

Ecosimías

Visiones y prácticas de
diferencia económico/cultural
en contextos de multiplicidad



Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Magíster en Estudios sobre Problemas Políticos Latinoamericanos, Especialista en Docencia sobre Problemas Latinoamericanos y Contador Público por la Universidad del Cauca, Colombia. Profesor Titular de la Universidad del Cauca. Autor y coautor de varios libros y ensayos sobre antropología, política, sociedad, desarrollo, educación e investigación.

Olver Quijano Valencia

Ecosimías

Visiones y prácticas de
diferencia económico/cultural
en contextos de multiplicidad

Ecosimías

Visiones y prácticas de
diferencia económico/cultural
en contextos de multiplicidad

Olver Quijano Valencia



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR



Editorial Universidad del Cauca

2012

EcoSimías.

Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural
en contextos de multiplicidad

© Editorial Universidad del Cauca, 2012

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

© Olver Quijano Valencia

E-mail: oquijano@unicauca.edu.co, olver67@yahoo.com

Diseño y diagramación: Lucy Alejandra Cruz Astudillo

Diseño ilustraciones interiores: Maritza Martínez Andrade

Corrección de texto: Felipe García Quintero

Fotografías: Olver Quijano V., Gregorio Yalanda M., Heriberto Yalanda 'Pocho'.

Editorial Universidad del Cauca

Primera edición, diciembre de 2012

Editor General de Publicaciones: Axel Rojas

Casa Mosquera Calle 3 No. 5-14.

Popayán, Colombia

Teléfonos: (2) 8209900 Ext. 1134

Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador

Toledo N22-80. Apartado postal: 17-12-569. Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 3228085, 2993600. Fax: (593 2) 3228426

www.uasb.edu.ec : uasb@uasb.edu.ec

ISBN: 978-958-732-115-9

Copy Left

Se permite la copia total o parcial, en papel o en formato digital de los contenidos de este libro siempre y cuando se respete la autoría y su utilización sea con fines académico/intelectuales y no lucrativos. Las opiniones expresadas son responsabilidad del autor.

Impreso en Taller Editorial Universidad del Cauca.

Impreso en Popayán, Cauca, Colombia.

Printed in Colombia

El texto original de este ensayo fue realizado para la obtención del título de Doctor en el Programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Contenido

Dedicatoria	9
Prólogo	11
Agradecimientos	15
Presentación	19
<i>Capítulo I</i>	
El adentro, el afuera y las ‘topografías diferentes de la modernidad’	33
Totalidad, ontologización, proliferación y potencia de la multiplicidad	34
Occidente y la modernidad como plataforma política y política de la totalidad/universalidad. ¿Un panóptico?	47
Globalización como naturalización, ‘profundización, radicalización y universalización de la modernidad’. ¿De paradigma a paradogma?	56
Modernidad periférica, inconclusa y de rasgos diferenciales. Tras las ‘buenas maneras’ de la razón imperial, o los dispositivos y teorías de re-producción en contextos diferenciales	67
Modernidades alternativas (singulares/variadas/híbridas, múltiples, locales y mutantes) o alternativas a la modernidad	71
Las ‘nuevas’ geografías y/o ‘topografías diferentes de la modernidad’. La proliferación de mundos posibles como ontología histórica	80
Capitalismo, modernidad, economía y agenciamientos moleculares	85
<i>Capítulo II</i>	
Desarrollo, economía y cultura. Entronques y tensiones con formas de dominio imperial/colonial y de geopolítica global	93
Desarrollo para la occidentalización o cómo la singularidad socio/cultural (des)aparece en el desarrollo	95

El desarrollo: dispositivo para encerrar/integrar la multiplicidad de imaginarios y prácticas	104
Las mutaciones de la arquitectura discursiva del desarrollo. Los eufemismos justificatorios de los fracasos recurrentes	109
Marketización: lo común como <i>locus</i> de la plusvalía, la refuncionalización de la diferencia o las ‘mercancías de la diferencia’	122
La interculturalidad como herramienta de emancipación e interpelación al multiculturalismo neoliberal y su práctica etnófaga	130
La proliferación de creativas y útiles prácticas sobre la tríada desarrollo, economía y cultura	134
Postdesarrollo: para romper con el imaginario neo-desarrollista	134
Minga por el ‘buen vivir’. Del antropocentrismo al biocentrismo	140

Capítulo III

La ecoNOmía. Manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y disciplina/práctica totalizante y universal	149
De la ecoNOmía. Genealogía y fundamentos de una cosmovisión singular configurada en diseño global	152
Etnocidio, epistemio y economicidio: algunos eslabones del guión e itinerario (neo) colonial. Noticias de un economicidio	175
Acerca de la antropología económica. El reacomodo del imperialismo económico o una analítica para la vida material de las ‘rarezas culturales’	179
Constitución y desarrollo de otra(s) economía(s) en América Latina	191

Capítulo IV

Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad	199
---	-----

El lugar y el territorio como superficies y móviles de la diferencia económico/cultural	204
El programa económico/ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric. El horizonte de la ‘economía propia’	213
Acerca del Cric como ‘Gran Casa’ y Autoridad Tradicional Indígena	213
El Programa económico/ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric	216
Los mandatos económicos de los Congresos Regionales Indígenas del Cric	218
Esencializando o eventualizando la ‘economía propia’ como experiencia histórica singular y forma de instrumentalización política	221
Redes de reciprocidad y formas de redistribución	225
La ‘economía propia’ y el imperativo de la abstención de la acumulación	230
El Tejido económico/ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (Acin) – <i>Cxhab Wala Kiwe</i> –	232
Sobre la Acin. Tejiendo la memoria, la historia, el pensamiento y la vida <i>nasa</i> en sus singularidades socio/culturales y sus relaciones interculturales	233
Los tejidos de vida y lo económico/ambiental	236
El Tejido económico/ambiental de la Acin	238
Las formas de producción y trabajo en la economía <i>nasa</i>	244
El sistema de producción <i>nasa tull</i> en la afirmación del tejido económico/ambiental y cultural indígena	248

Pervivencia, territorio y VIDA. La perspectiva económica <i>misak</i>	253
Los <i>misak</i> : una historia que nace del agua y se afirma en la dinámica territorial	254
La vida, el territorio y la economía <i>misak</i>	258
La perspectiva económica <i>misak</i> , el Derecho Mayor y los Planes de Vida	262
Trocando, ‘entrando y saliendo’ del mercado, pluriactividad y espiritualidad. Algunos entronques organizacionales en la construcción/consolidación de la diferencia económico/cultural	266
El trueque: los intercambios para la pervivencia de saberes, sabores, solidaridades y Vida	266
Mercados locales e interculturización de la economía o cómo entrar y salir sin ser subsumidos	269
Economía, ritualidad y revitalización cultural... una misma cosa	274
También, en medio de todo lo que hacemos, se trata de una perspectiva económica plural	282
Tensiones y problemas con lo ‘ajeno’ y lo ‘afuerano’	284
Epílogo	292
(In)conclusiones	295
Bibliografía	305

A Juan Esteban (mi hijo)

Energía, luz y fuerza para mis sueños de presente/futuro y de minoría sin mucho poder, frente al *statu quo* de las opresiones.

A la memoria de:

Clemencia Alicia (mi madre) (1935 - 2009)

Quien con su enorme corazón, su energía vital y su afectiva 'alcahuetería', siempre alentó mis apuestas de hereje y amante de las causas singulares por la vida, la fiesta y la diferencia.

José Vicente (mi padre) (1923 - 1983)

Quien me hizo heredero de las mejores 'cosas': los gallos, las músicas, el trabajo, la generosidad, el aguardiente, el campo y l@s amig@s.

Prólogo

Hace algunos años atrás, los pensadores colombianos Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola-Rivera celebraron el hecho de que la economía política estaba ya adentrándose en el dominio que antes se consideraba exclusivo de “la cultura”, convirtiéndose a la vez en el marco de referencia del sistema de producción social (Castro y Guardiola 2000). No obstante y desde ese entonces, son pocos los textos que realmente entretujan lo económico con lo social y cultural, y menos aun los libros y autores que piensan esta ligazón desde y con relación a perspectivas cosmogónicas distintas a la occidental. El libro de Olver Quijano Valencia que el lector tiene en sus manos es realmente una contribución significativa en este sentido.

Formado en principio en las ciencias económicas —Contaduría Pública—, Olver Quijano —al que le llamábamos cariñosamente, dentro del doctorado de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, “el otro Quijano”, para marcar la distinción con el sociólogo peruano Aníbal Quijano— hizo su proyecto buscando dar sentido y concreción al entretuje de lo económico, político, social y cultural y su imbricación con lo epistémico, cosmogónico y vivencial. Aunque tal proyecto, asumido con agudeza, dinamismo, seriedad y compromiso, es lo que orienta el estudio presentado aquí, no se queda o termina con este texto y su publicación, resultados de su tesis doctoral. Más bien traza su personalidad y continúa en su labor cotidiana dentro y fuera de la universidad, siempre con el afán de contribuir —desde el pensar, hacer, sentir y actuar— a la construcción de un mundo distinto.

De hecho y en el momento histórico actual cuando el capitalismo y, por ende, la colonialidad, entran en una crisis multidimensional y global sin precedentes y cuando las sociedades tanto de América del Sur como del mundo empiezan a cuestionar los paradigmas —“paradogmas”, según el autor— moderno-occidentales que han venido orientando y organizando tanto a la economía como a la vida misma, el libro de Olver no puede ser más oportuno. Visibilizar y posicionar otras visiones, prácticas

y horizontes económicos, epistemológicos, ecológicos, culturales, productivos y vivenciales, como hace el libro, es transgredir los marcos impuestos e iluminar y alentar otras posibilidades plurales pensando y actuando desde el Sur, posibilidades que, a la vez, contribuyen a desestabilizar los fundamentos hegemónicos y eurocentrados de “la economía” —o según Olver: “la eco-NO-mía” — misma.

Como es sabido, la economía ha funcionado, a lo largo de la historia, como motor y herramienta fundamental del establecimiento e imposición del sistema mundo moderno colonial. Su concepto, procedente de raíces etimológicas griegas —*oikos* u *okomos*—, hace referencia a la administración de los bienes de la casa, o más contemporáneamente del Estado, pero, claro es, desde una racionalidad occidental arraigada al proyecto de la modernidad y su dupla y claroscuro que es la colonialidad. La economía viene siendo parte entonces del patrón de poder que, en el siglo XVI, empieza a tomar forma en lo que hoy se denomina América Latina, un patrón que se esfuerza por organizar, administrar y controlar los “bienes” materiales, sean de los recursos naturales, culturales, epistémicos y/o humanos, para el beneficio, inicialmente, de los invasores y sus intereses coloniales-imperiales y, luego, para también servir a los proyectos, intereses y complicidades criollo-nacionales.

De esta manera y a pesar de prácticas propias existentes, se construye dentro y desde los Estados de la región, la idea de “la economía” a partir de la raíz y fundamento eurocentrado-occidental. Su universalización y, como dice Quijano, su “canonización”, se hacen también desde la lógica del capital y del mercado y como manifestación misma del proyecto de la modernidad/colonialidad. “La economía”, en este sentido, excluye en su propia práctica, significación y construcción, las visiones y prácticas que, desde los tiempos milenarios *abya-yaleanos*, orientan, organizan y significan de otro modo los “bienes de la casa” desde el “buen vivir” y no desde la riqueza y acumulación vinculadas a la abundancia y el “vivir mejor”.

Este libro reivindica y pone en escena estas visiones y prácticas “otras” de los pueblos originarios *Misak* y de las organizaciones CRIC y ACIN del Cauca, Colombia. Visibiliza la diferencia económico/cultural y lo que el autor llama “los vectores de insurgencia epistémica, económica, ecológica y cultural” y analiza la manera que esta diferencia e insurgencia actúan desde lo local “como espacios de lucha y vida” para desafiar y descolonizar el dominio imperial/colonial del desarrollismo, la modernidad y la economía capitalista en operación desde el Estado y la geopolítica global. En una manera no típica de la empresa académica e investigativa, el autor se esfuerza por “pensar con” estos pueblos y sus visiones/prácticas, asumiendo una postura pedagógica, metodológica y política que interrumpe la neutralidad

y objetivismo de la ciencia positivista y su economía de disciplinar, a la vez que encamina una interculturalización epistémica de carácter decolonial.

En momentos cuando las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas de la región andina ya están guiando nuevos proyectos de mejoramiento social para el conjunto de la población y con base en visiones, valores y prácticas que propician el buen vivir, la relación sociedad y Naturaleza y la redistribución de la riqueza de manera no capitalista y bajo criterios de equidad y democratización, el libro de Olver Quijano tiene una importancia y relevancia especial. No sólo por documentar sino también por contribuir a la construcción de esta “nueva epocalidad”, esta es una obra en sí propositiva e insurgente. Por tanto, su lectura debe ser obligatoria para todos y todas quienes encontramos en esta lucha, desde lo individual y lo colectivo, espacios para imaginar y construir prácticas ‘otras’ que no dependen del modelo imperante, prácticas que se esfuerzan por pensar y actuar desde, junto y con la diferencia, alentando así maneras realmente ‘otras’ de con-vivir.

Catherine Walsh
Universidad Andina Simón Bolívar
Quito, julio 2012

Agradecimientos

Aunque la tradición académica ha discutido sobre el problema de la autoría, la autoridad, el autor y sus derechos como un asunto exclusivo de una(s) persona(s) en quien(es), según los regímenes de propiedad intelectual, reposa(n) los derechos morales y patrimoniales; desde nuestra perspectiva, la presente aventura analítica parte de entender cómo conocer, indagar, leer y escribir son actos del nosotros, en tanto sujeto lector, escritor y epistémico. Nuestro ejercicio milita en esta convicción en la que ciertamente,

[...] comenzar en tercera persona no es un punto de partida neutral, puesto que presupone la supresión del *nosotros*, del sujeto de la escritura y la lectura [...]. Pero comenzamos desde *nosotros* y no desde *yo*, porque *yo* presupone una individualización, una afirmación de la individualidad de los pensamientos y de los sentimientos, mientras que el acto de escribir o leer se basa en la suposición de una clase de comunidad, sin importar que sea contradictoria o confusa (Holloway 2002:17, 18).

Así, el presente trabajo académico/intelectual representa un tejido compuesto de muchos, variados y multicolores hilos que, a modo de reflexión colectiva e indisciplinada, ha terminado siendo un producto del nosotros, una narrativa construida con muchas manos y voces, múltiples gritos, silencios y susurros; unos inspirados en las tradiciones académicas; otros derivados de prácticas intelectuales y existenciales de hombres, mujeres, instituciones, movimientos y organizaciones que hablan acerca de cómo se han tejido y se continúan tejiendo visiones y prácticas económicas singulares, diversas y bio-diversas, esto como parte de amplios procesos de defensa, control y revitalización socio/cultural del lugar, el territorio y la VIDA.

El análisis se origina de una parte en las actividades académicas e intelectuales, curriculares y extracurriculares del programa de Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, y de otra

en el viejo/nuevo contacto con organizaciones y movimientos del Cauca indígena colombiano. Su continuación se produce entre muchas conversaciones sostenidas en mis clases de pregrado y postgrado en la Universidad del Cauca y en otras instituciones colombianas, así como en distintos espacios socio/culturales, donde múltiples voces, sujetos y actuaciones me muestran siempre sugerentes ‘camino experimentales de pensamiento’ y acción. De ahí que los agradecimientos los debo en especial a algunos comuneros, comuneras, dirigentes y colaboradores de organizaciones y movimientos indígenas en el Departamento del Cauca, quienes me han proporcionado ideas, luces, señales, documentos y experiencias que ayudan a entender la diferencia económico/cultural en su potencialidad, sus paradojas y límites, siempre en medio de la sugerente y litigiosa heterogeneidad socio/cultural. Son ellos: Gregorio Yalanda, Felipe Calambás y el Taita Javier Calambás Tunubalá, del pueblo *misak*; Ezequiel Vitonás Tálaga y Heriberto Yalanda “Pocho”, de la Acin; Alirio Sánchez, Filomena Yocué, Manuel Sisco, del Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric, entre otros más de los innumerables compañeros y compañeras que compartieron sus visiones en el marco del XIII Congreso Regional Indígena del Cauca (2009), la Asamblea General del Pueblo *misak* y el Foro Nacional sobre autonomía, territorio e identidad —eventos organizados por el Pueblo *misak* (2010) —, el VI Congreso de pueblos indígenas del oriente caucano del Consejo Territorial de autoridades Indígenas del Oriente caucano —Cotaindoc— y el I Congreso local del Resguardo de Canoas (2010), todos eventos político/organizativos del Cauca indígena.

Mi gratitud también para Ana García del Centro de documentación “José María Ulcué” del Consejo Regional Indígena–Cric, y para el Tejido de Comunicaciones de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca- Acin, donde me abrieron parte de la memoria documental/organizacional; en especial, lo referido a pistas y registros sobre la producción, el pensamiento y la vida de los *nasa*. Este trabajo también se benefició mucho de las consultas en las bibliotecas de la Universidad del Cauca, la Universidad del Valle y la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, donde encontré documentación acerca de tradiciones académicas convencionales, algo de ‘perspectivas críticas’, pero extrañamente poco sobre conocimientos, saberes y pensamientos de otros modos, o de lo que ahora se denomina diferencia epistémico/cultural.

Mis agradecimientos se extienden al sociólogo venezolano Edgardo Lander —director de esta aventura analítica—, quien con su generosidad, trayectoria y sus constantes preocupaciones por la suerte de nuestro ‘sur global’, orientó este proceso, revisó, sugirió, alimentó y corrigió este texto en sus diferentes versiones. A Catherine Walsh —directora del Programa Doctoral— por su persistencia en alimentar más esperanza en el contexto latinoamericano, movilizar fugas en la academia convencional y

abrir siempre los brazos en este proceso más de construcción que de formación. A los profesores Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Walter Mignolo, Agustín Lao-Montes, Michael Handelsman, Roque Espinosa, Alejandro Moreano, Julio Echeverría, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Diego Jaramillo Salgado y Javier Sanjines, quienes desde sus singulares/diferenciales horizontes académico/analíticos, han logrado intranquilizarme y ponerme en tensión frente a las grandiosas y generales formulaciones teóricas y ante las apelaciones particulares como prácticas de impunidad. A mis compañeros de estudio, los bolivianos Yuri Torres R. —salsero en formación y permanente interlocutor— y Esteban Ticona —sobrio pensador, músico y amigo *Aymara*—. A l@s ecuatorian@s Patricio Guerrero Arias —sentipensador, soñador y amigo de nuestro enrumbamiento—, Santiago Páez —con quien verifiqué el déficit de poética y ensoñación que hasta hoy me asiste—, Edizon León —pensador de la diáspora afroandina y de sus colores—, Samyr Salgado —siempre generoso, solidario y compañero—, Raúl Mideros —irreverente, litigioso y sugerente— y Dolores López —generosa e inquieta por la salud y los saberes locales. A l@s colombian@s Santiago Arboleda —quien me enseñó la práctica de curarse con rumba y pensamientos—, Lázaro Valdelamar —poeta y militante de la vida—, Ricardo Lambuley A. —músico, y por tanto, soñador—, Adolfo Albán Achinte —texedor de textos, saberes e iconografías—, Martha Cecilia García, Martha Bustos y Patricia Vargas —portadoras de sueños singulares y militantes de enrumbamientos múltiples—.

Asimismo, debo agradecer a los profesores y profesoras del Departamento de Ciencias Contables de la Universidad del Cauca, Colombia, como a quienes agencian cargos directivos en esta institución —que me ha dado académicamente casi todo—, ya que gracias a su decisión en el marco de la existente pero compleja y, algunas veces, rara política de formación docente, pude contar con una comisión académica para adelantar los estudios formales en la Universidad Andina Simón Bolívar, y realizar indagaciones en los centros de documentación y en algunas organizaciones, movimientos y comunidades indígenas del Cauca, Colombia.

Mis reconocimientos también para Lucy Alejandra Cruz A. por su apoyo en el diseño y trabajo creativo de este libro; Felipe García Quintero y su diligente/sugerente trabajo de corrección de texto; Axel Rojas, editor del Sello Editorial de la Universidad del Cauca, así como para el equipo del Taller Editorial de esta institución.

En otros espacios socio/culturales mis gratitudes a quienes desde la vida cotidiana, las músicas, las fiestas, la ironía y los salsabrazos, construyen escenarios políticos y vitales para denunciar, anunciar, agenciar, preguntar, abrazar, gritar, imaginar y cantar, todos actos de nuestra América singular, multicolor, festiva y sentipensante.

En medio de nuestro clima de bohemia, irreverencia y hasta desclasificación, mis reconocimientos a la *parcería* de Guillermo Martínez P, Oscar Sandoval Zúñiga, Luis Muñoz Morán, Carlos Corredor J., Hugo Guerrero, Javier Tobar Q., Arizaldo Carvajal y a Andrea Rivera Erazo, quien ha soportado el costo de mi diferencia. Mis reconocimientos también, entre otros, a los *parceros* de mi pueblo —Cajibío (C) — y de algunos pueblos del Cauca, quienes desde la singularidad de sus vidas y sus apuestas, continúan haciéndome sentir parte del mapa de sus afectos. Todos y todas, un@s académic@s, otr@s intelectuales, pero ante todo cómplices en este nuevo momento de mi vida, mi pausada (loc)academia y mi permanente enrumbamiento.

Como siempre, estas reflexiones hubiesen sido impensables e imposibles sin los afectos, los cafés y la complicidad habitual de Clemencia (†) —mi madre—; las energías y nuevos ritmos que ha traído a mi vida Juan Esteban —mi hijo—; la ahora sobria y contemplativa actitud de Jairo —mi hermano—; las músicas y búsquedas vitales de Jonás —mi hermano—; el fantasma afectuoso de Vicente (†) —mi padre—; las esperanzas que siempre he compartido con Gladis, Alix, Janeth, Jamir, Gloria —mis herman@s—; la compañía y solidaridad siempre dispuesta de mis sobrin@s Ana Lucía, Claudia Andrea, César Augusto, Edinson Alejandro, Francia Milena, Claudia Johana, Edwin A., Julián, Didier Fernando, Maycol, Miguel, Daniela, Julieth y de los más sugerentes, Santiago, Daniel, Brayan Esteban, Cesar Jr., Andrés Felipe y la negra Laura Sofía —quienes me han enseñado a escribir con imágenes—. También movilizan esta reflexión, los sentidos, sinsabores y sinsentidos de los encuentros y desencuentros con mucha gente y en muchas locaciones de este sufrido, resistido y gozado viaje; y, claro, la experiencia que intermitentemente he compartido con algunas comunidades campesinas e indígenas del departamento del Cauca, Colombia, desde donde persisto en el intento por comprender el valor de nuestras complejidades culturales. Justamente por ell@s y otr@s que siempre se me escapan, hablo de una reflexión colectiva e indisciplinada, una narrativa del nosotros, precisamente en espacios/tiempos de la proliferación/efectuación de la multiplicidad, donde de diversas maneras y por disimiles caminos, se combate el desencanto, se recuperan las opciones de experimentación creativa y se movilizan agencias/agendas siempre en favor de la VIDA.

Presentación

La presente aventura analítica, como toda iniciativa académica e intelectual, constituye una batalla por la producción de significados específicos sobre un fenómeno concreto, realizada desde el prolijamiento de singulares horizontes epistémico/políticos; esta vez, apelando de una parte a importantes pero siempre insuficientes referentes teóricos, y de otro lado al examen de cómo tales asunciones son o requieren ser localizadas, experimentadas y practicadas. Lejos de postular verdades sobre un tema/problema particular, nuestra contribución estriba en ampliar el mapa interpretativo que persiste en nuestros días sobre visiones y prácticas económico/culturales; pues insistir, como aún se hace en gran parte de la institucionalidad académica, en la búsqueda y precisión de verdades inapelables, fijas y translocales, no sólo es política y epistemológicamente impertinente, sino inapropiado para nuestros espacios/tiempos, nuestras singularidades y nuestras urgencias.

Como en la disciplina económica, la búsqueda de la verdad hace parte de un 'sistema de creencias' acerca de lo que es susceptible de conocer, de cómo se puede conocer y del tipo de inferencias y resultados de tal proceso. De ahí que lejos de tales pretensiones, esta exploración comparte la idea según la cual,

[...] la verdad, como ideal cultural, ha funcionado como un opio, tal vez el único opio serio del mundo moderno. Karl Marx decía que la religión era el opio del pueblo. Raymond Aron replicaba que las ideas marxistas eran el opio de los intelectuales [...] Me gustaría sugerir que tal vez la verdad haya sido el opio real, tanto del pueblo como de los intelectuales. El opio, sin duda, no es indefectiblemente malo. Calma el dolor. Permite a la gente evadirse de la dura realidad cuando teme que la confrontación con esa realidad sólo pueda precipitar las inevitables pérdidas o decadencias (Wallerstein [1983] 1998: 72).

Desde tal premisa se realiza este ejercicio que, al intentar estar por fuera de la historia de las salvaciones y más cerca de una suerte de ontología abierta, de creación y búsquedas permanentes, abona entonces el nuevo campo de tensiones y esperanzas en el concierto de una epocalidad singular, en la cual muchas de las ideas y percepciones con las que convencionalmente se ha dado cuenta del mundo, han perdido fuerza y capacidad explicativa, justamente al verificar la presencia de una ‘nueva’ arquitectura socio/cultural en la que distintos sujetos y locaciones epistémicos se posicionan de cara a las mutaciones cognoscitivas contemporáneas a modo de potencia del cada vez más intenso diálogo inter/multicultural y la emergencia de saberes de enorme singularidad. Todo esto deviene en ‘nuevas’ y diferenciales actitudes hermenéuticas.

Congruente con esta ‘nueva’ epocalidad y con sus maneras de pensar/vivir, esta exploración no se instala en una moda intelectual, contrariamente se moviliza en la potencialidad de la diferencia en tanto principio de inteligibilidad, práctica vital, ontología y fuente de esperanza y posibilidad de interpelaciones e investimentos al *statu quo*, sin desconocer sus límites, problemas y paradojas en esta lucha donde el acento en la diferencia ni es el opuesto, ni más de lo mismo como tampoco venganza postcolonial, sino singularidad en el denso mapa de la multiplicidad.¹

Se trata de ofrecer elementos y herramientas que ayuden a complejizar y densificar el pensamiento crítico, no sólo como un ejercicio académico/intelectual sino también como una apuesta; es decir, como asunto que sugiere algo en lugares particulares y en medio de agendas/agencias determinadas que pasan también por entender la inevitabilidad de Occidente, la modernidad, la economía y el desarrollo, claro está, en ambientes de alta multiplicidad, escenario donde se produce la interpelación. Sin desconocer el valor de la reflexión en sí misma, habría que entender cómo una actitud histórico/crítica es también una actitud experimental y localizada que ayuda a no forjar la diferencia a partir del principio y la práctica de la semejanza, pero que por igual contribuye a entender el valor de los contactos como posibilidad de interfecundación e interrelación.

1 Multiplicidad es concebida en este trabajo como práctica, horizonte y principio de posibilidad. Tal categoría tiene como sustrato el aporte analítico proporcionado, de una parte, por pensadores de la filosofía y política de la diferencia y la multiplicidad y, de otra, por pensadores latinoamericanos y tercermundistas que han imaginado y explicado el mundo como un tejido heterogéneo, donde la diversidad es una histórica condición de hecho. En estas perspectivas es donde se exalta y valora la producción de lo nuevo, el agenciamiento de la actualización diferencial y de su efectuar, la proliferación de mundos posibles no totalizables, lo contraconductual, la exotopia, el dialogismo, la plurivocalidad, la pluripercepción, la pluri-inteligencia, la eventualización, los actos de creación y experimentación, las interfecundidades, los agenciamientos moleculares, entre otros aspectos que en general presentan a la multiplicidad como espectro de singularidades irreductibles y contraconductuales capaces de afectar y construir una nueva subjetividad como asunto determinante en procesos de transformación.

La reivindicación de la diferencia económico/cultural, además de inscribirse en las agendas que la reconocen como parte del imaginario político y teórico contemporáneo, tiene relación con una fuente de inteligibilidad, esperanza y posibilidad de articulación de proyectos emancipatorios, y no como apelación y práctica de impunidad que posiciona a la diferencia sólo como ‘algo bueno’, lugar no problemático y positividad. No se trata entonces de reactualizar y revitalizar el ‘nicho del salvaje’ y, con él, al ‘buen salvaje’, menos de establecer en términos de qué es lo económico/cultural correcto, ni cuál sería la traducción más pertinente, sino de señalar tanto los cerramientos como la potencialidad de otras manifestaciones que en el contexto de la multiplicidad no son susceptibles de aglutinación bajo una narrativa y en un proyecto uniforme y monolítico.

Para esta reflexión, “no existe el otro, sino una multitud de otros que son otros por diversas razones, a pesar de las narrativas totalizadoras, incluyendo la del capital” (Trouillot [2003] 2011: 75). Con esto se trata de no posicionar un esencialismo por otra vía o de ‘invertir el esencialismo’, pues la diferencia no es exclusivamente el afuera, sino ante todo una suerte de exterioridad constitutiva que también pone en tensión al adentro, en tanto evita su chantaje. Así, la modernidad, el desarrollo y la economía, no son sólo proyecciones de Europa como tampoco expresiones monolíticas y uniformes de Occidente, pues son también categorías estructuradas en un tejido de interrelación; claro está, siempre en el marco de relaciones de poder.²

Resulta de cierta utilidad advertir cómo el ejercicio que presentamos reconoce tanto la pluralidad como la diversidad de los centros y de los márgenes, de ahí que la apelación

2 Para nuestro ejercicio académico/intelectual, Occidente es concebido como asunto medular en esa suerte de ‘geografía de la imaginación’ que inventó igualmente el ‘nicho del salvaje’ y con él al ‘buen salvaje’; espacio y sujeto donde se producen procesos de otrificación. En tal sentido y siguiendo al pensador Edouard Glissant (1989: 2), “Occidente no está en occidente. Es un proyecto, no un lugar”, ese lugar que más “frecuentemente llamamos Occidente puede ser mejor llamado Atlántico Norte no sólo por un asunto de precisión geográfica sino, también, porque su uso nos permite enfatizar que Occidente es, siempre, una ficción, un ejercicio de legitimación global” (Trouillot [2003] 2011: 36), que define lugares de legitimación de lo universal y formas específicas como las sociedades pueden hacer lo correcto. Con esto, y en medio del acento que presenta este trabajo, es preciso reconocer, para no caer en una aparente ingenuidad militante, que fenómenos como occidente, capitalismo, eurocentrismo, desarrollo y economía, entre otros, si bien hacen parte de una suerte de gubernamentalidades y, por tanto, dan cuenta de un ‘proyecto civilizatorio’, no son fenómenos estrictamente uniformes, monolíticos y homogéneos; por consiguiente, sin fisuras e inversiones en su interior. Este reconocimiento atiende el principio básico establecido para el mundo del capitalismo, el cual expresa como éste es “por cierto, histórico-estructuralmente heterogéneo y las relaciones entre sus partes y regiones no son necesariamente continuas” (Quijano 2004: 3). En medio de nuestra apuesta analítica y política se reconoce la existencia de interpelaciones internas en el horizonte colonial de la modernidad y en la conformación del poder colonial/moderno e imperial; aspecto de por sí muy sugerente en la perspectiva de la investigación, en especial, en contextos de multiplicidad.

a la diferencia se hace sin la pretensión de su moralización sino como indicativo de la necesidad de cierta sensibilización para su entendimiento como singularidad y no como multiplicidad unificada. Diríamos que este trabajo, sin desconocer las prácticas imperiales, no es “una apelación al relativismo cultural ni a las historias nativistas, atávicas. Tampoco es un programa para rechazar la modernidad, lo cual constituiría, en muchas situaciones un suicidio político” (Chakrabarty [2000] 2008: 79), en especial en contextos de la vida universitaria contemporánea, donde los cánones no logran ampliarse aún de manera significativa.

Desde estas consideraciones, la investigación pretende, en general, analizar las visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en algunas organizaciones indígenas del Cauca Colombia, desde donde se constatan y construyen imaginarios económicos —economías—, reivindicando estos procesos como respuestas locales al capitalismo, y mostrando la impertinencia del tratamiento de diversas formas de relación bajo la codificación y canonización euro/usacéntrica y económica. Se persigue, entonces, examinar tales visiones y prácticas al interior de organizaciones indígenas, ello como expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones, en tanto insumos para la (re)olución y agenciamiento de conflictos existenciales, epistémico/epistemológicos, ecológico/distributivos y políticos/culturales; lo anterior en el marco del retorno estratégico hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

En la concreción de este propósito medular se realiza una aproximación/revisión crítica a posturas representativas sobre la modernidad en el contexto latinoamericano, donde su pretendida universalización y naturalización soslaya la multiplicidad de ‘topografías diferentes de la modernidad’ ancladas en la diferencia.³ El interrogante alude a sí ¿existe un afuera de la modernidad y del imperio donde la multiplicidad de dinámicas socioeconómicas y político/culturales soportadas en la diferencia, configuran superficies/espacios de lucha y existencia de otros modos? Con todo esto, y siendo una consideración ineluctable, importa también el examen a la relación, tensión y articulación entre desarrollo, economía y cultura, en tanto tríada con entronques a formas de dominio imperial/colonial y de geopolítica global, y en desconocimiento de otras expresiones, significaciones y representaciones

3 Esta aproximación/revisión se concentra en posturas representativas inscritas en analíticas alrededor de: a).- Occidente y la modernidad como plataforma política y política de la totalidad/universalidad, b).- Globalización como naturalización, “profundización, radicalización y universalización de la modernidad”, c).- Modernidad periférica, inconclusa y de rasgos diferenciales, d).- Modernidades alternativas (singulares/variadas/hibridas, múltiples, locales y mutantes) y alternativas a la modernidad, y, e).- Las nuevas geografías y/o ‘topografías diferentes de la modernidad’, transmodernidad o la proliferación de mundos posibles como ontología histórica.

configuradas a partir de las singularidades y urgencias locales y de la valoración de la diferencia económico/cultural en contextos globallocalizados.

En este esfuerzo deductivo, reivindicar la diferencia económico/cultural parte —sin ser un ortodoxo ejercicio económico— de mostrar cómo la economía representa una manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial, al concebirse como disciplina y práctica totalizante y universal, desde donde ha sido imposible, de una parte, el análisis y (re)conocimiento de otras formas de pensar y practicar la realidad económico/cultural y, de otra se han integrado/reducido diversas formas de relación al repertorio capitalogocentrista de la economía (neo)clásica.

En suma, el esfuerzo académico/intelectual se localiza finalmente en el Cauca indígena colombiano. Y es al interior de ciertas organizaciones indígenas que se analizan las visiones y las prácticas de diferencia económico/cultural, visibilizando horizontes y vectores de insurgencia epistémica, económica, ecológica y cultural, en respuesta a la pretendida canonización occidental de la economía y el desarrollo, y en correspondencia con el emprendimiento y tejido de visiones/prácticas económico/culturales.

Para esta suerte de constatación empírica sobre luchas y agendas específicas instaladas en el horizonte de la diferencia económica/cultural, nuestro examen final se centra en tres expresiones significativas del Cauca indígena como son: 1).- El Programa Económico/ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric, ente reconocido como una de las principales organizaciones indígenas y sociales de Colombia, con amplias y contundentes capacidades de movilización e interlocución no sólo con la institucionalidad estatal sino con otros actores y expresiones sociales y políticas que hacen presencia en los territorios de las comunidades indígenas caucanas; 2).- El Tejido Económico/ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, –Acin –Çxhab Wala Kiwe–; organización zonal, caracterizada por movilizar más que ‘tierra para la gente’, ‘gente para la tierra’, a través de la concientización del ser *nasa*, la participación comunitaria y el desarrollo integral desde la cosmovisión; y, 3).- la perspectiva económica del pueblo *misak*, tradicionalmente conocido como pueblo guambiano, con sus propias estructuras organizativas, sus visiones, dinámicas y apuestas por pervivencia, territorio y vida.

Los motivos que impulsan el problema central y movilizan la investigación tienen como sustrato la persistente ausencia de trabajos alrededor de la pluralidad de configuraciones económico/culturales en el contexto de las ciencias sociales y de su reivindicación como espacios y experiencias de lucha y vida, desde donde se proporciona sentidos particulares al mundo con anclaje en el lugar y el territorio.

En tal sentido, el trabajo se concibe como un aporte para el abordaje de una de las áreas de singular importancia que, según Arturo Escobar (2005a:81), largamente han permanecido fuera del proyecto por él denominado ‘programa de investigación modernidad/colonialidad’, como son: a).- el género, b).- la naturaleza y el ambiente, y c).- la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos —economías—.

En este último campo se instala la investigación, asumiendo la economía en su versión hegemónica como manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial, que ha soslayado otras realidades económicas o las ha tratado como inmaduras, inferiores, subordinadas, residuales, subdesarrolladas, y al margen de las tendencias económico/desarrollistas y capitalogocentristas; a la vez que recorre, a modo de políticas (neo)liberales estándar, los distintos paisajes biofísicos y socio/culturales. Con esto, el uso de la teoría económica occidental dificulta, complica, distorsiona y acaso imposibilita el estudio y comprensión de otras visiones económicas, como también evidencia que no en todas partes se pueden ver hombres y mujeres económicos, ni todos los campos y espacios de la actividad sociocultural son mercados.

Estas premisas y motivaciones ayudan a configurar nuestra iniciativa de investigación, la cual pretende mostrar cómo desde otro tipo, no sólo de lecturas, sino de evidencias manifiestas en la realidad latinoamericana y en otros escenarios otrora tercermundistas, éstos paulatinamente se convierten en una especie de precipicios de la(s) teoría(s); pues la modernidad, la economía y la globalización son resistidas, adaptadas, travestidas y confrontadas, pero además soslayadas; es decir, que el *imago* moderno no determina, por el contrario, termina o, en su defecto, se transforma en otra manifestación. En concreto, frente a la ‘profundización y universalización de la modernidad’ en tiempos y espacios globa/locales, el trabajo se mueve entre la idea y práctica de la pluriversalidad y diversidad como espacios donde no sólo otros mundos son hoy posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles.

Por tanto, la investigación surge y se desenvuelve a partir de nuestra inquietud acerca de si ¿es posible en medio de la diversidad cultural/epistémica y ante las multiplicidad de miradas y lecturas, insistir exclusivamente en las expresiones paradogmáticas de la economía, en tanto manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial, y disciplina y práctica totalizante/universal?, o si, ¿contrariamente existen visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, desde donde se visibilizan y posicionan horizontes de insurgencia epistémico, económica, ecológica y cultural, en respuesta a la canonización occidental de la economía y el desarrollo, la modernidad y el capitalismo, y en correspondencia con el emprendimiento de formas de agencia/resistencia, interfecundidades y asaltos al capital global?

Para efectos del presente trabajo importan algunos legados de la crítica poscolonial, los estudios de la subalternidad y los estudios culturales latinoamericanos,⁴ entendidos como plataformas analíticas que indican que algo pasa con lo que pasa, en tanto diversas inflexiones se instalan en el paisaje como parte de rupturas y discontinuidades que ponen en tensión el edificio teórico/hermenéutico preconizado por las ciencias sociales modernas, éstas reconocidas como parte del aparato colonial o eslabón del proyecto de organización y control de la vida, la cultura y la naturaleza.

En tal sentido, es preciso advertir cómo lo postcolonial, y otras analíticas utilizadas en este trabajo, no significan la superación/sucesión contundente de procesos de colonización y, por consiguiente, la asistencia a un nuevo periodo histórico libre de sujeciones, dependencias, ataduras, condicionamientos, disciplinamientos e intervenciones del otrora Tercer Mundo por actores hegemónicos globales. Lo poscolonial, y las demás analíticas mencionadas, no postulan un paisaje libre y desprovisto de ‘colonialidad global’ y de ‘globalidad imperial’. Para el caso de lo poscolonial, el “prefijo ‘post’ sugiere la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos” (Ribeiro en Escobar 2005a: 256) y en consecuencia, otras formas de investimiento, intervención e interpelación, realizados en espacios/tiempos donde la complejidad, la pluralidad de mundos y existencias, y la pérdida de perspectiva de discursos y prácticas con pretensiones universalizantes, omnicomprensivas y totalizantes, son decididamente determinantes.

Así, la investigación instalada en estos horizontes, pretende señalar un esfuerzo en el marco de un “inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura [...] donde la dimensión política y crítica es consustancial. Lo que ha permitido la alteración de los modos académicos de análisis superando las fronteras disciplinarias” (Gruner 2002: 5, 6).

4 Nos referimos específicamente al proyecto de estudios culturales latinoamericanos desarrollado en el marco del doctorado sobre tal tópico en la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, el cual propone una exploración crítica y transdisciplinaria y desde la región, pretendiendo ampliar los límites tradicionalmente asociados con estudios sobre la cultura y las estructuras de conocimiento en América Latina. La concepción del programa parte de la noción de que en el espacio cultural confluyen muchos elementos como lo étnico, lo popular, lo político y económico, el género, la clase, lo estético y lo literario, además de los asuntos amplios de diferencia, subalternidad, representación y poder junto a los significados y relaciones sociales que se producen y reproducen a nivel local, nacional, transnacional y global. De esta manera se percibe a la cultura como campo de confrontación simbólica, de lucha por el control de significados y de negociación del poder social. Así se pretende construir un pensamiento crítico renovado y nuevas maneras de analizar y comprender los problemas actuales de América Latina, tomando en cuenta la heterogeneidad, la modernidad, la colonialidad, la interculturalidad como propuesta necesaria, y la globalización, cuya realidad ya no sólo es impuesta sino también localizada. En síntesis, todo un proyecto epistémico/político soportado en procesos plurilógicos y pluritópicos.

Tal apelación tiene sentido en tanto son las formas analíticas, los problemas y las herramientas teórico-prácticas de estos horizontes, las que resultan útiles a la hora de leer, en este caso, lo económico/cultural. Ciertamente, éstas y muchas de las analíticas que hoy se movilizan en el sur global, no son ‘desvaríos posmodernos y poscoloniales’ ni populismo teórico/étnico, sino espacios y prácticas para el acto experimental y creativo. Su valor está justamente en su desclasificación y desidentificación disciplinaria o bien en su éxodo del *statu quo* disciplinario, institucional y académico. Constituyen asimismo muestras de cómo el rigorismo, el cientificismo y el colonialismo han anulado y continúan anulando la capacidad y posibilidad del aprendizaje. Para nuestro gusto, antes de perder la compostura y la paciencia (como lo hacen muchos ortodoxos de las ciencias sociales imperiales), seguiremos apreciando las “complementariedades y complicidades donde las teorías y las disciplinas ven rivalidades y contradicciones” (Santos 2010: 58).

El trabajo es producto también de la articulación entre referentes teóricos y el contacto con procesos, organizaciones y movimientos sociales (concretamente el Cric, la Acin y el pueblo *misak*), relación de la cual se desprende la interpretación soportada en lo que se ve, se siente y se escucha, estando más que en sitios particulares, en procesos objeto de análisis, hasta llegar a la descripción textual. No obstante, ha sido importante la ‘instancia empírica’ o el ‘estar allí’, donde la observación resulta determinante al postular una reflexión no estrictamente epistemocéntrica, sino como un hecho vital o una experiencia de interacción.

El título del libro —EcoSimias— lo debemos a Miguel Guayra Calapy —dirigente indígena de Cotacachi, Ecuador—; término útil y con enorme potencial a la hora de dar cuenta de fenómenos y acontecimientos económico/culturales singulares y diferenciales, los cuales no pueden encuadrarse en las viejas denominaciones que aún integran la política hegemónica del nombrar y/o la ‘política general de verdad’. Frente a esta suerte de cansancio de la gramática, y en la búsqueda de expresiones que contengan nuestras historias y que permitan pensarnos a través de la experiencia, Miguel ha aportado la expresión “ecoSimias”, referida a un fenómeno y a una categoría analítica de importancia en este trabajo, cuyo significado tiene relación con una forma de etimología popular que asume la economía, en tanto negación de lo mío y/o de lo nuestro, evidenciando claramente cómo, no sólo el capitalismo sino ante todo la economía, son maneras de ‘acumulación por desposesión’. De ahí que una nueva forma de nominación y reivindicación en este campo tiene que ver con el tránsito de la ecoNOMía a las ecoSIMias, las que en su diversidad no sólo dan cuenta de variaciones semánticas sino ante todo de procesos de (re)apropiación de lo nuestro, como de numerosos y significativos intercambios vitales, realizados a través de cooperaciones múltiples y en contextos andinos de diferencia, singularidad y heterogeneidad.

Aparte del respaldo bibliográfico que alimenta teóricamente la reflexión alrededor de visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, en el apartado final se privilegian metodológicamente la observación y una suerte de conversación (versar con) o de ‘interaccionismo conversacional’, esto con el propósito de indagar acerca de movimientos, procesos, escenarios, sujetos, significaciones, visiones, prácticas, representaciones, resistencias y transformaciones. Sobre el particular, se realizaron aproximaciones con comunera@s, en tanto portadores no sólo de experiencias en procesos socio/económicos y político/culturales, sino en calidad de sujetos que hacen parte de la nueva cartografía de las visibilidades y como agentes de procesos de agencia/resistencia y de visiones/prácticas de diferencia económico/cultural.

El apartado final del trabajo no se concentra en particular en algún horizonte temporal, contrariamente es producto de un acumulado de observaciones y percepciones sobre el fenómeno económico/cultural llevado a cabo al interior de algunos movimientos y procesos sociales como de algunas prácticas comunitarias que, accionadas bajo los principios de reciprocidad, comunalidad y solidaridad, también se articulan con ciertas variantes de la economía occidental, en las cuales se asume el ‘entrar y salir’ del mercado sin ser determinados y subsumidos. No obstante y sin perder el referente histórico, se enfatiza en la actual coyuntura en la que se han concretado reconversiones económico/culturales, y se han visibilizado y afianzado visiones y prácticas de diferencia económico/cultural y político/ecológica.

Con todo y cierto ánimo etnográfico, la información base para la interpretación y descripción se recogió, no específica y exclusivamente en un trabajo de campo clásico, sino que fue recabada también a través de un conjunto de fuentes escritas del orden académico y de ciertos documentos y publicaciones de las organizaciones, de donde se extrajeron las pistas para la interpretación y la composición de estructuras de significación. Dicho de otra manera y reivindicando metodológicamente a José Serrano Amaya (2004:32), se trató de “mirar, escuchar, hablar, sentir, contar, presentarse y representarse, acercarse y alejarse (siendo éstos) los mecanismos que permiten hacer de la metodología de este trabajo, no un conjunto de técnicas sino un hecho vital, una experiencia de interacción, con las tensiones y contradicciones que ello implica”. Es decir, que el trabajo metodológicamente se construye también a partir de la presencia y experiencia vivida por el autor, tanto en la institucionalidad académica como en algunos procesos y prácticas comunitarias significativas, en torno a su especificidad y diferencia económico/cultural.

Metodológicamente se enfatizó en los roles de los actores y sus interrelaciones en contextos de articulación global/local, local/local. En el apartado final se

consideró una suerte de aproximación a la ‘etnografía multisituada’, por cuanto la noción y práctica de sociedad móvil redefine lo que tradicionalmente ha venido entendiéndose como lugar antropológico, contexto social en el que las posiciones ‘nativas’, autocontenidas e indivisas situadas en un territorio físico, cada vez son menos; ante lo cual, la etnografía multilocal se privilegia para dar cuenta de localizaciones y fenómenos cambiantes. Analizar el fenómeno sobre diferencia económico/cultural implicó un trabajo en el que la fuente teórica y documental, así como el contacto organizacional, han sido centrales en la indagación alrededor de los sujetos, representaciones, visiones, prácticas, ideas, conflictos, historias y esperanzas en sus contextos locales y multilocales, como en sus relaciones regionales, nacionales y globalocales.

El registro fotográfico que acompaña y complementa este trabajo, es parte de la investigación gráfica, recurso empleado como respuesta parcial a la insuficiencia del grafocentrismo que ha impuesto la sistemática académica. Así que la función de tales imágenes es contribuir a informar desde el hecho fotográfico, no sólo como fuente de experiencia estética sino en calidad de herramienta con valor cognitivo, esto en medio de la hegemonía de la escritura y el pensamiento narrativo. Como lo sugiriera Guran (1994: 99), “la utilización de la fotografía como útil en la investigación científico-social reposa notablemente en la capacidad de leer la imagen, es decir en reconocer en ella los elementos que permitan fundar un razonamiento”, o en nuestro caso, una significación acerca de los tópicos que integran esta aventura analítica. Con ello, y siguiendo a González Alcantud (1999: 37), se pretende “dotar el texto de presencia visual y como no, aligerar sus contenidos” o hacerlo más legible, pero ante todo reconocer la importancia y el valor cognitivo del sentido visual. Para tal fin, se han seleccionado algunas fotografías que hacen parte de nuestra instancia empírica en diversos momentos y escenarios en donde las organizaciones indígenas desarrollan acciones específicas, propias de sus agendas de lucha. Otras imágenes han sido proporcionadas por comuneros y dirigentes indígenas e investigadores de organizaciones, en virtud de su alta capacidad para representar algunos de los argumentos esbozados.

Estas pretensiones, consideraciones, búsquedas y constataciones, presentadas en los diversos apartados que componen el trabajo, y desde un horizonte deductivo, constituyen un esfuerzo por rastrear críticamente temas, problemas y fenómenos como Occidente, modernidad, desarrollo y economía, para luego, a manera de constatación, concentrar el análisis en la existencia de visiones y prácticas económico/culturales en contexto de multiplicidad, como son las organizaciones y movimientos del Cauca indígena en Colombia.

En el capítulo I, “El adentro, el afuera y las ‘topografías diferentes de la modernidad’”, se realiza una exploración sobre este fenómeno, mostrando una genealogía que comprende la expresión esencialista y grandilocuente y su pluralización, sin perder de vista su trasfondo en tanto discurso ontologizador y tecnología de gobierno de sí y de los otros. Para tal propósito, se analizan tópicos referidos a totalidad, ontologización, proliferación y potencia de la multiplicidad; Occidente y la modernidad como plataformas políticas y política de la totalidad/universalidad; y la globalización como naturalización, ‘profundización, radicalización y universalización de la modernidad’, o expresión paradigmática/paradigmática. En respuesta al primado de la ‘deseventualización’, dentro del análisis de la modernidad, la reflexión se detiene en consideraciones sobre la modernidad periférica, inconclusa y de rasgos diferenciales que camina tras las ‘buenas maneras’ de la razón imperial, prohijando dispositivos y teorías de re-producción en contextos diferenciales. De la misma manera, se referencian las denominadas modernidades alternativas (singulares/variadas/híbridas, múltiples, locales y mutantes) y las alternativas a la modernidad, así como las nuevas geografías y/o ‘topografías diferentes de la modernidad’ o la proliferación de mundos posibles como ontología histórica.

Desde estas consideraciones se deja ver cómo en medio del capitalismo, la modernidad y la economía, en sus expresiones hegemónicas y articuladas por tanto a proyectos imperiales, emergen y se desenvuelven en una multiplicidad de agenciamientos como principio y condición de posibilidad, que sin soslayar tales referentes ordenadores y ontologizadores, movilizan acciones y lugares determinados por la diferencia económico/cultural que dan cuenta de una pluralización económica, lo cual implica el desafío de ‘repensar la diferencia desde la economía y la economía a partir de la analítica de la diferencia’.

“Desarrollo, economía y cultura. Entronques y tensiones con formas de dominio imperial/colonial y de geopolítica global”, es la denominación del capítulo II, en el cual se examinan las relaciones de esta tríada, así como sus límites y paradojas, siempre en medio de relaciones de poder y de proyectos expansionistas. Para tal efecto, importa el análisis de temas como el desarrollo para la occidentalización o cómo la singularidad socio/cultural (des)aparece en el desarrollo; el desarrollo en tanto dispositivo para encerrar/integrar la multiplicidad de imaginarios y prácticas; las mutaciones de la arquitectura discursiva del desarrollo o los eufemismos justificatorios de los fracasos recurrentes; la marketización referida a lo común como *locus* de la plusvalía y estrategia para la refuncionalización de la diferencia o las ‘mercancías de la diferencia’.

Asimismo, se reivindica la interculturalidad en tanto herramienta de emancipación e interpelación al multiculturalismo neoliberal y su práctica etnófaga. Se destaca igualmente la proliferación de útiles prácticas sobre la tríada desarrollo, economía y cultura, exaltando al postdesarrollo como horizonte para romper con el imaginario neo-desarrollista. Congruente con estas premisas se valoran posturas que, a modo de ‘minga por el buen vivir’, proponen el tránsito del antropocentrismo al biocentrismo, cuyo potencial conceptual y práctico moviliza debates institucionales en algunos países latinoamericanos, representando a su vez un insumo medular en la construcción de un horizonte vital; lógicamente en medio de la multiplicidad de nuestros pueblos, en los que asuntos como los derechos de la naturaleza, la interculturalidad, lo plurinacional y, en general, la defensa de la VIDA y la diferencia socio/cultural, son vectores existenciales centrales.

El capítulo III intitulado “La economía como manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y disciplina/práctica totalizante/universal”, alude a una aproximación crítica de la economía, su genealogía y fundamentos, en tanto cosmovisión singular configurada en diseño global. Se analiza lo concerniente al etnocidio, el epistemicidio y el economicidio como eslabones del guión e itinerario (neo) colonial, para señalar contundentes noticias de un ‘economicidio’ que concreta la imposición y defensa a ultranza de una visión y práctica económico/productiva, por demás sacrificando otras formas de organización económica, con el consiguiente desperdicio y destroz de mucha experiencia económico/cognitiva y socio/cultural.

Se examina igualmente la antropología económica, esta vez como forma de reacomodo del imperialismo económico o analítica para la vida material de las ‘rarezas culturales’, la cual podría estar inscrita en el aparato y las prácticas coloniales, siempre en la construcción de una plataforma de observación y estudio de los escenarios biofísicos y socio/culturales susceptibles de apropiación y sometimiento. Este apartado incluye, además, consideraciones sobre la constitución y desarrollo de otra(s) economía(s) en América Latina, evidenciando proyectos, esfuerzos y tareas orientados a visibilizar y volver inteligibles actividades económicas y económico/culturales, cuya proliferación deja ver tanto la resignificación económica/liberal en los lugares como la diversidad de prácticas, visiones y modos de producir conocimientos económicos que confrontan el repertorio capital/globalocentrista y su vigilancia analítico/epistemológica; a la vez que da cuenta de un viraje singular y esperanzador en el contexto de la multiplicidad latinoamericana.

En el capítulo IV, “Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad”, se realiza la explicitación y análisis de referentes económico/culturales/territoriales, a través de organizaciones y movimientos indígenas en el Cauca, Colombia,

vistos no como forma de confrontación en pro de posicionamientos vanguardistas frente a la economía hegemónica, sino como posibilidad de volver legibles, visibles e inteligibles las visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, en tanto expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones. Para tal fin y en tanto puente con las discusiones anteriores, esta constatación se desarrolla a partir de trabajos específicos de campo, cuyos temas están referidos al lugar y al territorio como superficies y móviles de la diferencia económico/cultural para descender a experiencias concretas en las siguientes organizaciones y movimientos: el programa económico/ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric y su horizonte de la ‘economía propia’, el tejido económico/ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca Acin, –*Cxhab Wala Kiwe*– y la perspectiva económica del Pueblo *misak* y sus soportes en la pervivencia, el territorio y la VIDA.

En suma, con estos soportes y desarrollos académicos/intelectuales, políticos y existenciales, y en medio de nuestra nueva epocalidad, el trabajo proporciona insumos para complejizar/intensificar los términos en que se debate, desde el pensamiento crítico, ciertas cosas como la diferencia en sus distintas expresiones, en medio de un mundo múltiple, vulnerable, litigioso, pero igualmente esperanzador. Desde la convicción acerca de que no hay universalismos antropológicos como tampoco económicos ni culturales, la modernidad, el desarrollo y la economía, se asumen como gubernamentalidades; es decir, como tecnologías de gobierno de los unos y de los otros, no obstante su interrelaciones e interfecundidades en los diversos escenarios físico/naturales y socio/culturales. Empero, también se trata de juegos discursivos que actúan sobre la multiplicidad como asunto constitutivo del mundo y, por tanto, con efectos ontológicos singulares en la configuración de mundos y modos que hablan de diversas creaciones, efectuaciones y experimentaciones.

Podríamos estar pensando entonces en poner entre paréntesis la economía política (versión clásica y marxista) y la economía formal (versión neoclásica y sus variantes), para desnaturalizarlas o complejizarlas mediante la ampliación de sus usos/significados en contextos diferenciales, lo que supone atender transformaciones específicas y lugarizadas, donde igualmente, y para el caso de las visiones en movimientos y organizaciones del Cauca indígena colombiano, lo económico/cultural, o en particular la ‘economía propia’, no es el resultado sólo de ellos, sino de una clara articulación estratégica con fundamentos y prácticas económicas que dialogan en un mundo de amplias y crecientes relaciones interculturales.

No obstante, las visiones y prácticas reconocidas como ‘propias’, siempre están asociadas a empoderamientos específicos como a sujetos políticos concretos y

en permanente movilización, lo que en el fondo, y desde el punto de vista de la agentividad, nos revela que en vez de esperar a que la revolución o el internacionalismo socialista, la globalización neoliberal, las terceras vías, las fuerzas providenciales, los organismos multilaterales de crédito, las iglesias salvadoras y el capital filantrópico contemporáneo, instalen e impulsen las prácticas económicas, económico/culturales y de vida, son los movimientos y organizaciones sociales —en este caso los indígenas del Departamento del Cauca Colombia—, en sus proyectos por ‘recuperarlo todo’, quienes están movilizando creativa y experimentalmente, procesos, esfuerzos e iniciativas inscritos en la perspectiva de los discursos, las visiones y las prácticas de diferencia, esto como horizonte para la recuperación de saberes, el fortalecimiento económico/cultural y los procesos autonómicos, siempre en favor de la VIDA y en el marco de una suerte de ‘minga de resistencia social y comunitaria’.

El adentro, el afuera y las ‘topografías diferentes de la modernidad’



[...] para que el mundo pueda imaginarse,
una vez más, como radicalmente heterogéneo.

Chakrabarty ([2000] 2008: 80).

La ‘razón del otro’ se encuentra en ese mundo
lleno de los más variados colores.

Adolfo Albán Achinte (2006: 66).

El mundo era tan reciente, que muchas cosas
carecían de nombre, y para mencionarlas
había que señalarlas con el dedo.

Gabriel García Márquez (1983: 7).

Totalidad, ontologización, proliferación y potencia de la multiplicidad

Uno de los elementos analíticos extractados de la obra de Edward Said (2002), visto/tomado como contribución medular para la interpretación del conjunto de relaciones de Occidente con otras áreas geoculturales, alude al develamiento de un estilo occidental que nomina, domina, ontologiza, (re)estructura y ejerce autoridad sobre Oriente —y en nuestro caso, sobre el ‘sur global’—. Patrón cultural que, apelando a aspectos ideológicos y de representación, da cuenta del ‘otro’ a través de invenciones que integran la gramática de la dominación socio/económica y político/cultural. En ese repertorio de dispositivos discursivos se distinguen los que postulan e instauran mitos unificadores, pensamientos doctrinales, teorías/prácticas generales y totalizantes, diseños globales, metalenguajes universales, modelos mayoritarios, narrativas exóticas, entre otros, que definen un universo de representación, una lógica totalizadora y una totalidad ontológica, desde donde se construyó —se construye aún— la empresa (neo)colonial con soportes epistemológicos propios de las ciencias, siempre preconizadoras de políticas y prácticas de la totalidad y de la universalidad.

En este horizonte se configuran y desenvuelven las ciencias, las instituciones, la economía, los sujetos; instancias en las que, independientemente de los particularismos, de los contextos diferenciados, de la multiplicidad y de la singularidad, han sido moldeadas por las diversas manifestaciones del pensamiento moderno/imperial (teología, egología (sujeto moderno), organología (organización del conocimiento y conocimiento de la organización)). Tal realidad, no obstante su influjo y capacidad de determinación como de sus articulaciones, límites e interfecundidades, enfrenta ‘devenires moleculares’, otros agenciamientos sociales y procesos de desprendimiento de los principios y asunciones que regulan la arquitectura del mundo, expresada en una suerte de pensamiento único y de aspiración monocultural, paulatinamente dislocado ante la pluralidad de mundos y de proyectos existenciales.

En medio del imperio y de cierta ceguera y sordera de las teorías y lógicas generales y universales, al igual que Said (2004: 38), “yo me considero temperamental y filosóficamente contrario a las vastas sistematizaciones o teorías totalizantes de la historia de los hombres” y de las mujeres, pues ante la “heterogeneidad histórico estructural”⁵ propia de toda formación socio/cultural, éstas teorías y sus

5 La heterogeneidad histórico/estructural, según Quijano (1989), está referida al modo característico de constitución de nuestra sociedad; es decir, a partir de una combinación y contraposición de patrones estructurales, cuyos orígenes y naturaleza son muy diversos entre sí. En este sentido, América Latina es una totalidad en que se articulan diversos y heterogéneos patrones estructurales.

cánones universales, no obstante su eficacia legitimadora/colonizadora, han terminado evidenciando su impertinencia e insuficiencia para enfrentar un escenario de múltiples voces, rostros, lógicas y epistemes, o un sinnúmero de mundos diferentes, posibles, heterogéneos, fluidos, conflictivos, discontinuos, complejos e irregulares. Tales aspectos manifiestan cómo 'siempre hay algo que permanece afuera', 'algo que siempre se escapa', 'un universo incompletamente sistematizado', propio de "la teoría de las relaciones exteriores, flotantes, variadas, fluidas que nos hace salir del universo de la totalidad y entrar en el mundo del pluralismo y la singularidad, donde las conjunciones y disyunciones, entre otras cosas, son en cada momento contingentes, específicas y particulares, y no remiten a ninguna esencia, sustancia o estructura profunda que las pudiese fundar" (Lazzarato 2006:19).

Este debate —a pesar de contar con diversos registros tanto en el plano metropolitano como en el 'sur global' y en el marco de las teorías de la multiplicidad y la singularidad—, aún presenta al conocimiento científico y a la ciencia moderna como universales, omnicomprensivas y deterministas; siempre en el marco de lenguajes y políticas imperiales del sujeto y del conocimiento, los cuales manifiestan la incapacidad de unos y la capacidad natural de otros en la producción cognitiva de la gestión de un mundo disciplinado/controlado/modulado. En nuestros espacios/tiempos, estos planteos y sus categorías enfrentan paulatinamente inflexiones y tensiones ligadas a una especial cartografía de las singularidades, un nuevo clima político e intelectual propio de múltiples posiciones de sujeto y, entre otros, de un conjunto de agenciamientos que confrontan la lógica totalizadora y las hegemonías cognitivo/existenciales.

Los denominados 'modelos mayoritarios', preconizados y practicados en los diversos planos de la vida socio/cultural y en contextos diferenciales, han sido movilizados desde su génesis por principios y leyes unitarios/universales desde donde "lo

El capitalismo no es el único patrón estructural de la totalidad social de América Latina, aunque es ya el eje central que la articula. Por ello la lógica del capital no es, no podría ser, la única que actúa en esa heterogénea totalidad, ni en ninguna de sus instancias. La "heterogeneidad histórico estructural" hace alusión a "toda existencia social, o "sociedad" o "cultura" o "civilización", como una configuración de elementos que proceden de muy diversas historias y geografías, o "espacios/tiempos" —como hemos comenzado a decir varios, incluido Immanuel Wallerstein (hasta donde conozco, esos términos fueron propuestos por Haya de la Torre en los años de la Segunda Guerra Mundial)— y se relacionan entre sí de modo discontinuo, inclusive conflictivo, pero formando un conjunto activo, esto es una estructura de elementos históricamente heterogéneos, discontinuos. Y en la historia que conocemos, esas relaciones dan lugar a patrones de poder específicos, históricamente específicos, en cada periodo. De ese modo, el concepto de heterogeneidad histórico-estructural propone un concepto y una perspectiva de totalidad radicalmente otra que en el eurocentrismo. América Latina es un caso *par excellence* de esa perspectiva de "heterogeneidad histórico-estructural", de esa idea nueva de "totalidad histórica" (Anibal Quijano en aclaraciones vía e-mail a Catherine Walsh julio 2005).

común no es una síntesis, sino un dispositivo de selección” (Lazzarato 2005:12), un dispositivo de poder, un ‘dispositivo de captura’⁶ que constituye el sustrato y fundamento de las ciencias, las que en tanto elemento constitutivo del proyecto expansivo/colonial/imperial moderno, actúan en la coordinación universal de la vida y el desenvolvimiento de los sujetos, los espacios socio/naturales y los saberes; esto mediante la edificación y consolidación de una suerte de única plataforma estratégica de observación científica sobre el mundo biofísico y socio/cultural.

Esta lógica y práctica de “englobamiento clausurante, totalizante y totalitario” (Levinas 1987:10), propia de los ‘grandes’ sistemas filosóficos y de pensamiento, se orienta bajo el propósito de desarrollar un sistema abarcador y omnicompreensivo, o de “una jerarquía de la totalidad de los entes, incluidos el ser humano y sus fines, donde el grado de racionalidad de la vida de una persona podía ser determinado a tenor de su armonía con esta totalidad” (Horkheimer 2002: 46); totalidad de la cual se derivan los cánones y principios no sólo para los seres humanos sino también para los paisajes físico/naturales. En esta perspectiva, se construyen estratégicamente las “leyes que gobiernan tanto al *cosmos* como a la *polis*”, propias de una suerte de “habitantes del punto cero” (Castro 2005a:18, 27); leyes y sujetos cobijados, a su vez, por la arrogancia de una razón excluyente/racista, desde donde finalmente se constata cómo la totalidad constituye no sólo una categoría derivada de la intolerancia epistemológica, sino, ante todo, una gran distorsión epistemológica.

Ciertamente, esta suerte de pensamiento doctrinal y de apuesta a una ciencia monocultural cargada de categorías dicotómicas y de preceptos deterministas y cientificistas y teleológicos, es lo que en nuestros espacios/tiempos hacen que sea corriente hablar, de una parte, acerca de cómo las ‘teorías están fuera de lugar’, y de otra, de cómo la realidad latinoamericana y de otros escenarios, otrora tercermundistas, paulatinamente se convierten en una especie de precipicios de la(s) teoría(s). La reflexión sobre el asunto indica pensar también cómo,

6 Por el insistente uso del vocablo dispositivo en esta aventura analítica, es preciso indicar que para tales efectos, dispositivo, siguiendo a varios autores, alude a: “en su raíz latina, *dispostus* hace referencia tanto al acto de disponer como al resultado de ese acto. Nos hallamos, como en el caso de la palabra institución, en la encrucijada de dos itinerarios posibles pero contrapuestos: uno estático y el otro dinámico. El acto, la acción de disponer (que es la que aquí nos interesa) conlleva, por su carácter procesual, un doble movimiento. En un polo de la relación hay un sujeto que ordena, regula, prepara una cierta disposición espacial de personas e instrumentos, mientras que en el polo opuesto, los dispuestos oponen a la obligación de la disposición sus propias líneas de aquiescencia, sustracción, resistencia o fuga” (Curcio 2005: 97). Asimismo, dispositivo se asume como “[...] un conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas” (Foucault 1991: 128).

[...] en nuestros países se ve cada vez más claro que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo [...], pues la razón indolente y perezosa, que se considera única, exclusiva, no se ejercita lo suficiente para poder mirar que el mundo tiene una diversidad epistemológica inagotable, y que nuestras categorías son muy reduccionistas”. De ahí que sin duda, “no es posible hoy una epistemología general, no es posible hoy una teoría general. La diversidad del mundo es inagotable, no hay teoría general que pueda organizar toda esta realidad (Santos 2006b:18, 20, 32).

Es este el tipo de racionalidad que no sólo se presenta como correcta y suficiente, sino que impone un monopolio de la razón y la comprensión, a la vez que define, naturaliza e institucionaliza una locación y un sujeto epistémico —derivando cartografías cognitivas geopolíticas que establecen un racismo cultural y epistémico, que por ende postula una ceguera y sordera cognoscitiva suscitada por su pretendida universalidad—, la misma que al desconocer la potencialidad epistémica de otras latitudes, se erigió —se erige todavía— en otro de los tantos autoritarismos ya expresados en universales abstractos⁷. Es desde este horizonte que se configura una visión y una práctica determinante del ordenamiento socioeconómico, político/cultural y epistémico, realizado desde gradaciones y clasificaciones ancladas en una *imago* del hombre y de la humanidad, bajo el pretendido predominio absoluto del espíritu y del sujeto hegeliano, cartesiano, marxiano, kantiano, hobbesiano, spinoziano, freudiano, roussoniano, keynesiano, smithiano, etc, o del aparato de la ciencia moderna.

La empresa de la ciencia moderna, en tanto calle de dirección única y proyecto determinista, establece una política imperial cognoscitiva represora e inobservante de la multiplicidad que reduce, desde sus cánones y protocolos, la infinitud de los mundos a un mundo disciplinado/controlado/modulado. De ahí que, por principio básico, la idea de totalidad pregonada, implica y señala que “el todo y las partes corresponden

7 Tal universalismo abstracto se explica como lo ha aclarado Ramón Grosfoguel (2007: 65) en dos sentidos a saber: “primero, en el sentido del enunciado, de un conocimiento que se abstrae de toda determinación espacio temporal y pretende ser eterno; y segundo, en el sentido epistémico de un sujeto de enunciación que es abstraído, vaciado de cuerpo y contenido, y de su localización en la cartografía de poder mundial, desde donde produce conocimientos, para así proponer un sujeto que produce conocimientos con pretensiones de verdad, como diseño global, universal para todos en el mundo. El primer tipo de universalismo abstracto, ha sido cuestionado dentro de la propia cosmología y filosofía occidental. Pero el segundo sentido de universalismo abstracto, ha continuado hasta nuestros días, con el punto cero de las ciencias occidentales, aun entre los críticos del propio René Descartes, y es uno de los legados más perniciosos del cartesianismo”.

a una misma lógica de existencia. Es decir, tienen una homogeneidad básica que sustenta la consistencia y continuidad de sus relaciones, como en un organismo, o en una máquina, o en una entidad sistémica” (Quijano 2000a: 354). Asunto que no deja espacio y posibilidad a la diferencia y la singularidad, o que en su defecto la asume sin la comprensión debida, allí donde evidentemente “la diferencia sin inteligibilidad conduce a la inconmensurabilidad y, en última instancia, a la indiferencia” (Santos 2006a: 32).

La ciencia moderna y sus presupuestos totalizantes se reafirman como elementos centrales del guión e itinerario colonialista por el cual innumerables cosas se hicieron impronunciables, inimaginables, y en el que muy pocas cosas pueden pensarse por fuera de la totalidad y la universalidad, salvo como exterioridad constitutiva. Es este el horizonte determinista de la ciencia moderna, en el cual y desde distintas formaciones disciplinarias y áreas del conocimiento, se agencia la conformación del ‘sistema-mundo moderno/colonial’ con la excepcional intervención de sujetos “adelantados que elaboran códigos bajo principios generales” (Castro 2005a: 191), estableciendo, a su vez, verdades absolutas/universales, con el protagonismo de diversos científicos, para quienes su tarea se centra(ba) en hacer una ciencia universal del mundo, un saber infalible y definitivo, un universo de verdades; propósito cuya concreción sacrifica la diversidad epistemológica/existencial y cultural del mundo.

Esta suerte de ‘estructuración universal de la razón’, y privilegio de la ciencia como modo central y hegemónico del saber/conocer, es asistida por numerosas ‘destrucciones creadoras’ que suscitan grandes ‘epistemicidios’,⁸ producto de la defensa a ultranza de una visión científica del mundo que sacrifica otros modos de conocimiento, con el resultado de un desperdicio y destroz de mucha experiencia cognitiva humana. Toda una “‘epistemología de la ceguera’, una epistemología que excluye, ignora, elimina y condena a la no existencia epistémica todo lo que no es susceptible de incluirse dentro de los límites de un conocimiento que tiene como objeto conocer para dominar” (Santos 2006c: 32).

El fenómeno se instala en el conjunto de historias locales constituidas estratégicamente, histórica y paulatinamente en diseños globales (Mignolo 2003) que dan cuenta de

8 Ciertamente, “el genocidio que puntualizó tantas veces la expansión europea, fue también un epistemicidio: se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extrañas porque se basaban en prácticas sociales y en pueblos extraños. Pero el epistemicidio fue mucho más extenso que el genocidio porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro tiempo, para la expansión comunista [...] el nuevo paradigma considera el epistemicidio como uno de los grandes crímenes de la humanidad” (Santos 1998: 431).

la imposición universal de un particularismo, de un monoculturalismo con ribetes autoritarios y absolutistas, alimentados y preconizados por las ciencias sociales modernas, cuyas prácticas y construcciones discursivas inciden aún en la definición de la ciencia, los saberes predominantes y en la política imperial cognoscitiva, como parte de la historia canónica/hermética científica occidental y de su mirada sobre el mundo. En este contexto, las ciencias juegan un rol de singular importancia para la legitimación/naturalización y normalización del posicionamiento del saber occidental y de la inferiorización de otras formas de saber/conocer, así como del desconocimiento de la pluralidad epistemológica del mundo. Las ciencias son entonces amigas de la transformación, sin la respectiva comprensión del mundo a transformar, “reduciendo la comprensión del mundo a la comprensión occidental del mundo”; proceso agenciado paradójicamente en nombre de “proyectos civilizadores, libertadores o emancipadores” (Santos 2006a: 22).

En definitiva, la genealogía y consolidación de la ciencia social se instala en el contexto del mundo moderno, develando el espíritu y direccionalidad que le asiste como factor constitutivo de proyectos y procesos (neo)coloniales de organización, control, y disciplinamiento y modulación de la vida socio/económica y político/cultural. En este sentido,

[...] las ciencias sociales se convirtieron en una pieza fundamental para este proyecto de organización y control de la vida humana. El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno aditivo a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino constitutivo de los mismos. Era necesario crear una plataforma de observación científica sobre el mundo social que quería gobernar. Sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, de definir metas colectivas a largo y corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una 'identidad cultural' (Castro 2000b: 147).

Las ciencias sociales se comportan como dispositivos para la clausura, el eclipsamiento y la reducción de la multiplicidad y la diferencia, cuyos operadores son los modelos mayoritarios, las teorías generales y la reproducción/definición y búsqueda de leyes naturales/universales que explican los fenómenos, independientemente de dimensiones espacio/temporales.

Esta mirada reductora y simplificadora de la complejidad y multiplicidad, pero a su vez rectora de la política y práctica exclusivista en el campo del saber, determina

y concita perspectivas hermenéuticas que edifican una suerte de crítica y reacción a las totalidades y, por consiguiente, a los proyectos con pretensiones universalizantes. Desde tales horizontes se concretan y ofrecen significativos cuestionamientos a la epistemología eurocéntrica asumida como neutral, objetiva y universal, donde el tipo hegemónico de producción de conocimiento y de subjetividad, se guía por lo que Castro (2005a) ha denominado la *hybris* del punto cero; es decir, “una forma de conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado”.⁹ Equivale esto a la noción de “centrismo ocular” de Martin Jay (2003) utilizada por Javier Sanjines (2005), para dar cuenta de la primacía del perspectivismo cartesiano, de un ‘régimen óptico’ o de un modo visual particular de examinar la realidad en el pensamiento y conocimiento occidental; mirada que lógicamente minusvalora, excluye y desconoce otras voces, otros sujetos y otras epistémicas, producto de su racismo cultural y epistémico, pues en efecto, la ciencia moderna se comporta como etnocencia, en tanto está profunda y claramente marcada por convenciones particulares, técnicas de demarcación y valores propios.

Esta percepción catalogada como la crítica al euro(andro)(etno)centrismo epistemológico, aparte de identificar tensiones en los puntos de vista del mundo y de las estrategias políticas de aquellos que existen del lado del lugar, el no-capitalismo y el conocimiento local y la mirada crítica del mestizaje, desde la visceralidad,¹⁰ exalta el potencial político y epistemológico de estas asunciones, prácticas y visiones, justamente como respuestas no sólo al lugar de observación hegemónico, sino como expresión/constatación de “la existencia de regímenes escópicos alternativos que provienen de visualizaciones

9 Siguiendo a Castro (2005a, 2205b, 2007), “esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo”. Sin duda, como lo enfatiza el filósofo colombiano, esto equivale a la manifestación de una *mirada colonial sobre el mundo* propia de un modelo epistémico con anclaje en la modernidad occidental, desde donde el observador observa como dios en una plataforma inobservada de observación.

10 Para el caso de Bolivia, según el autor, la ‘visceralidad’ es la posición extrema de ese mirar la realidad con ‘los dos ojos’, promovida por los grupos indígenas durante la segunda mitad de la década de los setenta. Este planteamiento alude a cómo la realidad debe ser interpretada con ‘dos ojos’ y no solamente con el ojo racional que había impuesto tradicionalmente el sector mestizo-criollo en el poder. [...] Para Sanjines (2005: 10) se trata de un “punto de partida diferente que modifica la construcción ocular-céntrica —el ojo racional—”

marginales surgidas de sociedades periféricas que revierten la lógica de los centrismos oculares establecidos desde el poder”.¹¹ En suma, estos regímenes escópicos representan y encarnan la conflictualidad racial/epistémica/cultural propia de la complejidad, multiplicidad y heterogeneidad de nuestros espacios/tiempos.

Esta suerte de déficit en las visiones/prácticas totalizantes y universales inscritas en proyectos imperiales, y por consiguiente, en los fundamentos ‘fuertes’ de las ciencias sociales y en la crítica secular moderna/ilustrada, es la que permite hablar hoy de la imagen y la práctica del “erese una vez la totalidad y la unidad” (Sandoval 2004: 95); no obstante, la persistencia de las ciencias como manifestaciones de la producción de lo existente, la producción de lo no existente y la reproducción de categorías que insisten en gestionar la vida social.

Así las cosas, la interpretación del espíritu epocal se soporta bajo una perspectiva desencantada de la modernidad, en la cual se respira el ocaso de la metafísica o de la realidad ordenada racionalmente sobre el fundamento, lo que se explica por el hecho de que los metarrelatos o los ‘grandes cuentos’ que daban legitimidad a la marcha histórica de la humanidad por el camino emancipatorio, científico/técnico e ilustrado, han perdido vigencia histórica y, por tanto, valor y ‘eficacia’ para la orientación del presente/futuro y de nuestros contextos histórico/culturales. En palabras de Vattimo (1992: 17), “los ‘grandes relatos’, aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación ‘absoluta’ en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido credibilidad”. Esto es lo que en la gramática del pensador italiano se denomina el pensamiento ‘fuerte’, un pensamiento metafísico fundacional, unitario, omnicompreensivo y totalizante, que da cuenta del mundo y de la realidad, en tanto se deje ordenar racionalmente en contraposición al ‘pensamiento débil’ concebido como ‘postmetafísico’; es decir, un tipo de pensamiento que rechaza las categorías fuertes, las legitimaciones omnicompreensivas y el modelo de objetividad científica.

El universo representacional legado por la modernidad occidental enfrenta hoy sugerentemente una ‘cartografía de las singularidades’, “un mundo aditivo donde el total no está jamás hecho y que ‘crece allí y allá’, no gracias a la acción de un sujeto universal, sino a la contribución de singularidades esparcidas” que dan cuenta del tránsito “del principio totalizante a la proliferación de los dispositivos que constituyen otras tantas composiciones [...] dispositivos que no son sólo múltiples, sino también diferentes”

11 Apartes del seminario “Cultura visual y representaciones estéticas de la modernidad”, orientado por Javier Sanjinés C., Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos” Universidad Andina, Agosto 2006.

(Lazzarato 2006: 28, 30). Éstos postulan a su vez otras maneras de vivir, de (re)(de) construir nuevas formas y filosofías de vida, así como agenciamientos académicos e intelectuales, en momentos donde evidentemente y según el pintor colombiano Adolfo Albán (2006: 77), “más allá de la razón occidental hay un mundo de colores”.

En medio de estos procesos y demandas, no sólo por una justicia social sino ante todo por una ‘justicia cognitiva’, habría que reconocer cómo el monotopismo/monologismo del pensamiento moderno y de su promesa de realización universal, instauró paulatinamente la conquista del imaginario y, con ella, la aparente imposibilidad de pensar por fuera de las categorías clasificatorias y ordenadoras de la modernidad. De ahí que la “letrada servidumbre del poder” (Rama 1984: XIX), los pensadores e intelectuales —hegemónicos y domésticos— cómplices de la colonización, a quienes Césaire (2006: 27) llama “perros guardianes del colonialismo” y, en general, las ortodoxias/heterodoxias, fieles representantes de pensamientos vanguardistas occidentales que atraviesan el conjunto de las ciencias sociales y del ámbito institucional, muestran cómo precisamente, “el éxito del sistema mundo moderno/colonial consiste en hacer que sujetos socialmente ubicados en el lado oprimido de la diferencia colonial, piensen sistemáticamente como los que se encuentran en las posiciones dominantes” (Grosfoguel 2006a: 22), contribuyendo a la naturalización de sujetos y locaciones epistémicos y no epistémicos.

Desde esta práctica/manía y patología calificadora y clasificatoria —a modo de plan divino— se ordena y gobierna el mundo en dirección hacia un estadio de superioridad y madurez, al que podrán acceder los ‘pueblos sin historia’, mediante el prohijamiento del paradigma racional monocultural de Occidente, de sus ideologías y categorías subjetivadoras y de gobierno de la vida social —gobierno de sí y de los otros—. Es así como se explica la impronta colonial de las ciencias sociales o la “relación histórica entre el colonialismo y el imperialismo como sistemas internacionales de dominación y explotación, por un lado; y por otro, el uso de la ciencia social en la administración del imperio” (Stavenhagen 1971: 207). Aspectos que han sido en gran magnitud ignorados en los debates socioacadémicos. En esta relación se constata el primado del espíritu teleológico, etno y eurocéntrico del canon científico moderno, el cual manifiesta cierta direccionalidad de las culturas con arreglo a estadios y niveles de progreso, los que definen dicotomías estratégicas en el campo geo(bio)político y en el desenvolvimiento colonial de diversos campos del saber. Esto, a su vez, determina también una visión finalista y, en consecuencia, una meta a la cual inevitablemente deberán llegar los pueblos en su aspiración creciente de felicidad y perfectibilidad.

Ciertamente, el disciplinamiento del conocimiento, de la subjetividad y de las formaciones disciplinares, fue analizado por la Comisión Gulbenkian para la

reestructuración de las ciencias sociales, presidida por Immanuel Wallerstein (1996a), al explicitar no sólo la genealogía de la ciencia social en el contexto del mundo moderno, sino al evidenciar su impronta colonial/imperial, y con ello, develar el espíritu y direccionalidad que le asiste como factor constitutivo de proyectos y procesos (neo)coloniales de organización, control, disciplinamiento y modulación de la vida socio/económica y político/cultural.¹²

En la analítica de la comisión Gulbenkian se aprecia tanto la edificación histórica de luchas epistémicas y disciplinarias como las batallas por el control del conocimiento sobre la naturaleza y el mundo socio/cultural. Así, es claro como la ciencia social, en tanto empresa del mundo moderno, se remonta a los intentos desde el siglo XVI, por desarrollar conocimiento secular y sistemático sobre la realidad, claro está con anclaje en la validación empírica. Esta premisa es adoptada y sacralizada como científica y, por tanto, en calidad de conocimiento cierto; versión que hace triunfante, en el siglo XIX, la ciencia natural, en evidente oposición a la filosofía. Tales posturas se acompañan del planteo cartesiano que supone la diferenciación dicotómica entre naturaleza/humano, materia/mente y mundo físico/mundo social-espiritual; categorías sobre las que se edifica la división de los modos de conocer y se construye la ciencia en tanto “búsqueda de leyes naturales universales que se mantenían en todo tiempo y espacio” (Wallerstein 1996a: 5). De tal suerte se instala la lucha epistemológica por lo que podría concebirse como conocimiento legítimo y, por tanto, científico; tensión que es acompañada con la disciplinarización y profesionalización cognoscitiva con sus consecuentes y herméticas estructuras institucionales y su promesa por ser intelectualmente productivas.

En especial, se destaca el cuestionamiento de las tres líneas divisorias por las cuales se estructuraron las ciencias sociales. Léase la línea de estudio entre el mundo moderno/civilizado y el mundo no moderno; la línea entre el pasado y el presente y,

12 El informe Gulbenkian, al instalar una mirada crítica y develadora alrededor de las ciencias sociales, también constituye una exhortación a su apertura y reestructuración, lo cual ha servido como referente para dar cuenta de 'nuevas' formas de ver, concebir y analizar los mundos; labor materializada en diversos balances, estudios y radiografías que muestran tales transformaciones. Nos referimos a los siguientes estudios y documentos: Restrepo y Rojas (2010), Walsh (2009, 2005), Castro (2005a, 2000a), Mignolo y Cairo (2008), Mignolo (2007, 2002), Castro y Grosfoguel (2007), Wallerstein (1996a, 1999), Lander (2000), Castro, Guardiola y Millán (1999), Walsh, Freya y Castro (2002), Castro y Mendieta (1998), Gonzales (1996). Entre un ya numeroso compendio de reflexiones tejido alrededor de perspectivas de gran valor académico e interpretativo, que dan cuenta de la constitución y consolidación de las ciencias sociales, mostrando la alteración de los modelos y modos analíticos, así como de la apertura de las ciencias, el desvanecimiento de las fronteras disciplinarias, las lecturas en reversa, el requerido indisciplinaamiento y, en general, la existencia y emergencia del pluralismo cognoscitivo y epistémico.

en el marco de las ciencias sociales, el acento en las líneas que establecen el estudio del Estado (ciencia política), el mercado (economía) y la sociedad (sociología), en tanto esferas separadas y autónomas. Tales líneas y fronteras son fuertemente cuestionadas con posterioridad a la segunda guerra mundial, llegando a pensar y sentir su desvanecimiento o, en su defecto, su alta porosidad, lo cual pone en entredicho las estructuras y prácticas disciplinarias, así como las categorías que capturan la vida social.

En estos términos, el informe hace un llamado por una ciencia social más multi-intercultural, ello en respuesta a la multiplicidad de actores y productores del conocimiento como a la pluralidad de epistemes y modos de significar y proporcionar sentido al mundo. De ahí que al poner en tensión el primado del conocimiento occidental como excepcionalidad y su falso universalismo, producto de la conformación colonial del mundo y de su excluyente parroquialismo, para los autores del informe y para nosotros hoy es claro cómo “en lugar de demostrar lo que la ciencia ha perdido al excluir gran parte de la experiencia humana, deberíamos pasar a demostrar lo que gana nuestra comprensión de los procesos sociales cuando incluimos segmentos cada vez mayores de las experiencias históricas del mundo” (Wallerstein 1996a: 95). Sobre estos tópicos y horizontes analítico/hermenéuticos se instala nuestra reflexión acerca de la diferencia económico/cultural, en contraste con el diseño de una política y práctica hegemónica cognoscitiva, en la que igualmente la economía se ubica en el teatro de las ciencias modernas e imperiales, desde donde se concibe como disciplina y práctica totalizante, universal y, por tanto, “totalitaria” (Negri y Hart 2004: 184), ya que ha desconocido e invisibilizado otras expresiones económicas singulares o, en caso extremo, las ha reducido a manifestaciones del mismo mapa; asunto que también ha limitado el escenario analítico y etnográfico.

Pese a los elementos señalados insistentemente, no obstante la aparente despotenciación de las ideologías y pilares culturales del sistema-mundo moderno como son el racismo y universalismo,¹³ al igual que las categorías centrales

13 Como lo han manifestado diversos autores, el racismo sirvió —sirve aún— para legitimar/naturalizar la inferioridad de los colonizados o de los grupos subalternos, e igualmente, el universalismo sirvió —sirve todavía— para legitimar/naturalizar la superioridad de los colonizadores o de los grupos hegemónicos. Evidentemente, “el racismo y el universalismo se consolidaron, por lo menos hasta la primera mitad del siglo XX, como la ‘geocultura’ dominante del sistema-mundo moderno. El racismo es la herencia de lo que Dussel llamase la ‘primera modernidad’, la hispano-católica, mientras que el universalismo es herencia de la ‘segunda modernidad’, la de la ilustración dieciochesca y su prolongación en el positivismo decimonónico. Ambas ideologías crearon un ambiente ‘representacional’ —es decir, una ‘cultura’— la movilización inusitada de fuerza de trabajo y recursos financieros, de campañas militares y descubrimiento científicos, de programas educativos y reformas jurídicas, en fin, de todo ese conjunto de políticas fáusticas de control social, jamás antes supuesto, que

de la modernidad y de las ciencias sociales, hoy continuamos en cierta forma atrapados por las prácticas y el lenguaje de la ciencia social del siglo XIX, lo cual puede apreciarse en la configuración, institucionalización y desenvolvimiento de las ciencias, las disciplinas, la enseñanza y la investigación, como en las actuaciones de sus científicos militantes. En efecto, varios de los proyectos, imaginarios y estrategias que Occidente instala en el concierto de la geopolítica mundial, se convierten en evangelios y dispositivos de sujeción/subjetivación, con los cuales se concreta la clasificación social y se transforman las culturas singulares y complejas, bien en 'clones de los racionales occidentales', o en 'calcos defectuosos' o 'ecos diferidos y deficientes'.

Ciertamente, en este horizonte es clara la presencia de "lo que en la estela de Ortega y Gasset (1987: 39) se designó como *pensamiento ortopédico*: el constreñimiento y empobrecimiento causado por la reducción de los problemas a marcos analíticos conceptuales que le son extraños" (Santos 2010: 54). Asimismo, se moviliza activamente la razón indolente/perezosa y el pensamiento abismal, lo cual, según este mismo autor, consolida una perspectiva constitutiva del fascismo epistemológico de nuestros tiempos. Empero, esta práctica ha sido puesta en tensión hace varias décadas, justamente en escenarios organizacionales de movilización social y, en especial, en numerosos esfuerzos por activar a los movimientos y organizaciones sociales como productores de conocimiento; es decir, como comunidades de pensamiento. Tales expresiones encierran en sí mismas una gran potencialidad epistémica y existencial, a la vez que prometen, desde locaciones, sujetos y proyectos diversos, la construcción de alternativas de vida y de presente/futuro; asuntos que en sí mismos representan propuestas y prácticas que dan cuenta de críticas e inflexiones contrapuestas al fascismo epistemológico e inscritas de alguna manera en la 'epistemología del sur', vista como forma de resistencia que reconoce la imposibilidad de una justicia social sin la práctica de una justicia cognitiva. Se trata de observar, desde esta atalaya analítica, la movilización de un "pensamiento posabismal como un aprendizaje desde el Sur. Esto confronta la monocultura de la ciencia moderna con la ecología de los saberes [...] basada en el reconocimiento de una pluralidad de conocimientos

conocemos como el 'proyecto de la modernidad'"(Castro 2000b: 104). Es así como el racismo y el universalismo no son extraños compañeros de cama, por cuanto "el racismo consiste en la justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas. Lo que entendemos por racismo es un conjunto de enunciados ideológicos combinado con un conjunto de prácticas continuadas cuya consecuencia ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo. El racismo ha sido pues, un pilar del capitalismo histórico. El universalismo es una epistemología. Es un conjunto de creencias acerca de lo que se puede conocer y cómo se puede conocer. Es una fe tanto como una epistemología" (Wallerstein [1983] 1998: 68, 71).

heterogéneos (uno de ellos es la ciencia moderna) y en las interconexiones continuas y dinámicas entre ellos sin comprometer su autonomía” (Santos 2010: 32).

Sin duda que este nuevo desafío nos deja ver la potencialidad analítica de las prácticas intelectuales y con ellas el valor de la multiplicidad de sujetos y locaciones epistémicos propios de la heterogeneidad socio/cultural de nuestros espacios/tiempos. En nuestro caso, el Sur Global, y, en especial, América Latina, se verifican como un amplio campo o espectro heterogéneo de prácticas intelectuales que involucran movimientos sociales, prácticas sociales específicas y creadores de diversas artes. De ahí que buena parte de tales prácticas en Latinoamérica se desarrollen por fuera, más allá, adentro o afuera del ámbito convencional académico (actores sociales extraacadémicos); es decir, se encuentran instaladas en el pensamiento de las prácticas de vida y en las formas de experimentación creativa que dan cuenta de nuevos escenarios y nuevas interlocuciones.¹⁴

Esta suerte de apuesta por saber qué nos falta para poder captar la inagotable diversidad del mundo, moviliza su potencialidad en un campo heterogéneo de prácticas académicas e intelectuales que asume la diferencia como principio de inteligibilidad, práctica vital, fuente de esperanza y posibilidad de interpelaciones e investimentos al *statu quo* epistemológico; claro, sin desconocer sus límites, problemas y paradojas. No obstante, como ya se ha sugerido en planteamientos acerca de la descolonización de Occidente, las fuerzas políticas adecuadas para tal proyecto son “muy distintas de las que han promovido concepciones ortopédicas e indolentes de la emancipación social. Serán ciertamente organizaciones doctamente ignorantes, políticamente ecológicas y decididamente apostadoras de las potencialidades emancipadoras de lo cotidiano, en cuanto *actio in proximis*. Por ahora, no es posible definir las porque hasta su definición ha de comenzar por un proceso [...] un proceso ya en curso, aunque de modo incipiente. Captarlas constituye, pues, un ejercicio de la sociología de las emergencias” (Santos 2010: 82) y en general de la epistemología del Sur.

14 Un mapeo general y absolutamente insuficiente sobre estas prácticas intelectuales en nuestro Sur global nos muestra, entre otras, las siguientes: movimientos sociales y agenciamientos socio/culturales, conocimientos locales y tradición oral, así como prácticas y creaciones artísticas diversas. De igual modo, se suman vertientes y trayectorias intelectuales afro, afrodiáspóricas e indígenas como trabajos sobre corporalidad, pensamiento y tejido comunitario, educación popular, humor gráfico, cine y cineastas, ‘saberes de la mano’, artesanía de las prácticas o prácticas en movimiento, a los cuales se agregan el interaccionismo conversacional, la ritualidad, magicalización y espiritualidad, y, entre otras, las nuevas/viejas ‘maneras de la razón’ y la vasta y dinámica diversidad de prácticas situadas en los márgenes de la ‘ciudad letrada’ o en su defecto, distantes del pensamiento alfabético/crítico.

Occidente y la modernidad como plataforma política y política de la totalidad/universalidad. ¿Un panóptico?

La modernidad, más que una condición temporal es ante todo una categoría filosófica e imaginario y proyecto socio/cultural que preconiza una visión general del mundo.¹⁵ Constituye también un evangelio bajo el cual históricamente —conforme lo ha demostrado Arturo Escobar (1996: 13) desde el desarrollo como corolario moderno—, se ha pretendido “la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados del llamado Primer Mundo”. Tal proyecto ha condicionado y obstaculizado los procesos de búsqueda por fuera de los paradigmas, tradiciones, disciplinas y áreas del conocimiento moderno, los que ya en nuestros espacios/tiempos se dirigen a concretar su carácter pre/moderno, o en su defecto, asisten a su reactualización; es decir, a la modernización de una tradición.

Empero, la centralidad de la modernidad se evidencia en el debate contemporáneo, donde el fenómeno globalizador supone y evidencia la ‘profundización y universalización de la modernidad’; es decir, una intensificación y exacerbación de los principios, prácticas y asunciones de la modernidad, esta vez llevada a cabo en la totalidad de los paisajes, espacios, escenarios e intersticios, premisa que moviliza el análisis de cara a las transformaciones de nuestros tiempos y en el plano de reivindicar la diferencia como horizonte de posibilidad.

Esencializar y/o desesencializar la modernidad parece ser una de las tareas ante este fenómeno. Una perspectiva que también constituye el tejido del imaginario político y teórico epocal sobre el cual se debaten las agencias, agendas, apuestas y esperanzas inscritas en la multiplicidad y, por ende, en la singularidad. Digamos entonces que la existencia y movilización por parte del pensamiento crítico contemporáneo se inscribe en un importante cuestionamiento a la modernidad como época, proyecto, imaginario y actitud ligada a procesos de expansión y dominación europea, horizonte desde donde, y en ejercicio de la ‘geografía de la imaginación’, se produce y se requiere de un referente exterior; es decir, de una alteridad, de una diferencia: el no occidental, el no moderno, el pre-moderno.¹⁶ Empero, en estos procesos donde tales referentes son necesarios en

15 Esta perspectiva podría inscribirse en la denominada Europa hiperreal referida a Europa como principio de inteligibilidad y prescripción, bajo cierta imagen de Europa que opera a modo de referente ordenador de europeos y no europeos. Así, “Europa es tratada en términos hiperreales, puesto que se refieren a ciertas figuras de la imaginación cuyos referentes geográficos son hasta cierto punto indeterminados. En tanto que figuras imaginarias, están, desde luego, sujetas a debate” (Chakrabarty [2000] 2008: 57, 58).

16 Como lo ha señalado Trouillot (2002: 220), la ‘geografía de la imaginación’ tiene que ver con el énfasis en el espacio, apelación relacionada con el requerimiento de dos espacios complementarios,

tanto posibilidad para la existencia/afirmación de Occidente y de lo moderno, es más lo cancelado que lo producido, ya que al ser producción, la modernidad es también, y ante todo, obliteración, subsunción y negación.

En medio del profuso debate sobre este tópico, tal como ya se ha sugerido,

[...] modernidad es un término turbio perteneciente a la familia de palabras que podemos etiquetar como ‘universales noratlánticos’. Con esto quiero decir, palabras heredadas de lo que ahora llamamos Occidente —que prefiero llamar Atlántico Norte, y no sólo por una precisión geográfica— que proyectan la experiencia del Atlántico Norte a una escala universal, escala que ellas mismas han ayudado a crear. Los universales noratlánticos son particulares que han adquirido un grado de universalidad, son pedazos de la historia de la humanidad convertidos en estándares históricos (Trouillot 2002: 220).

Con esta asunción, a modo de constructo paradigmático, la modernidad es transcultural y, en tanto principio universal resulta altamente prescriptivo y moralizante, en la medida que sugiere el estado correcto de las cosas así como de su deber ser.

Con todo esto, nuestro ejercicio no desestima otras y sugerentes interpretaciones sobre el fenómeno, las cuales pretenden complejizar e intensificar el análisis por cuanto exhortan a ver la modernidad no como una especificidad, una sustancia, unos contenidos y una caracterización. Dicha óptica ha suscitado una suerte de ‘gran embrollo de la modernidad’, de la cual se “derivan no pocas de sus ambigüedades y seducciones avivando, de cuando en vez, interminables debates sobre qué es y qué no es la modernidad, sobre si no se es todavía moderno, no suficientemente, de otra manera o, incluso, si no se ha llegado a ser” (Restrepo 2010: 6). Ciertamente, siguiendo a este antropólogo colombiano, fiel al legado de Mitchell (2000), Chakrabarty ([2000] 2008), Trouillot (2002), entre otros, un abordaje menos sustancialista y definicional y más eventualizante de la modernidad, lo que señala es una forma de tratamiento realizado bajo la historización y etnografización radical de los discursos y las prácticas articuladas en lugares y por sujetos concretos en nombre de lo que se supone es la modernidad. No obstante, parte

basados el uno en el otro y concebidos como inseparables: el aquí y el allá. A su vez, la ‘geografía de la administración’ se ocupa de la configuración, diseño e implementación de procedimientos e instituciones de control del interior y del exterior, o de la forma como se reorganiza y dispone del espacio en la perspectiva político-económica.

de nuestras apreciaciones tienen que ver no sólo con la modernidad y su discurso ontologizador y como tecnología de gobierno de sí y de los otros, sino también como experiencia desplegada/articulada a lugares y sujetos específicos, lo que deviene en modernidades de rasgos diferenciales y de modernidades singulares, propias también del amplio mapa de la multiplicidad socio/cultural.

A partir de esta advertencia podríamos afirmar que la modernidad como fenómeno social ha sido conceptualizada de diversas maneras y desde atalayas analíticas distintas. Sin embargo, y con el ánimo de reflexionar alrededor de sí el fenómeno cubre la totalidad del mundo, sí efectivamente está en todas partes y para siempre, sí hay un afuera como pureza ontológica, o por el contrario, en la exterioridad hay ontologías distintas, haremos referencia a algunas importantes posturas sobre tal tópico, para propositivamente hacer hincapié en políticas/prácticas y horizontes de posibilidad con anclaje en la diferencia.

En medio de estas consideraciones es preciso indicar cómo una postura sin mucha centralidad en las ciencias sociales, debido acaso al imperio y 'naturalización de la modernidad desde siempre, para siempre y en todas partes', alude al análisis de Bruno Latour, quien conclusivamente afirma que "nadie jamás ha sido moderno. La modernidad nunca ha comenzado. Nunca ha habido un mundo moderno". Para este autor francés,

[...] no estamos ingresando a una nueva época; por el contrario, ya no tenemos que continuar la huida hacia delante de los pos-posmodernistas; ya no estamos obligados a aferrarnos a la vanguardia de la vanguardia; ya no buscamos ser cada vez más astutos, cada vez más críticos, cada vez más hundidos en la 'edad de la sospecha'. No, en lugar de ello descubrimos que nunca hemos terminado por entrar en la era moderna. De allí la insinuación de ridiculidad que siempre acompaña a los pensadores posmodernos; ¡alegan venir después de una época que ni siquiera ha comenzado! (Latour 1993: 47).

Lo que existe en la realidad socio/cultural son mezclas impuras, expresadas en el predominio del trabajo de la proliferación en desmedro de la purificación y las asepsias preconizadas por la modernidad a través de zonas ontológicas y la dicotomía entre humano y no humano. En congruencia con esta premisa, Latour plantea que lo "moderno oculta dos tipos bastante diferentes de prácticas: por un lado, la creación constante por vía de la traslación" de nuevos híbridos de naturaleza y cultura; y por el otro, un proceso de 'purificación' que separa dos zonas ontológicas, las humanas y las no humanas. A pesar de contravenir y atacar tanto a los antimodernos como a los modernos y a los posmodernos, Latour cree que todos éstos conciben a la

modernidad como su común denominador y, por tanto, son derivaciones de dicha categoría. Así, los antimodernos asumidos como enemigos y los posmodernos como falsos enemigos de la modernidad, comparten la modernidad como su plataforma de reafirmación o contraposición. Sin embargo, “todos nosotros, nunca cesamos de ser ‘amodernos’, no existen las ‘culturas’, tal como no existen las ‘naturalezas’, sólo existen las ‘naturalezas-culturas’” (Latour 1993: 90, 103).

De otra parte, y dentro de la corriente mayoritaria que asume la modernidad como ‘gran narrativa’, excepcionalidad, ‘mito organizador’ y plataforma política y política de la totalidad/universalidad, son claras las profusas definiciones y caracterizaciones, destacando en ellas la insistencia por “desarrollar las ciencias objetivas, los fundamentos universales de la moral y el derecho, el arte autónomo, de acuerdo con su lógica”, así como el “esfuerzo por liberar de sus formas esotéricas las particularidades cognitivas de cada uno de sus dominios, con la finalidad de utilizarlos para la praxis, esto es, para ordenar racionalmente las condiciones sociales de vida” (Habermas 1991: 24). En medio de este espíritu, y para efectos de nuestra particular reflexión, partiremos de ciertas apreciaciones que sobre el particular hacen algunos autores, entendiendo claro está, la modernidad como proyecto y analítica siempre necesaria, pero asimismo, siempre insuficiente.

Para el escritor colombiano Fernando Cruz Kronfly la modernidad es una categoría compleja y transicional que implica una ruptura y un cambio de época que, a su vez, instaura un espíritu, una conciencia y un proyecto civilizatorio, es decir, “un nuevo modo de ocurrir la economía, de pensar y diseñar el poder y el Estado, de pensar racionalmente el mundo, un nuevo sujeto gobernado por el principio de individuación y armado con un método racional, la secularización del pensamiento y la cultura, el desarrollo del pensar científico y el predominio de la técnica, etc” (Cruz 1998: 11). Si bien, en principio se reconoce a la modernidad como una manifestación enteramente de Europa occidental, para este autor,

[...] la modernidad es un proceso global, de naturaleza económica (el nacimiento y desarrollo del capitalismo y la consolidación progresiva del principio de individuación, capaz de fundar un nuevo tipo de mentalidad colectiva no holística sino individualista), de naturaleza filosófica (Descartes y el racionalismo), de naturaleza científica (Galileo, Copernico, Bruno), fundadores del heliocentrismo y de la posibilidad de matematizar el ‘cielo’ y romper con las viejas tradiciones geocentristas); de naturaleza política (Maquiavelo y la autonomización de lo político respecto de lo sacro así como comienzo de la formación de los estados nacionales); de

naturaleza incluso artística (comienzo de la perspectiva en la plástica con Rafael y Leonardo y la fundación de un nuevo género literario como la novela), precisamente a partir del principio de la individuación como un nuevo elemento de la mentalidad colectiva (Cruz 1994: 5).

Como puede inferirse, esta suerte de modernolatría o de lectura grandilocuente postula una ruptura soportada en una suerte de desmagicalización de un pasado mítico y oscuro, cuya liberación se afianza en el triunfo e imperio de la razón, la cual monopoliza e instituye un horizonte de presente/futuro, soportado en la conciencia moderna, su modelo civilizatorio, su racionalidad, subjetividad y, por consiguiente, su direccionalidad. La modernidad se convierte así en un proyecto con teleología propia, en donde “el espectáculo de la razón se hizo legítimo y tuvo en la filosofía su lugar privilegiado y en la Ilustración su proyecto político concreto, ligado a la ideología del progreso y de la historia, que dizque perfeccionaban a la humanidad” (Cruz 1995: 8).

Asimismo, la modernidad se asume como un fenómeno europeo, cuyas características pueden explicarse desde varias dimensiones a saber:

[...] *históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados; el siglo XVII de la Europa del norte, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. Estos procesos cristalizaron al final del siglo XVIII y se consolidaron con la Revolución Industrial. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la *reflexividad*, la *descontextualización* de la vida social del contexto local y el *distanciamiento espacio/tiempo*, dado que relaciones entre “ausentes otros” devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens 1990). *Culturalmente*, la modernidad es caracterizada en términos de la creciente apropiación de las hasta entonces dadas por sentadas competencias culturales, por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado —lo que Habermas (1987) describe como una reciente racionalización del mundo-vida—. *Filosóficamente*, la modernidad implica la emergencia de la noción de “hombre” como fundamento de todo conocimiento del mundo, separado de lo natural y lo divino (Foucault 1973, Heidegger 1977). La modernidad es vista también en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia que encuentra en la verdad

lógica el fundamento para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles y controlables (Escobar 2005a: 25-26).

A partir de estas apreciaciones que integran un cúmulo de consideraciones acerca del fenómeno, y desde diversas atalayas y perspectivas disciplinarias, es claro cómo la modernidad tiene una precisa locación en el horizonte intra-moderno/eurocentrado, a la vez que comporta un proyecto claramente definido y un sujeto universal proclive a los planes expansionistas propios de su geocultura y su geopolítica. Con esta aspiración es como se entiende el carácter totalizador del proyecto, el que a manera de narrativa maestra postula el ‘carácter universal de la experiencia europea’ o de una experiencia concreta/localizada.¹⁷ En verdad, “al construirse la noción de la universalidad de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente” (Lander 2000: 16-17).

En esta configuración histórica de los universales; es decir, desde la Modernidad eurocentrada como plataforma y, a la vez, como panóptico, se la reconoce como ‘dispositivo’ para la organización socio/económica y político/cultural de los mundos, y como principio naturalizador de las denominadas “regiones ontológicas de la realidad histórico-social” y de la “organización colonial del mundo” (Lander 2000: 23, 29). Estamos ante una ‘utopía-programa’, un proyecto con una imagen de futuro para la pluralidad de mundos, que a su vez es un proyecto moral, un deber ser edificado bajo un proceso de exclusiones, negaciones y funcionalizaciones, que contribuirán a la consolidación del sistema capitalista y al modo de vida liberal, presentado como eslabón superior, final e inevitable del proceso de evolución humana.

Como puede observarse la naturaleza y el funcionamiento de la empresa moderna e imperial es un proyecto asociado a la geografía de la razón y, por consiguiente, al color de la misma. Así la razón, la subjetividad, la existencia y el conocimiento

17 No obstante, también es preciso advertir como la postura de la modernidad eurocentrada, al reconocer a Europa como el lugar de la excepcionalidad, podría estar desconociendo a Europa y a la modernidad como procesos de articulación e interacción (siempre en relaciones de poder) en los que muchos elementos producidos en las periferias fueron llevados e incorporados a Europa. Esta suerte de historicismo y a la vez de lectura grandilocuente de la modernidad, presenta a tal proyecto como un asunto monolítico y sin fisuras, lo que señala una direccionalidad y una estructura temporal de la afirmación: primero en occidente, luego en otros sitios, relegando a otras culturas a “una sala de espera imaginaria de la historia. Al proceder de esa manera, la historia misma se convierte en una versión de tal sala de espera. Estamos todos en camino hacia la misma meta, aunque unos llegarán antes que otros. Eso es lo que era la conciencia histórica: la recomendación a los colonizados de que esperasen. Esta espera fue la realización del ‘todavía no’ del historicismo” (Chakrabarty ([2000] 2008: 33-35).

tienen un color, al igual que una localización vinculada al poder imperial (neo) colonial. Todos los otros colores de piel son asumidos como inferiores o, en su defecto, considerados degenerativos del blanco europeo, jerarquización racial que no sólo da cuenta de la geografía y la cultura, pues igualmente define una impronta epistémica, en la cual una suerte de pigmentocracia impera y define el orden racional de los sujetos. Así la racionalidad y el arquetipo de sociedad preconizada es moderna por excelencia, premisa afirmada en la negación de otros tipos de humanidad a través de la imposición de ciertos universalismos. Proceso este facilitado por la erótica y el poder de seducción de la europeización cultural o, en otros casos, resultado triunfal del colonialismo interno o doméstico, ya funcional a los propósitos del universalismo y del racismo de la matriz imperial/colonial/moderna.

La modernidad se asume como calle de dirección única, teleología que impone patrones de modelamiento y disciplinamiento socio/cultural, epistémico e histórico. Fenómeno en el cual Europa se postula como el centro, y cuya ontología se resuelve entre el ser (la luz, la civilidad, el blanco, lo europeo) y el no ser (ignorante, bárbaro, negro-indio, no europeo), en una clara determinación de regiones o tópicos ontológicos que definen la conformación colonial del mundo y las políticas y prácticas de otrificación. En tal perspectiva, ciertas clasificaciones se presentan como parte del paisaje natural, naturalizando a su vez la imagen que Europa tiene de sí misma en tanto ente superior que mira al resto del mundo como marginal e inferior, bajo “una situación peligrosa que destruiría –destruyó – la diversidad y el “movimiento libre del espíritu” (Eze 2001: 251). Se trata de una racionalidad racista, violenta y coercitiva sobre la cual se configura la sociedad moderna y los saberes sociales que aún nos habitan desde su autoritarismo.

Esta es la direccionalidad y orientación que le asiste a la ‘civilización moderna’, la que a su vez establece el trazado del mapa geopolítico global, cuya cartografía señala la hegemonía de una articulación a formas de dominio imperial (neo)colonial, que instalan una especie de ‘naturalización de las relaciones sociales y del poder’, donde la denominada ‘sociedad liberal de mercado’, logo/grafó/andro/eurocéntrica, constituye una ‘tendencia natural’ del desenvolvimiento histórico y la forma más ‘avanzada’ y ‘normal’ de la existencia humana. Este horizonte da cuenta igualmente de construcciones discursivas que determinan la constitución de realidades; es decir, discursos con efectos de verdad, desde donde se materializan dispositivos para el control, la normalización, la intervención y conquista de los paisajes biofísicos y culturales, especialmente en escenarios extraoccidentales.

La modernidad podría entonces calificarse como plataforma de observación y organización ontológica y política de los mundos, algo equivalente al

panóptico foucaultiano, en el que un conjunto de *ilustrados* ejercen vigilancia y determinación sobre los movimientos de aquellas ‘rarezas culturales’ codificadas y controladas por las distintas máquinas y aparatos de captura modernas. En tal sentido, la figura del panóptico formulada y bautizada por Bentham, y postulada por Foucault en sus análisis, según el primero representa una figura arquitectónica o una tecnología específica del poder destinada a solucionar problemas de vigilancia.

No obstante, no se trata de “una simple figura arquitectónica, sino un dispositivo disciplinario o un observatorio de la multiplicidad humana” (Foucault 1984: 175). Para este autor, Bentham “plantea el problema de la visibilidad, pero pensando en una visibilidad totalmente organizada alrededor de una mirada dominadora y vigilante. Hace funcionar el proyecto de una visibilidad universal, que actuaría en provecho de un poder riguroso y meticulado”, una suerte de poder onmicontemplativo de encauzamiento de la conducta y “procedimiento óptico en el que la mirada es determinante en tanto produce el efecto de la interiorización —vigilarse a sí mismo—, asegurando una vigilancia global e individualizante al mismo tiempo” (Foucault 1980: 2,4).

Desde este conjunto de técnicas e instituciones que se atribuyen como tarea medir, controlar y corregir a los anormales, de marcarlos y modificarlos, es desde donde aún hoy se tiene la sensación de estar ante un mundo demoníaco del que nadie escapa, ni los que son observados ni los que observan, impidiendo la posibilidad de pensar, identificar y transitar por otras superficies, espacios y proyectos analítico/hermenéuticos y de existencia/re(ex)sistencia,¹⁸ o de prácticas y visiones de

18 Para el pintor colombiano Adolfo Alban Achinte (2007: 23), la *re(ex)sistencia* se asume como “las formas de re-elaborar la vida auto-reconociéndose como sujetos de la historia, que es interpelada en su horizonte de colegialidad como lado oscuro de la modernidad occidental y reafirmando lo propio sin que esto genere extrañeza; revalorando lo que nos pertenece desde una perspectiva crítica frente a todo aquello que ha propiciado la renuncia y el auto-desconocimiento”. La categoría igualmente está referida a “la necesidad de analizar desde otra óptica los procesos de emancipación y lucha de los pueblos afro a partir del momento en que fueron esclavizados y traídos a América hasta nuestros días. El argumento es que se puede pensar que los y las esclavizados no solamente resistieron enfrentándose al sistema esclavista hacendatario y minero como formas de explotación para contener su poder, sino que fueron configurando una forma de existir particular, con un proyecto de vida y sociedad. Los negros lucharon por la libertad y en esa lucha desarrollaron formas de existir; es decir, de estar en el mundo en condición de sujetos, y no solamente resistir en condición de esclavizados, libertos o cimarrones. En este sentido, hay una diferencia sustancial en la mirada para poder darle un valor diferente a las luchas y levantamientos de los negros, pero también a sus procesos de configuración de sociedades. La re-existencia implica entonces vivir en condiciones ‘otras’, es decir en procesos de adaptación a un medio hostil en diversos sentidos y a

diferencia. Así, la persistencia de proyectos y “máquinas de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta” (Foucault 1984: 178) o de estructuras panópticas que hacen posible la construcción de subjetividad y la intervención/experimentación permanente, dan cuenta de la modalidad panóptica del poder moderno y de todos sus corolarios, en concreción de toda una utopía/programa.

Cómo ya hemos hecho notar, contrariamente a tales pretensiones universales, y a la luz de la pluralidad de formas de vida, cosmovisiones, epistemes y, en general, de formas de concebir el mundo y de proporcionarle sentido, el vaticinio y los presupuestos del proyecto moderno eurocéntrico ha terminado por indicar y evidenciar que, por ejemplo, la ilustración ha terminado por encegucen (a ilustrados y no ilustrados), también por convertirse en uno de los grandes totalitarismos, en tanto universal abstracto, cuya exclusión y discriminación, expresados en su racismo epistémico y existencial, no deja ver cómo las partes no se supeditan al todo y cómo la Modernidad, al reprimir la pluralidad, instala en sí misma su propio desencanto, configurado a partir de la verificación de que es “ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes” (Vattimo 1990: 76). En este contexto, es claro ver cómo siempre y en especial nuestros espacios/tiempos, enfrentan una “explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo o una pluralización intensa, haciendo del ambiente y del mundo, un chance de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano” (Vattimo 1990: 79).

Realicemos pues, una aproximación/revisión crítica sobre distintas y representativas analíticas que en torno a la modernidad, en general, y en contextos latinoamericanos específicos, se mueven mayoritariamente bajo la pretensión de la universalización y naturalización, soslayando la multiplicidad de 'topografías diferentes de la modernidad', sus inflexiones y acentos, lógicamente ancladas en la diferencia. Nuestro interrogante medular alude entonces a determinar si ¿existe un afuera de la modernidad y del imperio donde la multiplicidad de dinámicas socioeconómicas y político/culturales soportadas en la diferencia, configuran otras superficies y espacios de lucha y existencia, además de otras expresiones singulares irreductibles y contraconductuales?¹⁹

un poder colonial que intentaba a toda costa reducirlos y mantenerlos en su condición de 'cosas' y/o mercancías. En la construcción de las subjetividades negras es donde se construyó la categoría de re-existencia; es decir, la reelaboración de la vida en condiciones adversas intentando la superación de esas condiciones para ocupar un lugar de dignidad en la sociedad lo que también ubica la *re-existencia* en el presente de nuestras sociedades racializadas y discriminadoras. Una posibilidad de escritura de esta categoría podría ser la palabra *re-xistencia* en la cual se funde la re-elaboración y la existencia, evitando la separación entre una y Otra”.

19 Esta última expresión tiene como sustrato el aporte analítico proporcionado por Mauricio Lazzarato (2006), alrededor de la filosofía y política de la diferencia y la multiplicidad, en la

Globalización como naturalización, ‘profundización, radicalización y universalización de la modernidad’. ¿De paradigma a paralogma?

¿Qué es lo que cambia drásticamente en el nuevo contexto y en el clima cultural de nuestros espacios/tiempos, cuando según muchos analistas, es (im)posible pensar proyectos/prácticas más allá del mundo moderno y de su profundización contemporánea? El interrogante resuelto desde múltiples ángulos analíticos, ha permitido el posicionamiento de expresiones en las que si bien existen nuevos elementos caracteriales del complejo socio/cultural, lo que nos asiste no es sino el ahondamiento/perfeccionamiento/atemperamiento de las premisas y formas de desenvolvimiento de la Modernidad; situación que permite a la vez mostrar cómo muchas latitudes y sociedades ‘no logran estar a la altura de’, ni ‘listos para’, propio de su insularidad socio/cultural, política y epistémica, y lo que deben agilizar entonces son las políticas y los medios para acercarse al paraíso moderno, paulatinamente convertido en un infierno contemporáneo.

En efecto, se trata de un nuevo historicismo imperial que excluye los procesos heterogéneos de luchas entre modelos alternativos de organización socio/política y cultural; postura propia de “un nuevo estado hinóptico de enorme eficacia a nivel cultural y simbólico” (Herlinghaus y Walter 2003: 12), derivado de la fase de reacomodo y reproducción del capital a nivel global. En este horizonte analítico la Modernidad es aceptada con excesivo, acrítico, sordo y ciego entusiasmo, desde el cual ese proyecto resulta incuestionable y para siempre.

Así, es frecuente escuchar y leer que un nuevo fantasma recorre el mundo: el de la globalización y, con él, la ideología y práctica del capital corporativo y del mercado mundial, que a su paso dejan, entre otras derivaciones, un agresivo plan de intervenciones no sólo político/militares sino también morales, psicológicas, jurídicas, productivas, y ante todo, una especie de administración biopolítica como ‘nueva’ forma de gestión de la vida en su complejidad, o bien una suerte de “dominación de pleno espectro” (Negri y Hardt 2004: 77). El imperativo interpretativo tiene que ver entonces con “un principio civilizador —omnipresente y omnipotente— que desfila ante nosotros como si pasara un ejército o como si una gran máquina desplegara

cual se exalta la producción de lo nuevo, el agenciamiento de la actualización diferencial y de su efectuación, la proliferación de mundos posibles no totalizables, lo contraconductual, la isotopía, el dialogismo, la plurivocalidad, la pluripercepción, la pluri-inteligencia, los agenciamientos moleculares, entre otros aspectos, que en general presentan a la multiplicidad como el conjunto de singularidades irreductibles y contraconductuales capaces de afectar y construir una nueva subjetividad como asunto definitorio en procesos de transformación social.

sus energías ordenadoras desde el centro de la cultura hacia la periferia y desde el fondo del tiempo hacia el futuro” (Brunner 1994: 49). El fenómeno ha terminado por imponerse como un hecho evidente e inevitable, tanto en la dinámica académica como en la vida cotidiana, convirtiéndose en marco referencial y narrativa o régimen discursivo con efectos de verdad para nuestros espacios/tiempos.

Tal configuración, en la cual la vida se convierte en objeto y objetivo del poder, constituye un eslabón del proceso de normalización, disciplinamiento y modulación que ha acompañado la historia y evolución de la humanidad. Un proceso afianzado y cualificado en los umbrales de la modernidad, el cual, a su vez, ha sido decisivo en la emergencia y afianzamiento del capitalismo como sistema económico/social con pretensiones universales y totalizantes.

Esta premisa es compartida y presentada insistentemente por pensadores de gran centralidad en el debate contemporáneo, para quienes el fenómeno globalizador supone y evidencia la ‘profundización, radicalización y universalización de la modernidad’; es decir, una intensificación y exacerbación de sus principios, prácticas y asunciones, esta vez, en la totalidad de los paisajes, espacios, escenarios e intersticios. Sobre el particular, desde un análisis institucional de la modernidad entendida como “los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales [...] en el mundo en general, hemos entrado en un periodo de alta modernidad que ha roto las amarras de la seguridad de la tradición” (Giddens 1994: 15, 57). Así, “una de las fundamentales consecuencias de la modernidad, es la mundialización [...] La modernidad es universalizadora [...], el periodo que vivimos actualmente es un periodo de gran modernidad [...], no hemos ido ‘más allá’ de la modernidad, sino que precisamente, estamos viviendo la fase de su radicalización” (Giddens 1994: 152, 163).

Para este autor, en lugar de estar ingresando contundentemente a un periodo de postmodernidad, nos estamos trasladando a uno en el cual las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando como nunca antes, lo que desvirtúa el aparente desvanecimiento de la gran narrativa o la línea de relato englobadora. Así, una de las medulares e inocultables consecuencias de la modernidad es su mundialización, su carácter inherentemente globalizador, lo que evidencia la continuidad de la línea de acción y de relato. De estas premisas se infiere cómo las orientaciones y direcciones globalizadoras de la modernidad son simultáneamente extensivas, en tanto producen conexiones de los individuos a los sistemas de gran escala, ello como parte de una compleja y dialéctica dinámica de cambio tanto en los polos locales como globales; es decir, una inter-relación y conexidad globa/local bajo

una suerte de diseño de presente/futuro. La modernidad concebida como el ‘grandioso experimento’ no está exenta de peligros globales, y es justamente, en el nivel global, donde se ha hecho experimental, tornándose en una especie de “aventura peligrosa, en la que todos nosotros tenemos que participar, lo queramos o no” (Giddens 1997: 79).

De esta forma, tanto las asunciones, las prácticas y las instituciones modernas ocupan y se desplazan por el escenario global, incidiendo en la refiguración del tejido de la vida cotidiana. Es lo que se denomina la “difusión extensional de las instituciones modernas, generalizada por medio de procesos globalizadores [...] procesos de vaciamiento, exhumación y problematización de la tradición” (Giddens 1997: 76). En síntesis, la modernidad ha sido obligada a recobrar el sentido, no tanto a consecuencia de sus disidentes internos como por su propia generalización en todo el mundo.

En palabras de este autor,

[...] vivimos una época de radicalización de la modernidad vivimos una transición hacia una sociedad cosmopolita global impulsada por las fuerzas del mercado, los cambios tecnológicos y las mutaciones culturales. Esta sociedad mundial no es dirigida por la voluntad colectiva. La modernidad es una especie de ‘máquina loca’ que sigue su camino más allá de la voluntad de la gente (Giddens 1999: 2).

Una ‘máquina loca’ que nunca ha prescindido de su potencial y de sus posibilidades totalitarias, siempre contenidas y constitutivas de los parámetros institucionales de la modernidad, desde donde aún hoy se preconiza y pervive una visión y una práctica utópica y teleológica de la historia con sus consabidos ideales salvíficos, los que se reestructuran, en tanto la capacidad autoreflexiva de la modernidad ‘de por sí’ transita por sus vías de reformulación.

Entonces, profundización, radicalización y universalización de la modernidad, con sus principales consecuencias, hacen que ésta se convierta en pulsión o en una “pulsión emocional a la repetición, en tanto modo de permanecer en el único mundo que conocemos, un medio de evitar exponernos a valores o formas de vida ‘extraños’” (Giddens 1997: 92, 95). De ahí que esta apelación/pulsión tenga su propia impronta de exclusión y exclusividad. Este mismo horizonte es ratificado por otros analistas, en tanto,

[...] todos los hombres y mujeres del mundo comparten hoy una forma de experiencia vital —experiencia del espacio y del tiempo, del ser y

de los otros, de las posibilidades y los peligros de la vida— a la que llamaré *modernidad* [...] los ambientes y las experiencias modernas cruzan todas las fronteras de la geografía y la etnicidad, de las clases y la nacionalidad, de la religión y la ideología: en ese sentido, puede decirse que la modernidad une a toda la humanidad (Berman 1991: 2, 44).

La extensión o globalización de la modernidad a todos los rincones, parte del presupuesto del desarrollo que durante más de cinco siglos la hizo la 'historia fértil' de una tradición propia que, a su vez, redime y salva las historias propias y locales por medio de la iluminación y el ejercicio de la seducción moderna; asunto que termina apologeticamente en una suerte de 'modernolatría', la que también es evidente para Touraine (1994: 201-202), pues "estamos todos embarcados en la modernidad, lo que es necesario saber es si lo hacemos como galeotes o como viajeros con bagajes, proyectos y memorias".

Estas derivaciones o consecuencias previstas o imprevistas, suponen para Occidente su afirmación como actor hegemónico y, por tanto, agente (des)ordenador del escenario mundial, que actúa por medio de la globalización/radicalización de la modernidad y sus (re)configuraciones, en términos geopolíticos, epistémicos, epistemológicos y existenciales.

Una variante de esta percepción la protagonizan pensadores como J. Habermas, para quien sin duda asistimos a un especie de modernización del mundo de la vida. Y en este contexto la modernidad constituye un horizonte categorial, una práctica seductora, pero aún inconclusa. La modernidad entonces consiste y subsiste como un proyecto inacabado que requiere desarrollos para completarse en los espacios y tiempos que nos asisten. La modernidad al constituirse en problema de la historia universal, se asume como patrón en una relación inevitable con la racionalización –modernidad/racionalismo occidental–, la cual no fue posible por fuera de Europa.

De ahí que en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, J. Habermas reconozca tal conexión a partir de la premisa weberiana en la cual se indaga acerca de "porqué fuera de Europa ni la evolución científica, ni la artística, ni la estatal, ni la económica, condujeron por aquellas vías de racionalización que resultaron propias de occidente" (Habermas 1989: 11). Hoy día, la cultura moderna ha llegado como solución al conjunto de espacios socio/culturales y naturales, penetrando los valores de la vida cotidiana. En palabras del autor "el mundo de la vida está infectado por la modernidad", lo que denota más que su carácter inconcluso, su condición de imperativo contemporáneo. En suma,

[...] el proyecto de la modernidad todavía no ha sido realizado [...]. El proyecto pretende reconectar diferencialmente la cultura moderna con la praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales [...] en la época moderna la diferencia entre experiencia y expectativa se agranda cada vez más, o dicho con más exactitud, que la Edad Moderna sólo pudo entenderse como una *nova aetas* desde que las expectativas comenzaron a alejarse cada vez más de las experiencias hechas hasta entonces (Habermas 1991: 27, 29).

Esta discrepancia/ruptura entre experiencias y expectativas, ha generado una crisis en nosotros, un vacío o una transición, en la cual, la continuación y ahondamiento de la visión y práctica emancipatoria no puede seguir pensándose “en términos modernos, pues los instrumentos que regulaban la discrepancia entre reforma y revolución, entre regulación y emancipación, esas formas modernas, están hoy en crisis. Sin embargo, no está en crisis la idea de que necesitamos una sociedad mejor, de que necesitamos una sociedad más justa” (Santos 2006b: 14). Lo contrario piensa Habermas para quien esta tensión se resuelve no apelando ya a soluciones distintas del credo moderno, sino en la disminución de la brecha expectativas/experiencias, a través del perfeccionamiento y ahondamiento del proyecto moderno, en especial en momentos donde todo indica que éste no ha fracasado, agotado ni fatigado, sino ante todo es algo inconcluso e inacabado.

Al parecer de éstos autores, no existe hoy ningún tipo de movilidad y desplazamiento más allá de la modernidad euro-usa-centrada, pues sus desbordes muestran como “en muchas sociedades, la modernidad es algún otro lugar del mismo modo en que lo global es una onda de tiempo con la que uno debe encontrarse sólo en su presente” (Appadurai 2001: 25). Ciertamente, a pesar de reconocer cómo la globalización es

[...] un proceso profundamente histórico, desparejo y, hasta podríamos agregar, generador de localidades [...] las diferentes sociedades se apropian de manera distinta de los materiales de la modernidad [...] La diferencia es que, en la actualidad, por lo general se encuentra reelaborada y domesticada por las micronarrativas del cine, la televisión, la música y otras formas de expresión, todo lo cual permite que la modernidad sea reescrita más como una forma de globalización vernácula que como una concesión a las políticas nacionales e internacionales de gran escala (Appadurai 2001: 33).

En síntesis, la modernidad y sus dispositivos (desarrollo y modernización) habitan en todos los lugares, esta vez según este autor, de manera más práctica que pedagógica, más vivencial y menos disciplinaria.

Las apreciaciones de Appadurai (2001) constituyen una suerte de referente común y obligado para el desarrollo de distintos análisis al interior de las ciencias sociales, pues, en verdad conforman una reflexión sobre la forma contemporánea con que la modernidad es reformulada en ese fenómeno que llamamos mundialización o globalización, pues ciertamente, “más que un ‘proyecto incompleto’, como sostiene Habermas, la modernidad es vista como entrando en una nueva etapa donde grandes flujos reestructuran la vida de las sociedades en el conjunto del planeta” (Achugar 2001: 11).

Se trata entonces de una ‘modernidad globalizada’ en cuya explicación el autor, por momentos y en su afán de resaltar el carácter determinante de los flujos migratorios, mediáticos, económico-financieros y político-ideológicos,²⁰ tiende a asimilar los efectos de la modernidad con las acciones de la modernización, para exaltar con ello el triunfo de la teoría de la modernización y la anexión de lo moderno —por parte de los distintos grupos sociales— en sus propias prácticas. Entonces lo que vivenciamos es, sin duda, una modernidad desbordada y vivida de forma despareja o una modernidad sin contenciones, desde donde se conforma “un nuevo sentido de lo global como lo moderno y de lo moderno como lo global”. Sin embargo, “para la mayor parte de las clases trabajadoras, los pobres y los marginados, la modernidad como vivencia es un fenómeno relativamente reciente” (Appadurai 2001: 25, 26), valga aclarar, nunca extraño ni inconveniente, pues éstos también integran el conjunto amplio y global de sujetos que siempre han deseado y desean volverse modernos.

Para el autor en mención, “la modernidad pertenece a esa pequeña familia que, a la vez, declaran poseer y desear para sí aplicabilidad universal. Lo que es nuevo de la modernidad se desprende de esa dualidad [...] una profecía cumplida de antemano” (Appadurai 2001: 38, 67). Empero, el autor acepta que muchas narrativas maestras

20 Éstos se asimilan a los denominados *paisajes* planteados por Appadurai como condiciones bajo las cuales tienen lugar los flujos globales y las dislocaciones. Son ellos: a) el paisaje étnico, b) el paisaje mediático, c) el paisaje tecnológico, d) el paisaje financiero y e) el paisaje ideológico. “La palabra ‘paisaje’ hace alusión a la forma irregular y fluida de estas cinco dimensiones, formas que caracterizan tanto al capital internacional como a los estilos internacionales de vestimenta. Todos estos términos que tienen en común la palabra ‘paisaje’, también intentan hacer notar que no se trata de relaciones construidas objetivamente, que se mantienen fijas con independencia del ángulo desde donde se las mire. Por el contrario intentan llamar la atención sobre el hecho de ser, fundamentalmente constructos derivados de una perspectiva y que, por lo tanto han de expresar las situaciones provocadas por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados: Estados-nación, corporaciones multinacionales, comunidades en diáspora, así como grupos y movimientos contenidos en la nación (ya sean de índole religiosa, política o económica) y hasta pequeños grupos caracterizados por la naturaleza íntima y una forma de relacionarse cara a cara, como sería el caso de pequeños pueblos, barrios y familias” (Appadurai 2001: 46-47).

registran y padecen achaques que aquejan su desenvolvimiento, no obstante su arraigo en las colonias, de lo cual deduce que a pesar de los nuevos tiempos y sus fenómenos inherentes, enfrentamos una suerte de ecúmene moderna, donde al parecer, ciertos procesos y agenciamientos socio/culturales se movilizan como síntomas antimodernos y, son a la vez, promotores de fundamentalismos; situación/problema que podría superarse en tanto se asuma la puesta en práctica de diversas versiones como de múltiples variantes del proyecto de la Ilustración y, por consiguiente, de la modernidad. Una receta extraña por cuanto, si bien, para este antropólogo es claro que la modernidad y sus dispositivos nos habita en todos los lugares, y de manera paradójica cree que “el gran desafío para este orden emergente será ver si la heterogeneidad es consistente con ciertas convenciones mínimas de valores y normas que no requieran una adhesión estricta al contrato social liberal del occidente moderno” (Appadurai 2001: 101).

Ciertamente, “existe evidencia de que los modelos occidentales de participación política, de educación, de movilización social y de crecimiento económico, que fueron ideados y calculados para conseguir distanciar a las nuevas naciones de sus primordialismos más retrógrados, tuvieron el efecto precisamente contrario. Es decir, estas medicinas, cada vez más, parecen crear desordenes iatrogénicos” (Appadurai 2001: 150). Se alude a desordenes y patologías que también son visibles en escenarios extraoccidentales, producto de la aplicación de modelos, teorías y patrones que, como la modernidad y sus corolarios, hoy se manifiestan como modernidad globalizada.

Esta versión monolítica de la globalización vista como intensificación y ahondamiento moderno expresa finalmente la ausencia de un afuera de la modernidad, pues al parecer algunas manifestaciones y hechos múltiples o heterogéneos no son más que formas de producción, gobierno, reacomodo y refuncionalización, siempre inscritas en la narrativa y práctica moderna de Occidente.

Esta premisa se identifica asimismo en el marco de reflexiones brillantes y sugerentes, según las cuales “debemos abandonar de una vez y para siempre la búsqueda de un afuera. Es mejor, tanto teóricamente como prácticamente, entrar en el terreno del imperio y confrontar sus flujos homogeneizantes y heterogeneizantes en toda su complejidad, apoyando nuestros análisis en el poder de la multitud global” (Negri y Hardt 2001: 86).

Para estos autores es necesario resaltar el poder determinante de la modernidad y sus derivaciones homogeneizantes, esta vez, a través de una multitud espontánea, resificada y creativa, capaz de formar una alternativa democrática global que, en el plano de la totalidad, gobernaría el conjunto del planeta. La inevitabilidad de la

actuación desde el adentro se explica en tanto “la configuración espacial del adentro y el afuera nos parece una característica fundacional del pensamiento moderno. En el pasaje de lo moderno a lo posmoderno, y del imperialismo al imperio, hay cada vez menos distinción entre el adentro y el afuera, [...] la dialéctica moderna del adentro y afuera ha sido reemplazada por un juego de grados e intensidades, de hibridez y artificialidad” (Negri y Hardt 2001: 200).

Estas afirmaciones, lógicamente localizadas en el norte hegemónico y amparadas bajo una suerte de ‘éxtasis teórico’, iluminado por categorías convencionales de análisis, deja algunas conclusiones sin mucho sentido en algunos escenarios socio/culturales como los latinoamericanos. Nos referimos a asuntos que expresan como el proceso de modernización, en todos estos contextos, es la internalización del afuera, es decir, la civilización de la naturaleza, premisa que corresponde a consideraciones en torno a la soberanía del Yo con basamento en una relación dialéctica entre el orden natural de las conductas y el orden civil de la razón y la conciencia, o a prácticas de la antropología moderna que identifica a las sociedades primitivas como el ‘afuera de los límites del mundo civil’ o civilizado. Asimismo, la explicación se ubica en la atención a las mutaciones de lo público —lo exterior— y lo privado —el interior— categorías que en medio de un mundo donde lo público al ser desplazado por lo privado o en su defecto al teñirse de éste, desaparece —según la teoría política liberal— como el *locus* adecuado para el ejercicio de la política o es reemplazado por espacios cerrados, donde el afuera —lo público— como lugar de la política liberal moderna ha desaparecido (Negri y Hardt 2001: 200).

En este caso, si bien es cierto el paulatino desvanecimiento de lo público, los autores encerrados en el cosmopolitismo y en la teoría política liberal, no logran percatarse cómo en otros escenarios la política ya no es lo que fue, pues su epicentro no reside en el Estado y las transformaciones no se hacen necesariamente bajo la toma del poder.²¹

21 Algunos trabajos que hacen parte de esta perspectiva contraconductual y que ‘remueve’ el tronco de la teoría y filosofía política convencional, tiene que ver con los sugestivos, polémicos y provocadores aportes de John Holloway. Para este autor, asistimos a momentos en los que cambia la gramática y la lógica de la realidad, y en tal contexto ha fracasado la premisa de cambiar el mundo por medio del Estado. Esta premisa agenciada y experimentada por medios parlamentarios —partidos— y a través de organizaciones vanguardistas revolucionarias ha fracasado, en tanto finalmente el mundo no asistió a transformaciones sustantivas, debido a la burocratización de los partidos y a la militarización de las organizaciones, ello como consecuencia de la adopción de la lógica del poder, desde donde la lucha contra el poder ya está perdida. “Lo que comienza como un grito de protesta contra el poder, contra la deshumanización de las personas, termina convirtiéndose en su opuesto, en la imposición de la lógica, de los hábitos y del discurso del poder en el corazón mismo de lucha en contra del poder” (Holloway 2002:36). Diría Holloway (2011) que se trata ahora de romper y de agrietar el capitalismo para,

De manera similar, y con inspiración en las controvertidas apreciaciones acerca del ‘fin de la historia’ de Francis Fukuyama (1992), algunos filósofos políticos están convencidos del fin de las grandes confrontaciones bélicas –imperialista, interimperialistas y anti-imperialistas, pues “el fin de esa historia ha dado paso al reino de la paz. O, en verdad, hemos entrado en la era de los conflictos menores e internos. El fin de la crisis de la modernidad ha dado lugar a una proliferación de crisis menores e indefinidas, o, como preferimos decir, a una omnicrisis” (Negri y Hardt 2001: 201, 202). Asunto que en el afán de mostrar la inexistencia de un afuera en el campo militar e internacional, minusvalora el conjunto de tensiones que invaden el mundo y que confrontan los proyectos hegemónicos en sus nuevas manifestaciones.

Tal vez en lo que aciertan estos autores es su lectura en torno a como “el mercado capitalista es una máquina que siempre ha corrido contra toda división entre afuera y adentro. Le molestan las barreras y exclusiones; prosperando, inversamente, al incluir cada vez más adentro de su esfera. En su forma ideal no hay afuera para el mercado mundial: todo el mundo es su dominio (Negri y Hardt 2001:202). Tal asunto se inscribe en el análisis que, acudiendo al legado marxista, concibe al capitalismo como un “sistema inmanente que constantemente desplaza sus límites y constantemente vuelve a encontrarse con ellos a una escala ampliada, ya que el límite es el propio capital” (Deleuze y Guattari 1997: 268). Ciertamente, ahora la economía ha puesto sus miras en las últimas esferas de la actividad socio/natural que restaba por mercantilizar: la biodiversidad y la diversidad cultural. En esta esfera, no hay en apariencia, un afuera. Empero, el capitalismo no es monolítico ni uniforme, pues contrariamente está asistido por la ‘diferencia económica’, en cuyo plano “se puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto significa repensar la diferencia desde la perspectiva de la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia” (Escobar 2005a: 90). Una posibilidad que nos puede ubicar y comprometer con un afuera no funcionalizado por el capitalismo.

En medio de su exacerbada generalización y del primado del eurocentrismo en sus análisis, Negri y Hardt no creen que exista un lugar reservado para el ejercicio de analíticas singulares y distantes de la égida moderna, pues también en términos epistémicos, la multiplicidad y diferencia epistémica es una suerte de ilusión tercermundista, en tanto,

desde nuestra inadecuación, crear y afirmar modos diferentes del hacer y mundos distintos, reivindicando la dignidad en el marco de una revolución intersticial que moviliza la esperanza.

[...] hay una larga tradición de la crítica moderna dedicada a denunciar los dualismos de la modernidad. El punto de partida de dicha tradición crítica, sin embargo, se sitúa en el propio lugar paradigmático de la modernidad, tanto 'adentro' como 'afuera', en el umbral o en el punto de la crisis. Sin embargo, lo que ha cambiado en el pasaje al mundo imperial es que este límite ya no existe, y por ello la estrategia crítica moderna deja de ser eficaz (Negri y Hardt 2001:197, 198).

Entonces, la descolonización epistémica no sólo no es posible, sino inimaginable, salvo la idea y práctica de un pensamiento de frontera, pues "en esta ida y vuelta entre interior y exterior, la crítica de la modernidad no puede ir más allá de sus términos y límites, sino quedarse instalada en sus bordes" (Negri y Hardt 2001:197, 198).

En el contexto actual "ya no hay más afuera [...], el afuera es construido desde adentro [...] y el espacio de la soberanía imperial es liso" (Negri y Hardt 2001:202, 253), lo que contradictoriamente presenta la emergencia de nuevas formas de soberanía global (la multitud) que intentan inversiones e impugnaciones eso sí, desde adentro, no obstante su afirmación acerca de que en medio de la nueva subjetividad, el objetivo primario no es entrar sino salir de la modernidad. Es esto lo que críticamente, hoy podríamos calificar como una heterodoxia muy ortodoxa.

En este mismo horizonte, y como en una taquilla de un cine o de un gran teatro, se utiliza la expresión 'localidades agotadas', para manifestar como ya no queda espacio disponible, las localidades se han agotado. En síntesis, "el mundo está agotado [...], no hay un afuera, ni una vía de escape, ni sitio para refugiarse, ni espacio para aislarse y ocultarse [...] La globalización es el término que comúnmente se utiliza para dar cuenta de esa extraña experiencia del 'mundo que se agota'" (Bauman 2004a: 3). Para este autor, en medio de una sociedad sitiada y de una modernidad líquida, asistimos a un planeta globalizado, donde no hay un 'afuera', no hay 'tierra de nadie' a la cual 'los otros' puedan ser deportados.

Para Bauman, sociólogo calificado como analista de la precariedad y profeta de la posmodernidad, la liquidez y la fluidez son las características de la actual era moderna o de la fase actual de la historia de la modernidad, en alusión a la volatilidad, desregulación, inestabilidad, liberalización, flexibilización y resificación del mundo y del orden global contemporáneos. Se trata de la modernidad entendida como la modernización obsesiva y compulsiva. Una modernidad con modernización o modernización de la modernidad, contrapuesta a lo que Bauman ha calificado como

la otrora modernidad sólida, ya desaparecida. Para él, “en la modernidad líquida seguimos modernizando, aunque todo lo hacemos hasta nuevo aviso”, en tanto la provisoriedad tiende a ser el imperativo, pues en esta especie de historia del presente, todo —desde el envase de conservas hasta las relaciones humanas— parece tener fecha de vencimiento (Bauman 2004b: 2, 4).

La visión de Bauman (2003) trata de una versión privatizada de la modernidad, la cual da continuidad a esa especie de ‘cruzada cultural’ instaurada por este proyecto, esta vez, apelando a otros instrumentos y medios característicos del espacio planetario global. Así, en un mundo que ha agotado sus sentidos y no hay otra parte adonde ir, “los individuos se ven condenados a buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas”; perspectiva en la que el lugar y el pensar y actuar localmente es errado y peligroso, pues, sin duda, existe un abultado temor a las minorías, las que son estereotipadas y descaracterizadas, calificando como errados sus procesos y agenciamientos, los cuales confrontan la lógica y práctica global, los mismos que a su vez suscitan incomodidades derivadas de la pluralidad de voces y del choque entre los distintos modos existenciales. En este sentido, sólo se acepta la existencia de un afuera, en alusión a inconducentes y vacíos territorios salvajes que atentan contra el orden preconizado por la modernidad. De tal forma que para esta nueva totalidad, expresada en la globalización, su armazón discursiva da cuenta de cómo las leyes del actual sistema-mundo o del espacio/velocidad —ya no espacio/tiempo—, no pueden ser revisadas, y toda agencia en favor o en contra de lo global, tiene que asumir este horizonte como algo infranqueable e inevitable. En suma,

[...] cada sitio concebible que uno ocupe en un momento dado, o en el que pueda ubicarse en otro, está indefectiblemente *dentro* del mundo, y destinado a permanecer en su interior para siempre, se entienda por esto último lo que se entienda. En este mundo agotado, somos todos residentes permanentes sin otro sitio a dónde ir (Bauman 2004a: 3).

Esta es la síntesis de la historia del presente, sin duda atravesada por la idea y la práctica de una modernidad líquida vista/entendida como proceso unívoco y sin alternativas, el que, a modo de cruzada cultural contemporánea, aboga por la receta y evangelio del ‘esquema universal de desarrollo’ o de una modernización obsesiva y compulsiva.

Como ha podido apreciarse, a pesar del conjunto de transformaciones propias del mundo contemporáneo, entre las que se destaca el desvanecimiento de discursos y prácticas en favor de la homogeneización y desconocimiento del carácter histórico/heterogéneo/estructural de las formaciones sociales, hoy persiste desde las ciencias

sociales y desde las instituciones, la apuesta por el trámite de formas de totalización con vocación universalista, bajo las cuales al parecer, no existe ahora ningún tipo de movilidad y desplazamiento más allá de la modernidad euro/usacentrada y de su radicalización a través de la globalización. Un fenómeno que evidencia, al cubrir la totalidad del planeta, cómo en efecto no hay un afuera y cómo el destino de los pueblos estriba en la inserción eficiente y diligente al conjunto de regularidades, normas y patrones legados por la modernidad y sus distintos dispositivos, aun a pesar de que los marcos conceptuales que dan cuenta de la modernidad sean inoperantes y requieran nuevos diseños, en tanto son nuevas, inabarcables y distintas las prácticas y experiencias socio/culturales con epicentro en distintas locaciones existenciales.

Con esto y bajo la complejidad, heterogeneidad y singularidad del proceso histórico/cultural, el proyecto moderno y la propuesta de sociedad moderna configurada como una 'jaula de hierro' ineluctable, de la cual es imposible escapar, ya no es absolutamente operativo ante nuestro contexto preñado desde siempre por la multiplicidad de prácticas y visiones de diferencia económica, epistémica y epistemológica, política y socio/cultural.

Modernidad periférica, inconclusa y de rasgos diferenciales. Tras las 'buenas maneras' de la razón imperial o los dispositivos y teorías de re-producción en contextos diferenciales

Esta suerte de radicalización, universalización y naturalización de la modernidad tiende a homogeneizar el paisaje, sin considerar sus variaciones, colores y prácticas –asumidas como casos fronterizos de lo mismo–, las cuales parecen seguir brotando del euro-usa/etnocentrismo y de su pretensión por racionalizar/modernizar el mundo de la vida. Dicha prédica no sólo puede encontrarse en muchos intelectuales de derecha, centro e izquierda, tanto europeos como norteamericanos, pues también ha sido alentada y nutrida por pensadores de latitudes otrora tercermundistas, quienes todavía preconizan ideas diversas alrededor de expresiones que hablan de 'modernidad periférica', 'modernidad en América Latina', 'modernidad periférica heterogénea', 'modernidad periférica de rasgos diferenciales', 'modernidades alternativas', 'modernidad inaccesible', 'modernidad plural/modernidades', 'modernidad reelaborada', 'modernidad tardía', 'modernidad deficitaria', y un largo etcétera, todo para indicar como "la misma modernidad se presenta aquí no sólo desigual sino también *inconclusa*" (Richard 1994: 214).

Dicho de otra manera y con base en tal perspectiva, los avances de la modernidad en nuestro continente no han llegado del todo, ni a todos; asunto que debería

acelerarse y concretarse, independientemente de la singularidad socio/cultural. Estas lecturas a pesar de tener una locación, y en apariencia una perspectiva analítica particular, no logran suscitar contundentes desprendimientos de la matriz moderna y del afán universalista de la modernidad, pues contrariamente parecen de alguna manera contribuir a su legitimación y configuración como imperativo incombustible; contribución que ha terminado “haciéndonos demasiado inoperantes por querer ser demasiado consistentes” (Hopenhayn 1995: 13).

Las ya profusas lecturas del fenómeno para América Latina mayoritariamente se inscriben en tal perspectiva; es decir, en la asunción de la modernidad como calle de dirección única y sin desviaciones sustantivas. De ahí que,

[...] las culturas en América Latina, en su desarrollo contemporáneo, no expresan un orden —ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni estatal, ni de carisma, ni tradicional, ni de ningún otro tipo— sino que reflejan en su organización los procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una modernidad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización de los mercados simbólicos a nivel mundial [...], una auténtica torre de Babel [...], una constelación más de la modernidad occidental (Brunner 1994: 49, 70).

Esta afirmación es importante en la medida en que destaca el carácter ‘histórico-estructuralmente heterogéneo’ de América Latina, y no deja de reconocer la imposibilidad de un afuera de la modernidad, pues lo que existe en tal contexto no es otra cosa que la modernidad no colmada históricamente, o a lo sumo un ‘caleidoscopio’, una hidra o ‘monstruo de múltiples cabezas’, que expresan “tiempos culturales truncos y mixtos de pre-post-modernidad” (Achugar 1994: 246-247). Estas manifestaciones parecen hacer parte de las “fuerzas modernas anti-modernas” (Grosfoguel 2006b:162), tan jerárquicas, autoritarias y anti-democráticas como la misma modernidad eurocéntrica.

Así, y en esta dirección, son muchas, y tal vez algunas de las más representativas voces, las que desde nuestras singulares locaciones continúan erráticamente hablando de la modernidad como teleología y otras veces como teología, de la cual es (im) posible escapar, pues el paisaje está preñado de su espíritu y (re)definido a las luz de sus asunciones, principios y prácticas. El fenómeno se presenta, entonces, como una gran máquina que produce y controla tanto los paisajes biofísicos como socio/culturales, definiendo en consecuencia la subjetividad; eso sí, siempre susceptible de conclusión y perfeccionamiento.

De tal suerte que las ideas y prácticas derivadas del presunto imperio de las totalidades han dado pié al posicionamiento de la modernidad como forma de sociabilidad y epicentro para la configuración científica y de la subjetividad, haciendo que en apariencia no exista un afuera de la modernidad y, por tanto, hoy no exista un afuera del imperio. Sin embargo, son varias las direcciones en las que se mueve el debate y los hechos, mostrando la complejidad misma de la modernidad, esta vez como narrativa dominante con implicaciones sociológicas, históricas, epistemológicas y culturales, con vocación expansionista, que hablan de la modernidad periférica, inconclusa y de rostro diferencial, resultado del atemperamiento de la modernidad con mayúsculas y de la exacerbada globalización que nos asiste.

La lectura para América Latina, profusa en sí misma, más que representar una “torre de Babel” (Brunner 1994: 48), debido a la abundancia de referencias históricas, políticas y teóricas que entran en el debate, da cuenta de la heterogeneidad y diversidad, en contraposición a la pretendida configuración monocultural. América Latina refleja la miríada de luchas específicas y de la conformación de un tejido cultural que evidencia visiones y prácticas propias de escenarios de multiplicidad, distantes de los principios ‘civilizatorios’ onmicomprensivos y ordenadores de la cultura universal moderna. De ahí que la lectura sobre el fenómeno se hace mayoritariamente desde el faro de un ‘gran relato’, siempre adscrito a una perspectiva filosófica, tendencia esta que ha derivado en una distorsión propia de las ciencias modernas que siempre han intentado la transformación social muchas veces sin la debida comprensión de los fenómenos que estudian.

Tenemos entonces, un poco a la usanza habermasiana pero esta vez desde Latinoamérica y bajo las voces y análisis de latinoamericanos y latinoamericanistas que, “la misma modernidad se presenta aquí, sólo que de alguna o de varias maneras: *inconclusa*” (Richard 1994: 214). En tal sentido, como distintos autores lo han indicado, algunos de estos esfuerzos intentan desarrollar revisiones críticas de la modernidad en contextos como los latinoamericanos; es decir, a partir de

[...] sus particularidades de constitución y variedades de desarrollo, de sus fallas de programas o incumplimiento de metas, de sus accidentes de transcurso, de sus movimientos resolutivos y disolutivos. Relectura estratégica ya que aquí la modernidad aún no termina de pensarse a sí misma, y sigue por lo tanto abierta a nuevas confrontaciones de sentido surgidas de las alternativas del presente que revirtualizan el pasado según apuestas de futuro (Richard 1994: 215).

El carácter inconcluso de la modernidad latinoamericana se manifiesta no tanto en su singularidad, sino ante todo por su carácter germinal, larvario y en vías de concreción/consolidación, ello como resultado del ejercicio comparativo con la modernidad occidental tomada siempre como referente inevitable. Para algunos académicos nuestros proyectos no pudieron cumplir las operaciones de la modernidad europea, de ahí que una de sus preocupaciones tiene que ver con la pregunta sobre ¿porqué nuestros países cumplen mal y tarde con el modelo metropolitano de modernización?. De esta situación resulta “nuestra modernidad como un eco diferido y deficiente de los países centrales [...], una modernidad latinoamericana reprimida y postergada, cumplida con dependencia mecánica de las metrópolis” (García Canclini 1990: 65-69).

Esta insistencia comparativa, siempre generadora de distorsiones, es la que permite asumir la experiencia moderna en América Latina no sólo como específicamente heterogénea y de difícil clasificación, sino ante todo, deficitaria, tardía, fallida, negada, incompleta, frustrada, inacabada, esquiva y siempre necesitada de políticas y prácticas de modernización para alcanzar a ‘ser como ellos’, o bien convertirse en una expresión moderno/occidental doméstica. De ahí que como lo ha reconocido Herlinghaus y Walter (1994:14), “el diseño de lo moderno del continente se da bajo el signo de lo deficitario y complementario o como visión de ‘cumplimiento’ utópico. Pues la indagación del pensamiento latinoamericano en el problema de la modernidad recibe sus orientaciones básicas de ‘lecturas comparativas’ de conceptos europeos que se sostenían —se sostienen— en notable medida, en la racionalidad hegemónica de la cultura letrada”.

Para América Latina pensar la modernidad de manera diferente es asumirla como experiencia en los márgenes, en los bordes, donde el asunto constituye un caso fronterizo de lo mismo o, en otras palabras, una modernidad periférica.

Modernidad no situada en medio de criterios y expectativas previamente racionalizadas, sino modernidad como conjunto de experiencias de una nueva extensión cultural, señalada por medio de las ‘topologías’ de lo heterogéneo, de lo multicultural, de lo multitemporal, de los cruces de lo político con lo cultural y, revelando la riqueza de una historización distinta, de las articulaciones entre lo masivo y lo popular (Herlinghaus y Walter 1994:14).

Empero, la categoría también para estos autores señala una noción de indagación y búsqueda, una modernidad específicamente heterogénea y de difícil clasificación, aunque siempre como parte de la taxonomía moderna, a pesar de su precariedad.

Es en el marco de este tipo de lecturas que hemos terminado entonces siendo una “constelación más de la modernidad occidental” (Brunner 1994: 70), pero esta vez como una expresión deficitaria e incompleta o, en su defecto, un tipo de “modernidad ilusoria y delirante” (Tejada 1998: 197), una “modernidad periférica” y heterogénea, expresada en un “simulacro de la modernidad europea” (Sarlo 1988), o incluso, en un incompleto y defectuoso simulacro, tal vez por la dificultad de superar eficientemente las diferencias específicas, siempre catalogadas más como carencias que como potencias.

Se trata, entonces, no de asumir la complejidad y especificidad latinoamericana sino, y desde una perspectiva letrada de radiografiar y presentar a América Latina como el epicentro de lo precario e insuficiente, en donde no se identifica ni se nombra lo diverso, pues el interés se centra en indagar “cómo la gente (tanto mayorías como minorías y grupos diversos) suelen experimentar la modernidad a nivel cotidiano” (Herlinghaus y Walter 1994: 26), como si no pudiese experimentarse otro tipo de procesos sin lugar común, menos aún sin referentes preestablecidos, desde donde no sólo nos faltará algo siempre, sino que además al tener respuestas ya configuradas por las narrativas maestras se deja escapar la potencia de la singularidad.

La idea y convicción sobre lo ‘inacabado’ del acontecer socio/cultural de América Latina no es más que un buen ejercicio de quienes se creen descendientes legítimos y directos del pensamiento europeo, así como una monstruosa distorsión e incompreensión, siempre inscrita en el postulado de un proyecto incumplido de la modernidad. En todo caso creemos que “todos aquellos que en el mismo tiempo analizaban y analizan la misma realidad, pero apegados únicamente al racionalismo europeo y a sus referentes categoriales, no llegaron a hacer otra cosa que buscar y preconizar en nuestra tierra la reproducción de Europa” (Quijano 1990: 60). Tales análisis muestran los recurrentes esfuerzos tanto de las élites como de criollos y mestizos ‘ilustrados’ por ir tras la ‘buenas maneras’ de la razón imperial y militar en el ejercicio de los dispositivos y teorías de re-producción en contextos diferenciales, muchas veces desconociendo el carácter colonial como una dimensión constitutiva de gran parte de la historia latinoamericana.

Modernidades alternativas (singulares/variadas/híbridas, múltiples, locales y mutantes) o alternativas a la modernidad

Importantes y provocadores procesos de descentramiento de las narrativas intra-europeas y euro-centradas de la modernidad, entran y amplían el conjunto de posturas que integran el mapa de la heterogeneidad, no sólo como condición del presente sino ante todo como factor consustancial a toda formación económica

y social. Debates inscritos especialmente en el campo de la antropología, los estudios poscoloniales y los estudios culturales —en particular, parte de los latinoamericanos—, presentan la perspectiva de las modernidades alternativas, las cuales al parecer, sin transgredir ciertos cánones modernos, pretenden visibilizar y posicionar variedades de la modernidad en el horizonte de la multiplicidad, donde éstas resultan siendo de alguna manera derivativas pero diferenciadas, hasta llegar a constituirse en una constelación más de la modernidad, suscitando sugerentes y pertinentes agenciamientos socio/políticos y culturales. Esta perspectiva ayuda a complejizar los términos del debate, desencializa y desustancializa la modernidad, al tiempo que postula su eventualización y, en consecuencia, deja ver la potencialidad de la modernidad como objeto etnográfico o asunto susceptible de ser sometido al escrutinio etnográfico.

Este horizonte interpretativo, que reivindica la singularidad contextual latinoamericana, se caracteriza por el planteamiento sobre modernidades en plural o pluralización de la modernidad. Claro está, con la Modernidad en mayúsculas como referencia, aunque no se trata de,

[...] meros derivados defectuosos o copias diletantes [...], la pluralización de la modernidad significa, por el contrario, que aunque la modernidad se caracteriza por argüir su universalidad y unicidad, lo que han existido siempre son modernidades concretas, ancladas a particulares contextos sociales y políticos. En otras palabras, debemos pensar la modernidad más allá de las narrativas que ésta ha enunciado sobre sí misma (Restrepo 2007: 294).

Estos procesos tienen consecuencias centrales como son las siguientes:

[...] la primera consecuencia es que no existe una modernidad en singular, sino que existen múltiples modernidades y que es pertinente etnografiar e historizar las múltiples prácticas y las disímiles representaciones que constituyen estas modernidades. No hay modernidades incompletas o a medio hacer, no hay una que sea la modernidad verdadera y otras que son modernidades derivadas o diletantes. Al contrario, lo que existen son modernidades en plural. Las diferencias y los contrastes que se encarnan en ellas ameritan ser comprendidas etnográficamente y en los procesos y relaciones de poder que las han consolidado como tales. Entonces la pregunta ya no es ¿cómo llegar a ser moderno?, sino ¿cómo se han articulado las modernidades concretas en los diferentes lugares y

bajo ciertas relaciones de poder? La segunda consecuencia, como ya lo sugería, es que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, por lo tanto la unidad de análisis es la modernidad/colonialidad. No podemos analizar un elemento dejando al otro por fuera. La tercera consecuencia, es que desde la diferencia colonial, en tanto afuera constitutivo de la modernidad, se pueden adelantar análisis de la modernidad que son imposibles desde espacio de interioridad. La última consecuencia que resaltaré es que en los análisis de la modernidad, como dice Chakrabarty (2000) se debe 'provincializar a Europa', esto es, hay que entender a Europa como una localización concreta, no pensar que lo que ocurre en Europa es universal, sino entender que son procesos que están articulados necesariamente con decisiones políticas (Restrepo 2003: 5, 6).

Esta visión pluralista de la modernidad no se inscribe en un plano de ruptura radical con la narrativa histórica moderna, pues contrariamente explora el conjunto de articulaciones locales del fenómeno y no presenta una postura contrapuesta y antimoderna, sino un sinnúmero de expresiones modernas con trayectorias singulares que hacen parte de un entramado complejo. Este tipo de planteos son considerados en debates de muchos pensadores latinoamericanos y de otras latitudes, ya sea para promover 'otras modernidades' o 'modernidades alternativas', o bien para avizorar la existencia de topografías diferentes a la modernidad, con claras manifestaciones y estrategias epistémico/epistemológicas, políticas y existenciales.

El horizonte analítico modernidad/colonialidad/decolonialidad (MCD), de una parte podría inscribirse en este esfuerzo por edificar y consolidar una perspectiva de entendimiento de la modernidad con potencial —y sin ser un populismo epistémico o un fundamentalismo tercermundista— para poner en tensión, bajo cierta radicalidad, las visiones intra/modernas y monoculturales; y de otra para superar la modernidad eurocentrada, eso sí, sin renunciar a ciertas bondades de la misma. Quienes lo desarrollan son parte de un grupo transdisciplinar y plurinacional crecientemente interconectado en América Latina y Estados Unidos que dialoga con numerosos pensadores de otros lugares del mundo y, en especial, con/entre dirigentes e intelectuales de movimientos y organizaciones sociales. Esta 'colectividad de argumentación' —cuya genealogía tiene que ver con un grupo de trabajo y un sinnúmero de eventos desarrollados en EEUU en los años noventa— tiene además como soporte a intelectuales nacidos en algunos países latinoamericanos y del Caribe, con trabajo académico en sus países y en universidades norteamericanas, así como a ciertos pensadores decoloniales estadounidenses, claro está, con énfasis, trayectorias y diferencias entre sí, pero también con mutuas influencias no sólo analíticas sino políticas. En síntesis, la conceptualización de este

colectivo se apoya en una serie de operaciones que la distinguen de teorías establecidas de la modernidad, operaciones cuyo sustrato alude a:

1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico de 1492, antes que en la ilustración o el final del siglo XVIII como es comúnmente aceptado; 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como sustitutos de la modernidad; esto incluye la determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo; 4) la identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos grupos; 5) la concepción del eurocentrismo como forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad (Escobar 2005a: 71).

En esta analítica (MCD) algunos de los interrogantes centrales sobre el particular aluden a ¿qué está pasando con el desarrollo y la modernidad en los tiempos de globalización?, ¿podría ser posible pensar sobre, y pensar diferentemente desde, una ‘exterioridad’ al sistema mundial moderno? o si ¿es posible imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad, y esbozar no una totalidad diferente hacia diferentes designios globales, sino una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? El asunto objeto de análisis mayoritariamente se asume como “una realidad profundamente negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas”. De ahí que, “la modernidad debe ser vista como desterritorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple” (Escobar 2005a: 66, 68, 69).

En este contexto —siguiendo al autor— se trata de movilizar procesos y proyectos con dirección a la “reelaboración de la modernidad” o de una suerte de “contra labor” sobre la modernidad; desafío en el que se instalan los cimientos de variaciones y (re) (de)construcciones de la modernidad, en donde los movimientos sociales postulan sus luchas como posibilidades para movilizar alternativas a la modernidad o por lo menos modernidades alternativas.

De modo general, el interés se concentra en la pluralización de la modernidad referida a formas en que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y re-integradas en los modos de vida local, resultando en modernidades múltiples, locales y mutantes (Arce

y Long 2000, en Escobar 2005a: 25). Otras posturas al interior de este colectivo de argumentación que dan cuenta de puntos de diferencias que tornan inconcluso el debate sobre el fenómeno, tiene que ver, como ya se ha anunciado, con la convicción —de utilidad para este trabajo— acerca de la existencia de nuevas geografías y/o 'topografías diferentes de la modernidad' o inclusive de perspectivas más allá de la modernidad, asuntos que se conectan como bien lo ha planteado Grosfoguel (2006a: 19) con el interrogante acerca de ¿cómo podemos superar la modernidad eurocéntrica sin descartar lo mejor de la modernidad como hacen muchos fundamentalistas del Tercer Mundo?

En este horizonte puede ubicarse por ejemplo la propuesta de la transmodernidad que Dussel (2005) proporciona como respuesta de agenciamientos ubicados en ese afuera no absolutamente subsumido, no desustancializado pero potencializado por su singularidad y expresados también en lo 'periférico', en los intersticios de los grandes paradigmas, donde hoy se movilizan creativa y sugerentemente otras nuevas dinámicas de la cultura. En general, se trata de (re)conocer la heterogeneidad histórico-cultural-estructural (Quijano 2004) de nuestros espacios/tiempos, en los que algunos segmentos sociales han construido contrarrelatos, cosmovisiones y prácticas singulares, ello ante la dificultad de los narrativas occidentales para explicar y guiar a la sociedad en su pluralidad y en una especie de simultaneidad de temporalidades y espacialidades culturales diversas.

Desde otra atalaya analítica y distante del colectivo modernidad/colonialidad/decolonialidad, en sus diversos énfasis y de las modernidades se encuentran los derivados de una modernidad como asunto no homogéneo y coherente, que en nuestros contextos se desenvuelve de manera dispareja o “en la intersección entre un orden dominante semiaristocrático, una economía capitalista semiindustrializada y un movimiento obrero semiemergente o semiinsurgente”(Martín Barbero 1992: 52). Lo que nos pone ante la necesidad de “entender la sinuosa modernidad latinoamericana repensando los modernismos como intentos de intervenir en el cruce de un orden dominante semioligárquico, una economía capitalista semiindustrializada y movimientos sociales semitransformadores” (García Canclini 1990:80). Todo un entretejido de múltiples temporalidades y mediaciones socio/económicas y político/culturales.

Para Martín Barbero (1994: 105) en América Latina se concreta un proceso de “readecuaciones de la hegemonía en una modernidad heterogénea, en el que “la modernidad no es una escena única y homogénea. Y su realización en América Latina es hoy, como lo fue en su primer impulso por los años treinta, radicalmente heterogénea [...]. Al parafrasear a Brunner (1994:107), este autor insiste en cómo vivimos incorporados a una modernidad “cuyo corazón está lejos de nuestra cultura”,

vivimos en un mundo cultural que hace sentido pero “un sentido fuera de lugar, arrancado de contexto e injertado en una cultura otra”.

Para varios pensadores inscritos de alguna manera en la vertiente de las modernidades alternativas y de las alternativas a la modernidad, se trata de la transición de un concepto universal y homogéneo a una noción y una práctica *heteróclita* de la modernidad (Herlinghaus y Walter: 1994: 19), entendida como una expresión irregular, extraña y hasta fuera del orden estrictamente moderno; distanciamiento en el cual se edifica su carácter alternativo, muestra de cómo tanto el capitalismo como la modernidad, son transformados, adaptados y redireccionados en congruencia con las singularidades, urgencias y potencialidad de los lugares y de sus concretos problemáticos. En esta analítica sobresalen, con sus especificidades, las apreciaciones de Escobar (2005a), Restrepo (2007), Herlinghaus y Walter (1994), Martín Barbero (1992, 1994), Garreton (1999), García Canclini (1990), entre otros, para quienes, como lo identifica Escobar, las modernidades alternativas —híbridas, mutantes, múltiples, fronterizas, locales, no-occidentales, regionales— emergen de la dinámica de encuentros entre forma(s) dominante(s) —occidentales— y no dominantes.

Asimismo, se destaca la visión de una modernidad identificada con una ‘América Latina profunda’, ya sea de raíz puramente indígena, o con una base social única, que es el mestizaje. Así, la modernidad no puede definirse más identificándola con una sola de sus vertientes, pues “cada sociedad combina, de manera diferente, las dimensiones —emancipatoria o instrumental, la más expresiva —subjetiva identitaria—, o la sola memoria histórica de una identidad nacional” (Garreton 1999: 17).

Y bajo el término hibridación se concreta el planteamiento de ‘culturas híbridas’ para explicar el conjunto de procesos socioculturales atravesados por la interculturalidad y la pugna, tensión y adhesión entre lo popular y lo moderno; aspectos que superan términos y prácticas como mestizaje o sincretismo. Se concibe la modernidad latinoamericana no como la sustitución de lo tradicional y lo propio, sino como los intentos de renovación desde la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación.

En tal sentido, “los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas [...] del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas” (García Canclini 1990: 15,71). Con la hibridación como metáfora se intenta una caracterización de la condición de las culturas contemporáneas en las que se producen de muchas formas cruces entre lo culto y lo popular, lo tradicional y lo moderno, lo nacional y lo extranjero, dando

origen a una suerte de modernidad híbrida, que además de seleccionar y combinar estratégicamente elementos, al parecer da cuenta de América Latina como una *summa* histórica sin eliminaciones. Empero, el énfasis de este autor se realiza en torno a la centralidad de las industrias culturales y de “la cultura no como un *arma ideológica* (Yudice), sino un artefacto instrumental a ser *administrado* y *gerenciado* dentro de las lógicas de la globalización y el mercado” (Richard 2003: 445). De ahí que la exaltación de la heterogeneidad cultural o de la diversidad de manifestaciones locales, regionales y nacionales, sólo es posible en el marco del mercado y no tanto como interpelaciones al *statu quo*.²²

En el mismo horizonte sobresalen consideraciones acerca de la modernidad en su potencial de síntesis; es decir, “no como una negación de los particularismos, sino como la difusión de una mentalidad abierta que permita fusionar de manera enriquecedora tradición y cambio, apertura al mundo y afirmación de la identidad propia” (Calderon *et al* 1994: 40). En dicha síntesis el tejido intercultural se presenta como la forma de ser modernos y a la vez de resistencia a la misma, siendo el modo de agenciar aperturas culturales, todo ello muestra de incorporaciones singulares de la modernidad en el plano del sincretismo, o de cómo en América Latina se da la “experiencia modernista, las resistencias conservadoras y los intentos más desanclados de Occidente” (Tejada 1998: 182) o cómo igualmente se “combina, de manera diferente las dimensiones racional —emancipatoria o instrumental—, la expresiva —subjetiva o identitaria—, o la sola memoria histórica de una entidad nacional, e inventa su propia modernidad” (Garretón 1999: 17). Todo esto en tanto parte de una agenda estratégica de modernidad.

Una lectura del fenómeno tiene su anclaje en el ejercicio antropológico, en especial, en las pesquisas etnográficas de las cuales algunas, incluso, se enmarcan en la denominada antropología de la modernidad, por la cual se establecen reflexiones acerca de las formas como los distintos grupos sociales particulares perciben, adaptan, negocian, reelaboran o transforman la modernidad en sus localidades y el

22 En efecto, la diferencia y las identidades se encuentran activadas y ligadas a procesos de comercialización del corporativismo empresarial multinacional, dado que la ‘diversidad’ es ahora el mantra del capital global, usado para absorber el imaginario identitario de todas las clases y así poder revender monoculturalismos en una miríada de mercados diferenciados” (Edelman 2001: 300). De esta forma, la diferencia pasa a constituirse como recurso con capacidad para promover el desarrollo del capitalismo en su fase cultural, donde su activación económica/mercantil es evidente y se expresa en la constitución de una nueva oferta material y simbólica direccionada a viejos/nuevos nichos de mercado, protagonizados por grupos otrora marginados e invisibilizados (indígenas, afrodescendientes, mujeres, ecologistas, homosexuales, feministas, inmigrantes, gays, etc), que hoy dan cuenta de las denominadas ‘mercancías de la diversidad’ (Quijano 2005).

desarrollo o entran y salen estratégicamente de la misma. Una mirada coyuntural da cuenta de cómo “el mundo actual se compone de variaciones múltiples de modernidad, resultantes de la infinidad de encuentros entre la modernidad y las tradiciones —la tesis de García Canclini, por ejemplo—. Del encuentro entre tradiciones y modernidades que crea culturas híbridas, de ahora en adelante y desde antes tal vez, nos vemos abocados a pensar en la existencia de modernidades híbridas, locales, múltiples, mutantes, alternativas” (Escobar 2002: 10), o bien de asumir la modernidad como procesos continuos de hibridación.

Lo anterior significa que en medio de la multiplicidad de procesos, los fenómenos son apropiados y reorientados bajo el vector de otra racionalidad y de otro sentido, lo cual constituye potencialmente la semilla de una modernidad alternativa. Así que es imprescindible y sugerente “construir sobre o a partir de las acciones de contradesarrollo y de modernidad alternativa de la gente, lo cual supone aprender a leer de nuevo, a quitarnos los lentes de desarrollo convencional y a leer la práctica cotidiana de la gente de una forma distinta como contradesarrollo o potencialmente como contradesarrollo hacia unas modernidades alternativas” (Escobar 2002: 22) o invención de sus propias modernidades.

No estrictamente en el mismo sentido pero con el ánimo de mostrar sus apreciaciones acerca de si somos todavía modernos, o si por el contrario transitamos en una época y un proyecto que aún carece de nombre, varios autores han prolijado a *Macondo* como símbolo, metáfora y contraseña que alude a América Latina, en tanto entramado sociocultural de enorme complejidad, cuyas esencias son en innumerables aspectos y circunstancias, inalcanzables e innombrables. El ‘macondismo’ o Macondo sería, entre otras cosas,

[...] una metáfora de lo misterioso, o mágico-real de América Latina; su esencia innombrable por las categorías de la razón y por la cartografía política, comercial y científica de los modernos. De allí que el ‘macondismo’ se haya extendido entre un sector de la intelectualidad latinoamericana, aquel que no quiere renunciar a hacer de América una tierra de portentos prometidos. Tierra de sueños y utopías; un nuevo mundo desde donde surgirá una ‘racionalidad alternativa’ para Occidente, despojada del carácter instrumental, calvinista y faustiano de la racionalidad-eje de la modernidad (Brunner 1994: 63, 64).

Esta perspectiva constituida como reacción de gran parte de los analistas a la égida doctrinal moderna y las formas, formatos y fórmulas de las ciencias sociales

eurocéntricas, es vista por otros no como una invitación a “aprender a mirar cara a cara la realidad e inventar si es preciso, palabras nuevas e ideas nuevas para esta nuevas y extrañas realidades” (Paz 1990: 172), sino como “expresión de una actitud romántica, básicamente conservadora y antimoderna, que encuentra su figura completa en el macondismo, fenómeno que aparece como el reverso cultural de la modernidad limitada, frustrada o fracasada en el continente” (Volek 2007: 300). Esta apreciación, propia del adoctrinamiento académico, no ha logrado despotenciar tal categoría desde donde se busca dar cuenta de la irrupción de Latinoamérica en la historia a partir del (re)conocimiento de nuestra singularidad y desde geografías físicas y existenciales, donde conviven no sólo varios sino distintos niveles y realidades históricas. McOndo es la “simbolización del espacio híbrido en que descansa la cultura latinoamericana [...]. La alegoría de McOndo constituye un símbolo del problemático estado de la cultura y la sociedad en Latinoamérica, el que está sacudido por una serie de procesos híbridos y contradictorios” (Candia 2006). Macondo se asume entonces como un “despliegue reverberante de contradicciones, de anomalías, de fusiones entre lo viejo y lo nuevo, de incrustaciones y simultaneidad de tiempos históricos diversos, de presencia coetánea de elementos de muy diverso origen social o cultural” (Brunner 1994: 67).

En suma, estas analíticas pretenden no sólo desarrollar una postura crítica a la modernidad en contextos de multiplicidad, sino y ante todo, analizar el fenómeno en medio de la singularidad latinoamericana, donde las categorías no son plenamente operacionalizables, en tanto la realidad socio/natural y cultural no acaba aún de descubrirse y nombrarse. Así que también les asiste a varios analistas la exhortación pública a “despertar de la modernidad ilusoria y delirante” (Tejada 1998: 197), “despertar a la historia y adquirir conciencia de nuestra singularidad” (Paz 1990: 9), dejar de “nombrar distorsionando” (Brunner 1994: 59), y a despertar del “largo y perezoso sueño de la ‘modernidad’” (Subc Marcos en Oppenheimer 1996), tal como ha sucedido en México con la irrupción zapatista en 1994 y en otros países y locaciones que asisten a la emergencia/consolidación de la potencialidad de lo no subsumido y de lo no incluido por la modernidad.

Estos planteamientos problemáticos, desafiantes y muy sugerentes para una región que requiere reinventar las categorías e instrumentos analíticos, tienen sus localizaciones específicas y adquieren relevancia en la medida en que representan los *loci* desde donde se (re)construyen experiencias y prácticas soportadas en las singularidades, capacidades y potencialidades de lugares y actores locales, esto en medio de un repertorio de formaciones discursivas renovadas, otras lógicas y epistemes prácticas y localizadas, interpelaciones e investiduras del poder. Los aspectos que ponen

de manifiesto una especie de agenciamientos, narrativas, ‘formaciones sociales emergentes’, “microambientes de alcance global” (Sasen 2003), modalidades de resistencia, contraconductas, luchas culturales o luchas de interpretación, inaugurando y/o afianzando procesos de desplazamiento y desprendimiento, son una muestra de cómo las partes no necesariamente están supeditadas al todo y de cómo es posible pensar/actuar desde la diferencia. A partir de estos fenómenos se agencian y promueven “puntos de despegue y apertura que reintroducen lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales” (Mignolo 2007: 45).

Las nuevas geografías y/o ‘topografías diferentes de la modernidad’. La proliferación de mundos posibles como ontología histórica

Empero, desde singulares lecturas y de evidencias manifiestas en centros urbanos y distintas ruralidades, así como en voces, susurros y hasta silencios de diversas poblaciones, la realidad latinoamericana y de otros escenarios otrora tercermundistas, paulatinamente se convierten en una especie de ‘precipicios de la(s) teoría(s)’, pues la modernidad y la globalización no sólo son resistidas, adaptadas, travestidas y confrontadas, sino también soslayadas; es decir, que el *imago* moderno no determina, por el contrario, termina o, en su defecto, se transforma en otra manifestación. En concreto, frente a la ‘profundización y universalización de la modernidad’ en tiempos y espacios globa/locales, se moviliza la idea y práctica de la pluriversalidad y diversidad como espacios plurales, donde no sólo hoy otros mundos son posibles, sino que otros mundos siempre han existido y han sido posibles.²³

Podría afirmarse que el actual panorama ofrece tanto “topografías diferentes de la modernidad” (Herlinghaus y Walter 1994: 11-47), como nuevas/viejas zonas de contacto, confrontación y negociación cultural que inobservan y/o desbordan los confines de la modernidad como hecho social ineluctable. Esta tendencia se ubica en los denominados procesos de descentramiento de la modernidad, expresada en diversas posturas analítico/hermenéuticas que no sólo (re)conocen la ‘bibliografía doctrinal europea y norteamericana’, sino que desde prácticas intelectuales específicas y localizadas por

23 La diversidad postulada, según Ramón Grosfoguel (2006b), por Edward Glissant, se asume como “un universal radical descolonizante anti-capitalista diversal” o un universal concreto que construye un universal descolonizador por medio del respeto y de la integración sin desaparición de las luchas ético-epistémicas particulares contra el patriarcado, el capitalismo, el imperialismo y la modernidad eurocentrada desde una diversidad de proyectos ético-epistémicos; todo un llamado a construir un universal que sea pluriversal, un universal incluyente que avanza en aspectos como la redistribución, el reconocimiento —aún sin conocimiento— y la descolonización.

fuera del uni-verso institucional logo/grafocéntrico, se acercan a la comprensión de la complejidad y singularidad de América Latina y de sus diversos niveles históricos.

En este horizonte una de las categorías de importancia está referida a la Transmodernidad, concepto introducido por Enrique Dussel en algunos de sus numerosos libros y artículos dedicados al estudio de Latinoamérica en la historia universal y de ésta como 'exterioridad negada' y pluriverso transmoderno descolonizado, siempre localizado más allá del euro/usacentrismo.²⁴ Con Dussel no se trata de completar y/o corregir la modernidad como proyecto inacabado, sino de "buscar en la diversidad epistémica y la transmodernidad una estrategia o mecanismo epistémico hacia un mundo descolonizado trasmoderno, que nos mueva más allá de los fundamentalismos de tipo eurocentrista primermundista y del tipo eurocentrista tercermundista" (Grosfoguel 2007: 73). En concreto, para Dussel,

[...] el concepto estricto de "trans-moderno" quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other Location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna. Trans-modernidad" indica todos los aspectos que se sitúan "más-allá" (y también "anterior") de las estructuras

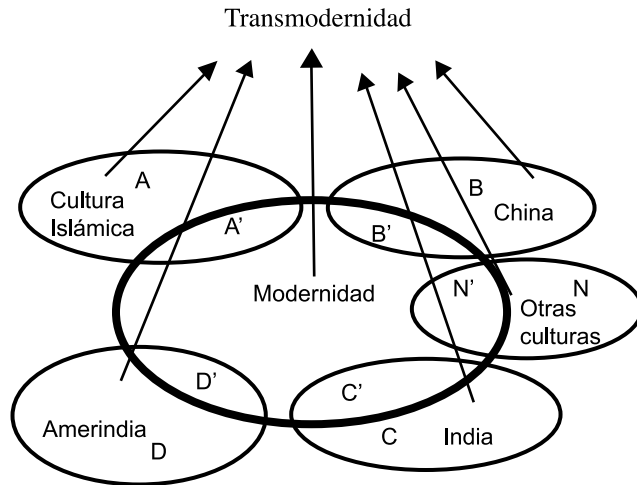
24 No obstante, y a pesar del gran acuerdo sobre tal aporte como de su autoría y pertinencia en el contexto de la singularidad latinoamericana, para Rosa María Rodríguez (1989) el concepto de "transmodernidad" fue puesto en circulación por ella en su libro: *la sonrisa de saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Según ella, el concepto "no lo tomé de nadie", además, "no conoce utilización sistemática de él anterior a que lo convirtiera en eje de su reflexión y que, posteriormente, a pesar de su aparición esporádica en ciertos contextos, no tiene constancia de una elaboración que pretenda otorgarle la dimensión teórica que ha deseado dotarlo". Empero, la significación del concepto en tal autora es radicalmente distinta del propuesto por Enrique Dussel, pues mientras para este autor la transmodernidad se presenta como un "proyecto utópico descolonizador", con soporte en "una multiplicidad de propuestas críticas descolonizadoras contra la modernidad eurocentrada y más allá de ella" (Grosfoguel 2007: 73), para Rodríguez, la Transmodernidad prolonga, continúa y trasciende la Modernidad, es el retorno de algunas de sus líneas e ideas, acaso las más ingenuas, pero también las más universales. Grosso modo, nos enfrentamos a un concepto con significación, espíritu y móviles radicalmente distinto del planteado por Enrique Dussel, ya que para Rodríguez, trata de "la globalidad como totalidad transmoderna" con la tradición ilustrada como marco general, lo que la hace en sí misma una reacción despotenciada e incapaz de superar la lógica y el canon totalitario de la modernidad y del eurocentrismo.

valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa. Un diálogo intercultural debe ser transversal, es decir, debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. El diálogo, entonces, entre los creadores críticos de sus propias culturas no es ya moderno ni postmoderno, sino estrictamente “trans-moderno”, porque, como hemos indicado, la localización del esfuerzo creador no parte del interior de la Modernidad, sino desde su exterioridad, o aún mejor de su ser “fronterizo”. La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la Moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad (Dussel 2005: 17, 18, 24).

Tal planteo constituye una suerte de plataforma analítico/política, en tanto al desbordar estratégicamente la modernidad situa/posiciona la complejidad y potencialidad de los otrora ‘pueblos sin historia’, siempre localizados en el más allá del mundo moderno y de su subjetividad.

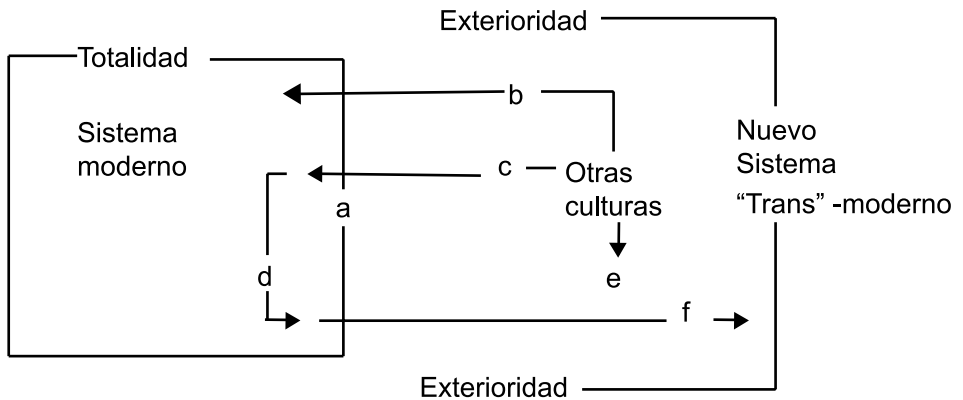
Ese ‘más allá (‘trans’) indica el punto originante de arranque desde la Exterioridad de la modernidad, desde lo que la Modernidad excluyó, negó, ignoró como ‘insignificante’, ‘sin sentido’, ‘bárbaro’, no-cultura, alteridad opaca por desconocida, pero al mismo tiempo evaluada como ‘salvaje’, in-civilizada, subdesarrollada, inferior, mero ‘despotismo oriental’, ‘modo de producción asiático’, etc. Diversos nombres puestos a lo no-humano, a lo irrecuperable, a lo sin-historia (Dussel 2001: 406).

Modelo aproximado para comprender el sentido de la trans-modernidad cultural



Fuente: (Dussel 2005: 405)

Totalidad, exterioridad, afirmación de la exterioridad



Aclaraciones al Esquema: a. "Post-modernidad" (límite de la Modernidad, de la Totalidad); b. Inclusión del Otro en lo Mismo (en el sistema antiguo); c. Interpelación innovadora ante la Modernidad; d. Subsumción de lo positivo de la Modernidad; e. Afirmación del Otro en su Exterioridad; f. Construcción (como síntesis de c+d+e) de la "Trans"-modernidad innovadora (Dussel 2001:18).

Según este modelo aproximado para comprender el sentido de la trans-modernidad cultural, la noción de Trans-modernidad muestra las culturas ubicadas en el ‘más-allá’ (y también lo ‘anterior’) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, que están vigentes hoy en las grandes culturas universales no-europeas, y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa”, donde se impone y se torna como imperativo un “diálogo intercultural, transversal, que parte de otro(s) lugar(es) que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante” (Dussel 2005: 18). De ahí que otras culturas confluyan en la configuración transmoderna como horizonte analítico y existencial.

Tales culturas y sus asuntos —como insiste Dussel— fueron/son excluidos y terminaron/terminan desapareciendo de toda consideración práctica, teórica e institucional. De ahí que la transmodernidad proporciona un enorme potencial en tanto se corresponde con la especificidad de contextos donde, de una parte, la heterogeneidad, la complejidad y la multiplicidad se asumen como rasgos característicos del entramado socio/cultural, y de otra parte, se dinamizan diversos y emergentes procesos, movimientos y agenciamientos sociales que ponen en tensión los principios, asunciones, prácticas y valores modernos, como también la naturalización de la sociedad liberal de mercado, la ciencia occidental y el pensamiento único, constituyéndose en expresiones que encierran en sí mismas, una potencialidad contrapuesta a la “utopía de mercado total” (Lander 2002: 52). A su vez, desde locaciones y proyectos diversos prometen la construcción de alternativas de presente-futuro y la movilización de iniciativas posibles y disponibles siempre en favor de la VIDA.

La Transmodernidad al atender lo no subsumido, así como la potencialidad no incluida o el afuera de la modernidad en tanto potencia, se convierte en horizonte y ‘campo de posibilidad’ para pensar/actuar, desde la ‘heterogeneidad histórico-estructural’, la diferencia y la diferencia en la diferencia, siempre en el contexto de la exterioridad o en culturas vitales, ‘desujetadas’ o ‘descanonizadas’ y en medio de dinámicas y tensiones globallocales. En esta perspectiva, el ‘más-allá’ y la ‘exterioridad negada’ se reivindican en su potencialidad y no en el marco multicultural (neo)liberal con sustrato en el “espectáculo estetizante de la diversidad” (Hopenhayn 2005: 27), el etnoecoboom, la exotización/folklorización y el “activo periferia” (Barriandos 2005), como tampoco dentro de las manidas y erráticas posturas que asumen la diferencia como resultante de una carencia —generalmente asociada a la pobreza—, la cual al ser combatida llega a borrar automáticamente gran parte de su especificidad cultural en aras de nuevas formas de homogeneización/estandarización.

La Trans-modernidad se nos presenta entonces bajo una suerte de afirmación de la multiculturalidad como una “condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales” (Restrepo 2005: 277), y de la interculturalidad en tanto proyecto “ligado a las geopolíticas de lugar y espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación” (Walsh 2007: 47).

De esta manera, y desde tales acepciones, lo intercultural coincide con la transmodernidad en sus propósitos de valorar y exaltar la función creadora y el “resurgimiento de una potencialidad del entramado cultural ocultadas por el brillo de la cultura occidental, de la modernidad cuya globalidad técnica y económica está lejos de ser una globalización cultural de la vida cotidiana valorativa de la mayoría de la humanidad” (Dussel 2001: 387). Desde esta analítica, hoy sugerentemente adicionada al profuso y heterogéneo cuadro sobre la modernidad en América Latina, puede afirmarse cómo en suma persiste y se afirma un conjunto de exhortaciones a la construcción y transformación, claro está, bajo el imperio de la debida comprensión, y con ella ligada a la configuración de conocimientos, prácticas, políticas, poderes sociales, contraconductas, economías y sociedades de otro(s) modo(s), y en contravía de la lógica epistémica moderna y del sujeto moderno, así como de las distintas formas de ejercicio de colonialismo y de colonialidad global.

Capitalismo, modernidad, economía y agenciamientos moleculares

En el marco de estas tensiones que registra el debate contemporáneo es prudente advertir que tales giros y (dis)continuidades ciertamente tienen como antecedentes a la modernidad y sus distintos dispositivos de captura y disciplinamiento —desarrollo, modernización, cientificación—, los cuales se mueven en la discusión sobre la tríada globalización, economía y cultura, hoy enriquecida sugerentemente con consideraciones en torno a la diferencia económica, política, ecológica, cultural y epistémica; ello en respuesta y en consonancia con la pluralización intensa, la evidencia de ‘mundos plurales’ o la proliferación de mundos posibles y de otros modos.

Estos nuevos/viejos giros con alto potencial interpelador, propios de la heterogeneidad histórico-estructural que caracteriza la constitución de nuestras sociedades, dan cuenta de serias implicaciones en torno a reconocer la existencia de investimentos a la modernidad, el capitalismo, la globalización y la conformación del poder (neo)colonial e imperial, los que a su vez muestran en particular en el mundo de la economía y el desarrollo cómo “se puede entender que los lugares no son nunca

totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra” (Escobar 2005a: 90). Desde este horizonte analítico y existencial se evidencia la invisibilización por parte de la economía política (versión clásica y marxista) y de la economía formal (neoclásica y sus variantes) de prácticas y discursos con anclaje en la diferencia económica y se aborda el examen a la(s) economías(s), no como esquemas abstractos, lógicos y matemáticos sino como constructos socioculturales o, en su defecto, se muestran cierto tipo de relaciones sociales enmarcadas forzosamente bajo el canon y la codificación económica parroquial de Occidente, en donde lo social y lo político se hace economía y la economía se circunscribe a la financiarización.

Ciertamente, la economía ha representado una manifestación más del proyecto moderno/imperial/colonial, desde donde se concibe como “disciplina y práctica totalizante, universal y por tanto totalitaria” (Negri y Hardt 2004: 184), ello por cuanto ha desconocido e invisibilizado otras singulares expresiones económicas o, en caso extremo, las ha reducido a expresiones del mismo mapa. Así, otras realidades económicas han sido soslayadas o tratadas como inmaduras, inferiores, subordinadas, residuales, subdesarrolladas y al margen de las tendencias económico/ desarrollistas y capitalogocentristas modernas que hoy recorren a modo de políticas (neo)liberales estándar, los distintos paisajes biofísicos y socio/culturales.

En efecto, el eurocentrismo epistémico ha definido a la economía como una disciplina universal, disciplinaria y profundamente autoritaria, enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de Occidente, por tanto, “la disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica, social y cultural que en el transcurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos” (Ferraro 2004: 9). Lo que conocemos como economía es pues “un discurso que construye una imagen particular de la economía” (Escobar 1995: 61-62). Es desde esta particular visión del mundo o desde esta suerte de pensamiento económico esencial, ahistórico y abstracto, donde ha sido imposible el análisis y (re)conocimiento de otras realidades cuyo anclaje radica en la diferencia económico/cultural.

Empero, el asunto ha sido abordado de alguna manera por la antropología económica, mostrando cómo la economía no es una esfera autónoma y separada de la sociedad y cómo contrariamente la cultura resulta siendo un modelador o determinante de la economía, en la que “ningún objeto o cosa tiene existencia o

movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle [...] y la producción es un momento funcional de una estructura cultural (Sahlins 1988: 170). En palabras de Gudeman (1986) la economía es un sistema cultural, los procesos de subsistencia están culturalmente moldeados y los seres humanos en todas partes configuran su vida material.

En esta perspectiva pueden inscribirse trabajos de autores como Gudeman (1986), Sahlins (1988), Bird (2004), Ferraro (2004), Batista (2006), Escobar (2005a), Gibson-Graham (2007 y [2006] 2011), Santos (2006a/b/c), (Esteba 1996) y un gran número de académicos e intelectuales de diversas latitudes, con quienes compartimos, a modo de síntesis, las premisas siguientes: 1).- la disciplina económica no es universal y responde a los cánones epistemológicos y morales de Occidente, 2).- la visión y el 'punto ciego' de la economía no permite (re)conocer la existencia de otros discursos y prácticas económicas como productos socio/históricos., 3).- la economía y aún los negocios son formas específicas y concretas de desenvolvimiento socio/cultural y, por tanto, están ligadas a espacios, tiempos y relaciones de determinado tipo., 4).- el uso de la teoría económica occidental dificulta, complica, distorsiona y tal vez no posibilita el estudio y comprensión de otras economías, y, 5).- no en todas partes se pueden ver hombres y mujeres económicos, ni todos los campos y espacios de la actividad sociocultural son mercados.

Frente a la emergencia de nuevas/viejas formas de agencia que hoy integran otros procesos y concretamente en la relación economía y cultura evidenciados por la antropología económica, se piensa en cómo la(s) economías(s) 'otras' no parten de esquemas abstractos, lógicos y matemáticos, sino que son "modelos generados en otras partes, sobre esquemas tomados del mundo social y humano" (Bird-David 2004:110). Así, siguiendo a la autora en mención, son expresiones distantes de la predominante economía neoclásica enraizada en la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de Occidente, donde las propuestas-modelos son universales, mientras que los otros son locales, en su lengua y su alcance. En esta perspectiva no sólo se inscribe nuestro análisis en contextos de multiplicidad, sino también algunas variantes de la economía occidental que asumen 'entrar y salir' del mercado como entidad no determinante, demostrando cómo "no hay 'economía', sino 'economías' que varían espacial y temporalmente o que la economía es social o culturalmente construida" (Batista 2006: 137).

Estos fenómenos y tareas que involucran esfuerzos académicos y además políticos se inscriben en una de las áreas que largamente han permanecido fuera de varios proyectos, como es la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos —

ecoNOMías/ecoSIMías—,²⁵ en correspondencia con el hecho de que el ‘plan del capital’ enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación, en la cual permanentemente se generan investimentos, contraconductas, interpelaciones y una ruptura radical con la (des) (re)codificación que agencia el capital. En este horizonte se sitúa el potencial que encierra el cúmulo de luchas por la defensa de la diferencia y las distintas lógicas de producción cultural y de prácticas socio/económicas y políticas; asuntos que inspiran y movilizan esta aventura analítica.

De ahí que nuestro interrogante central alude a sí es posible, en medio de la diversidad cultural/epistémica y ante las multiplicidad de miradas y lecturas, insistir exclusivamente en las expresiones paradójicas de la ciencias sociales modernas o sí, contrariamente, en los procesos sociales emergentes, los distintos modos de acción y relación con el mundo, y en síntesis en las multiplicidades de fuga o de flujo, pueden configurarse horizontes y vectores de insurgencia epistémico, económica, ecológica y cultural, donde no sólo la impugnación sea axial, sino ante todo donde la existencia sea nuestra gran posibilidad y la vida se contraponga a la canonización occidental de la economía y el desarrollo. En estos términos se hace imprescindible el abordaje de procesos de desprendimiento, relocalización y reacomodo estratégico respecto de la modernidad/colonialidad y del capitalismo para posibilitar el emprendimiento de nuevas/viejas formas de agenciamiento, algunas por fuera de la historia de salvación y en el contexto de los discursos y prácticas de diferencia económico/cultural o de otras formas de relación y de ‘éxodo’,²⁶ en tanto asaltos al capitalismo global y totalizante.

25 Como ya se ha advertido, debemos el sugerente término de EcoSIMías a Miguel Guaira Calapy, dirigente indígena ecuatoriano. En una charla sobre Economías sin dinero, desarrolló sugerentemente esta noción en la sesión del 24 de agosto de 2005, en el marco del Doctorado en Estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.

26 Acerca de las significación de éxodo compartimos los planteamientos de Negri y Hardt, al referirse a “una clase de lucha que no se basa en la oposición directa, sino en una especie de lucha por negación: negación del poder, negarse a obedecer. No sólo la negación del trabajo y la autoridad, también la emigración y el movimiento de cualquier tipo que obstruya el movimiento y el deseo. Y de esta manera, reconocernos ciudadanos del mundo. No sólo eso, reconocernos pobres (en el sentido de un esclavo, huyendo de Egipto. No sólo hay debilidad en este tipo de pobreza, también se encuentra una gran fortaleza” (Negri y Hardt s.f: 1). Frente a las contraposiciones binarias, “Negri propone ‘organizar el éxodo’, desarrollar un movimiento capaz de salirse por la tangente con el que generar ‘un poder constituyente’ al margen de la trampa binaria. El sujeto social que provocará este cambio no será la clase proletaria, sino ‘la multitud’, que para Negri es “un concepto de clase que se opone a la idea de ‘pueblo’, que representa a una unidad inexistente y que también se opone a la idea de ‘masa’, pues frente al carácter indiferenciado de ésta exalta la diferencia y la singularidad” (Negri 2004: 1).

En esta dirección, al no ser estrictamente monolítico y uniforme el capitalismo también es de algún modo transformado, travestido²⁷ y muchas veces desustancializado como expresión de innumerables prácticas de diferencia —política, económica, epistémica—, no necesariamente constitutivas del capitalismo global, las que evidencian la necesidad de desoccidentalizar/desmodernizar nuestro imaginario y nuestras prácticas, así como de 'provincializar a Europa' (Chakrabarty [2000] 2008) y sus legados, esto para dar mayor cabida al análisis y (re)conocimiento de otras formas de pensar y agenciar la realidad económico/cultural, evitando la integración/reducción de diversas formas de relación al repertorio capitalocéntrico de la economía.

Estamos entonces frente a la "insurrección de las contra-conductas", en donde "las luchas de las minorías, las revueltas de las conductas actúan según modalidades de conflicto y de acción que ni el marxismo, ni la tradición de la filosofía política pueden describir, puesto que las dos están construidas sobre la base del principio unificador, totalizante" (Lazzarato 2005: 3). De ahí que asistamos a "la reacción violenta de los modelos mayoritarios, carcomidos en su interior y en profundidad por esas luchas minoritarias que los desestabilizan en sus fundamentos" (Lazzarato 2005: 4). En medio de esta coyuntura, el nuevo (des)orden global expresado en la constitución de un "bloque imperial mundial" (Quijano 2000c) o de un "capitalismo mundial integrado" (Guattari 2004), enfrenta desde agenciamientos inscritos tanto en el horizonte de los "movimientos antisistémicos" (Wallerstein) y contrahegemónicos como en los movimientos sociales (viejos y NMs) y otras formas de acción colectiva, procesos de descentramiento de la modernidad y en nuestro caso, de cierto desprendimiento de la modernidad.

De esta forma, las experiencias locales y los emergentes procesos, movimientos y agenciamientos, señalan los límites de postulados y prácticas propias de las ciencias sociales eurocéntricas, los que muchas veces son adaptados, travestidos, resignificados y transformados, en consonancia con las urgencias de nuestros tiempos y con las singularidades de nuestro medio. De ahí que en épocas de crisis, sean varias las estrategias que inciden y enfrentan los legados de proyectos históricos que pretendían construir hegemonía bajo recurrentes y sistemáticos procesos de exclusión, negación, marginamiento y desconocimiento de las diferencias.

El desafío para estos movimientos tiene relación con la "construcción de un marco analítico de lo social que entienda y reconozca las diferencias y las particularidades

27 El fenómeno ha sido analíticamente asumido bajo el propósito de "'queerizar la economía' y darle visibilidad a la gran variedad de prácticas no capitalistas que languidecen en los márgenes de la representación económica; es decir, de enriquecerla, subvertirla, transgredirla, mostrar sus otras caras" (Gibson-Graham [2006] 2011: 62).

(etno-raciales, de lugar, de género y generación), a la vez que explique las mediaciones, identificaciones y articulaciones de carácter más general y global [...] y el desmantelamiento de la dominación epistémica, cultural, política y económica del capitalismo” (Lao-Montes 2006: 1). Todo esto mediante un uso contrahegemónico de categorías y prácticas o, en su defecto, a través de contradiscursos y narrativas localizadas que terminan haciendo de los lugares, las experiencias y los movimientos, “fuentes de conocimiento en resistencia”, o “movimientos de saberes en resistencia” (Casas 2005: 14).²⁸

Podría entonces afirmarse que los emergentes/persistentes procesos locales y sociales en América Latina, son también luchas por la “defensa de concepciones históricas particulares basadas –en lugar del mundo y de prácticas de producción del mundo [...] o luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica” (Escobar 2005a: 41,88) como también luchas interpretativas, lógicamente inscritas en espacios/tiempos con historias, memorias, luchas, recuperaciones, interferencias y transformaciones. Estos procesos deben ser entendidos,

[...] como parte de un vuelco histórico, geopolítico, social, ético e intelectual, un giro radical basado en una visión o imaginario ‘otro’, construido a partir de siglos de lucha y consciente de los asuntos contemporáneos del capitalismo global [...], una praxis que supera un accionar y pensar basados en la resistencia defensiva, evidenciando un pensar y accionar enraizados en la *insurgencia ofensiva*, explícitamente dirigida a transformar las instituciones, estructuras y relaciones dominantes y, a la vez, crear nuevas condiciones sociales, políticas y culturales, como también de pensamiento (Walsh 2006a: 30, 33).

Todos estos fenómenos propios de la transición paradigmática aludida por Santos (2006b, 2004, 1998), han determinado y demandado cambios en la forma de asumir

28 En el marco de las contribuciones teóricas, epistemológicas y políticas propias de agenciamientos sociales latinoamericanos, pueden señalarse, según Casas-B (2005), los siguientes: 1) las teorías sobre diversidad e interculturalidad desarrolladas por movimientos indígenas de los Andes ofreciendo alternativas a la “noción liberal moderna de multiculturalismo”; 2) teoría de traducción o transculturación conceptualizada y puesta en práctica por los Zapatistas – que además de ‘enseñarnos’ a ‘escuchar’- repiensa el concepto de incommensurabilidad, constituyendo una ‘revolución epistemológica’; 3) las contribuciones del movimiento social de las comunidades afro-descendientes del Pacífico colombiano como expertos en prácticas y conocimientos sobre conversación de la biodiversidad, como productores de un marco de ecología política alternativo que incluye nuevos conceptos del desarrollo; 4) el Foro Social Mundial como propuesta epistemológica alternativa basada en la ‘justicia global cognitiva’ y como ‘sociología de emergencias’ fundada en una nueva ecología del conocimiento”.

y comprender la relación entre globalización, cultura, identidad, modernidad, economía y desarrollo, justamente por la potencialidad de múltiples experiencias en los lugares y debido a agenciamientos de los movimientos sociales, como por la necesidad de resignificar y reconstruir una política/práctica vital desde la diferencia y la interculturalidad, todo ello en respuesta al proyecto neoliberal, el capitalismo y el poder de la colonialidad/imperialidad.

Son estas, entre otras, las consideraciones sobre las cuales se asientan diversas dinámicas no sólo epistémico/hermenéuticas, sino igualmente los procesos y agenciamientos de otros actores y prácticas que dan cuenta de horizontes y repertorios económico/culturales, existenciales, epistémicos y de protesta/propuesta²⁹, donde se aprecian resignificaciones y otras formas de pensar la modernidad, la globalización, las culturas, la identidad, las economías y el desarrollo, ello como estrategia para enfrentar el momento histórico en el que en efecto, “la toma del Estado-nación no es suficiente para la liberación y descolonización del mundo porque la colonialidad global no es reducible a la presencia o ausencia de administraciones coloniales [...], pues, con la descolonización jurídico-política nos movimos de un periodo de colonialismo global al presente periodo de colonialidad global” (Grosfoguel 2006: 158).

Evidentemente, (re)pensar estas relaciones se corresponde con las dinámicas de nuestros espacios/tiempos, en el que distintos discursos y prácticas movilizan formas de pensar de otro modo a través de otra(s) lógica(s) y otras prácticas que finalmente, por ejemplo, desde la perspectiva de la interculturalidad, señalan y significan “procesos de construcción de conocimientos ‘otros’, de una práctica política ‘otra’, de un poder social ‘otro’ y de una sociedad ‘otra’” (Walsh 2006a). Desde estos horizontes se afianzan también procesos para “pensar un mundo donde quepan todos los mundos, en cualquier idioma, con cualquier epistemología. Pero este mundo será mejor mundo si está hecho por muchos mundos. Mundos hechos de sueños, soñados en catres en los Andes o en chinchorros en el Caribe, en Aymara o en Español, sin que nadie diga que sueños soñar, por mundos en los cuales nadie tenga miedo a despertar” (Coronil 2006: 60).

29 Como parte de este sugerente repertorio y horizonte interpretativo y de acción, están las propuestas de “pensamiento fronterizo”(Mignolo 2003), “transmodernidad”(Dussel 2005), “complicidad subversiva”(Grosfoguel 2004), “trasculturación”(Ortiz 1995), “decolonialidad e interculturalidad” (Walsh 2006b), “diversalidad” (Glissant), “co (r)azonamiento”(Guerrero 2007), “régimenes escópicos alternativos” y “la teoría de los dos ojos” (Sanjines 2005), re(ex)istencia (Albán 2007), “cosmoacción” (Vitonás 2009b), entre un sinnúmero de manifestaciones no sólo académicas sino ante todo intelectuales que paulatinamente ganan posicionamiento y valor en el contexto de la interpretación, el análisis y la movilización agenciada por actores sociales y epistémicos desde el sur global.

Este es el espíritu y algunos de los más importantes ofrecimientos de analíticas inspiradas y movilizadas en y por la diferencia económico/cultural, los cuales prácticamente son aún inobservados o se recogen tímidamente en las ciencias sociales hegemónicas, pues en su afán racionalista, totalizador y universalizante, persisten en la ‘transformación sin la debida comprensión’ y en el estudio de los fenómenos con recetas y soluciones preconcebidas, haciendo que en tal ritual, en efecto se pierda la potencia del acontecimiento y de los fenómenos en su singularidad.

Constituye entonces esta aventura analítica e investigativa un momento específico de nuestro viaje intelectual y vital, en el que muchas de las ideas y percepciones con las que habitualmente explicábamos el mundo paulatinamente han perdido tal fuerza y capacidad, justamente al verificar que la apuesta científicista, racional y letrada, asiste a su declive, en medio de la ‘nueva’ arquitectura cultural, en la que distintos sujetos y locaciones epistémicos se posicionan de cara a las mutaciones cognoscitivas contemporáneas, la potencia del cada vez más intenso diálogo inter/multicultural y la emergencia de saberes de enorme singularidad. Todo esto deviene en nuevas y diferenciales actitudes hermenéuticas, desde donde se pretende contribuir a la ampliación de las miradas en contextos de “creación y efectuación de una multiplicidad de mundos posibles” (Lazzarato 2006: 180), siendo planos elegidos como parte de las agencias/agendas de los movimientos sociales y las singularidades irreductibles que integran nuestro complejo, diverso y litigioso entramado socio/cultural, que parece hoy no resistir un ‘otro’ absoluto.



Desarrollo, economía y cultura. Entronques y tensiones con formas de dominio imperial/(neo)colonial y de geopolítica global

Los numerosos fracasos del desarrollo,
son también el triunfo de la diversidad cultural.

Gilbert Rist (2002: 277).

Lo que los demás ven como nuestro silencio, nuestra reticencia, nuestra ignorancia y nuestra falta de propósito, es en realidad nuestra fuerza, nuestra sabiduría y nuestro conocimiento. No necesitamos que un grupo de forasteros venga a nuestros pueblos e insulte nuestra inteligencia presuponiendo que no sabemos entender nuestro propio entorno social.

Kuranawathie Menike (1993: 3).

Por eso debemos echar mano de nuestras raíces y sabiduría colectiva ancestral, porque tenemos el compromiso de sembrar, proteger y abrir los caminos que nos conduzcan a tener una vida digna entre los pueblos y sus diferentes formas de actuar.

Ezequiel Vitonás Talaga (2009b: 555).

Nuestro Plan es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación [...] un auténtico redescubrimiento de lo que somos, de lo que hemos sido, de lo que tenemos como recursos para proyectarnos más libremente en nuestro porvenir.

Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano (1994: 197-202).

La ‘occidentalización del mundo’ podría ser en palabras de Latouche (2004a), como de Sachs (1996), el espíritu que ha orientado y aún hoy orienta los proyectos expansivos y hegemónicos, en los que diversos dispositivos integran la arquitectura discursiva y las efectuaciones de la dominación. La modernidad y sus distintos dispositivos de captura y disciplinamiento —desarrollo, modernización, cientificación, monocultura—, integran la plataforma desde donde se edifican las líneas clasificatorias geopolíticas y geoculturales, siempre inscritas en el horizonte de desenvolvimiento y consolidación del mundo occidental. En esta perspectiva se mueven las consideraciones y nuestro debate acerca del entronque desarrollo/economía, de una parte como constructores culturales en los que se intenta la sujeción/sometimiento, de los particularismos y se agencia la cultura como recurso con capacidad para promover el desarrollo del capitalismo en su fase cultural. De otro lado se ponen en tensión las formas de dominio imperial/colonial y de geopolítica global, esta vez desde la analítica de la diferencia económica, ecológica, cultural y epistémica, ello en respuesta y en consonancia con la pluralización intensa, la cartografía de las singularidades y la proliferación/multiplicación de “mundos (incom)posibles”.³⁰

Desarrollo y economía hacen parte del itinerario de ‘salvación’/intervención, desde el cual se construye una suerte de clones de Occidente, en virtud de la concreción de una sociedad y una cultura modernas, en principio desde un contundente desconocimiento de las diferencias culturales e históricas, perspectiva donde el progreso y posteriormente el desarrollo, se nos presentan sin duda como occidentalización, en tanto proceso general y generalizado o como asimilación integral y persistente. Examinemos en esta búsqueda, y a modo de exploración, lo relacionado con el desarrollo en tanto dispositivo y elemento de disciplinamiento que permite posicionar la idea de la desarrollalización/economización de distintos paisajes físico/naturales y socio/culturales, independientemente de la diferenciación cultural y de sus procesos socio/históricos.

30 Si bien la mayor parte de luchas han sido instaladas en el marco de lograr un ‘mundo mejor’, o en el conjunto de acciones para lograr mejores condiciones y seguir viviendo en el mismo mundo, habría que tener en cuenta que un gran número de movimientos, a parte del rechazo al estado actual de cosas, buscan en especial la constitución de nuevas formas de vida, de tal manera que puedan escapar a las conductas de los otros y definir sus formas de conducirse. En otras palabras, se trata de movimientos o devenires minoritarios (Deleuze), de la “insurrección de las contra-conductas” (Foucault) o de la “coexistencia de mundos imposibles como condición de la multiplicidad” (Lazzarato 2006: 57). Así, lo imposible alude a la proliferación de mundos particulares, heterogéneos, plurales, irreductibles donde la diferencia es central y su finalidad no se vincula con la composición de un común totalizable. Por consiguiente, sus acciones no se desarrollan bajo la negociación de reivindicaciones, derechos y mejoras a partir de las cuales se fortalezca el mismo mundo.

Desarrollo para la occidentalización/occidentoxicación o cómo la singularidad socio/cultural (des)aparece en el desarrollo

Los ya numerosos y persistentes análisis acerca del fenómeno y la práctica del desarrollo parten de la premisa de que éste emerge como discurso, patrón civilizatorio y modelo a partir de la segunda guerra mundial, siendo desde entonces una postura de gran aceptación en diversos públicos y en distintas locaciones que encuentra entre sus defensores a analistas como Escobar (1996), Contreras (2006), Latouche (2004a), Sachs (1996:3), Esteva (1996), Illich (1996), Quijano (2000b), Rist (2002), Lander (1996), entre otros. Para estos sugerentes autores, el asunto se remonta al pronunciamiento del “memorial sobre el estado de la unión” del 20 de enero de 1949 por parte del presidente Harry Truman, discurso en el que a partir del denominado ‘trato justo’ y democrático se impone una cartografía geopolítica que establece áreas ‘subdesarrolladas’ y ‘desarrolladas’ o avanzadas, y, por consiguiente, se define la ‘era del desarrollo’ que implica una forma particular, universal e imperativa en la gestión del mundo y en la comprensión de su presente/futuro.

Ciertamente, el desarrollo logra hacer parte de las agendas políticas como también del imaginario social, evidenciando la efectividad del proceso de “crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos” (Escobar 1999:34), asuntos sobre los cuales ya se registraban notables avances, en especial, en relación con el último propósito, desde donde se consolida toda una doctrina de intervención.

No obstante, si bien para estos autores es absolutamente claro que el desarrollo emerge como discurso, patrón ‘civilizatorio’ y modelo a partir de la segunda guerra mundial, no puede desconocerse como está igual e inevitablemente asociado no sólo al discurso occidental de la modernidad, sino también a la idea de progreso que subyace —a pesar de las posturas que la sitúan en el siglo XVII y XVIII— al mundo clásico y medieval; escenarios histórico/temporales donde el hombre inaugura por naturaleza la búsqueda siempre creciente de felicidad y perfectibilidad. Dicho de otra manera, el discurso y la práctica del desarrollo representa la eficaz continuidad de la historia intelectual y de expansión occidental.

En efecto, la historia y su pretendida universalidad dan cuenta de un cúmulo de continuidades y discontinuidades, al tiempo que otorga una direccionalidad implícita

casi religiosa, que en el caso de los griegos y romanos se explica como un ciclo completo de génesis y decadencia. Ciertamente,

[...] obsesionados como lo habían estado casi todos los antiguos filósofos y científicos griegos, así como sus sucesores, especialmente Aristóteles y Lucrecio, con los procesos de crecimiento orgánico, consideraban la historia a la misma luz como manifestando modelos inexorables de ascenso y caída de crecimiento y desintegración, de desarrollo seguido de muerte inevitable, proceso que, sin embargo, volvían a comenzar cíclicamente después. Para el pensamiento griego y romano el ciclo constituía una respuesta prácticamente invariable a la cuestión de la direccionalidad. Pensadores como Platón, Aristóteles, Séneca y Lucrecio veían la realidad como una interminable sucesión de ciclos evolutivos que se repetían con más o menos exactitud (Nisbet 1979: 48).

El mundo clásico conoció la idea de progreso, llegando a postular el avance gradual de la humanidad desde estadios o fases inferiores hacia otros de inexorable desarrollo y perfeccionamiento en el ámbito cultural, cognoscitivo y moral. Empero, también frente a la idea de perfeccionamiento, la ‘Edad de oro’ según la cual el hombre después de una vida feliz entra en decadencia, caos y degeneración, se contraponen a lo largo del tiempo a la fe en el progreso. Legados de este tipo se aprecian en autores clásicos y en variados mitos que han influenciado el pensamiento de Occidente y sus posteriores narrativas y prácticas disciplinantes/controladoras/ y moduladoras; mitos que en su conjunto inauguran y cimentan la creencia en un futuro mejor, orientado hacia una meta que hay que cumplir mediante el tránsito por un camino con una direccionalidad definida y de la cual deben erradicarse las prácticas y visiones que constituyen en su singularidad óbices a tal empresa y cruzada salvífica.³¹

Otros aportes de interés para este análisis muestran la visión clásica y teleológica del progreso, en la cual no todo fue revelado al principio, pues el conocimiento es la vía para alcanzar comodidad y bienestar humano, y las transformaciones se logran en periodos prolongados de tiempo; es decir, mediante el paso de una fase inicial de simplicidad, falta de conocimientos y formas de organización socio/políticas, hacia nuevos y mejores estadios de civilidad.

31 Algunos ejemplos son, entre otros, los mitos de la Caja de Pandora, de las sucesivas edades de los metales (oro, plata bronce y hierro), del Jardín del Edén y de Prometeo. En éste último, en medio de la escasez, la infelicidad y el miedo de la humanidad, Prometeo, desafiando a Zeus, regala a los hombres el fuego, generando el progreso para luego crear la civilización como concreción del paso de la escasez a la abundancia.

El mundo medieval dotó la idea de progreso de una fuerza cuya finalidad estriba en la concreción gradual y acumulativa del perfeccionamiento espiritual de la humanidad, meta materializada en una nueva edad de oro en la tierra, en un milenio feliz en el que Cristo de nuevo en la tierra gobernaría el mundo. En el contexto cristiano la idea del progreso presenta un carácter contradictorio pues, de una parte,

[...] la temporalidad no lleva a la dignificación de la vida eterna, sino a la muerte; la vida profana no tiene ninguna importancia frente a la vida eterna, por lo tanto todo lo que propenda al mejoramiento no tiene sentido. No obstante, hay otra visión en la que el final de la historia se concibe como una era mesiánica que está dentro de la historia, no después de ella, en la tierra y no en el cielo. Esta última concepción es la que aparece en San Agustín —La Ciudad de Dios—, quien habla del avance gradual y acumulativo de la humanidad, material y espiritualmente a lo largo del tiempo, fases o épocas reflejadas en cada una de ellas por una o varias civilizaciones históricas en distintos niveles de desarrollo cultural (Sebreli 1992: 80).

El progreso representa una construcción histórica que, especialmente en la Modernidad, adquiere matices mayoritariamente económicos, a la vez que se articula a formas de dominio imperial/colonial, propias de un capitalismo mercantil y de un tipo de economía particular, desde donde se postula un destino unilineal, direccionado, irreversible, cierto, inevitable y deseable, ubicando a la ‘edad de oro’ en el horizonte del futuro, hacia donde la sociedad avanza irremediamente movida por fuerzas que diluyen y, en caso extremo, refuncionalizan los particularismos socio/culturales. No obstante,

[...] el progreso llegó a ser concebido en toda la extensión de la existencia: mejoramiento espiritual y florecimiento de las artes, la filosofía y la ética; desarrollo del saber orientado hacia el establecimiento de un mundo inteligible y racional, avance de las ciencias no sólo como mejoramiento intelectual sino como base para la superación del estado de necesidad; libertad individual y armonización de las relaciones inter-personales y sociales; justicia e igualdad, crecimiento continuo de la riqueza y su distribución equitativa; creciente utilización tecnológica de las fuerzas naturales en busca de una sociedad de la abundancia (Vásquez 1995: 23).

La perspectiva económica de la evolución de la humanidad, con el advenimiento de la escuela clásica liberal, impulsó la difusión economicista reduciendo el progreso a una

relación material que evangelizará al mundo, y que desde la economía de Occidente ejercerá una ‘misión civilizadora’ como parte de un itinerario de ‘salvación’ y desarrollo para los escenarios extraoccidentales. El desarrollo ha estado entonces estrechamente ligado a ideas inicialmente de progreso y, de manera posterior, de modernización; procesos en los que los pueblos han ingresado al mito de la evolución ascendente, inevitable, necesaria y deseable. Se pasa así de la ideología del progreso a la del desarrollo, universalizando la razón instrumental, en cuyo marco se detectan tres corrientes propias del pensamiento europeo que a partir del siglo XVIII refinan la idea de desarrollo:

La primera se asimila al iluminismo y a la visión de la historia como una marcha ‘progresiva’ hacia lo racional. La segunda se relaciona con la idea de ‘acumulación de la riqueza’, en la que está implícita la opción entre el presente y el futuro ligada a una promesa de bienestar. Finalmente, la tercera se vincula con la idea de que la expansión geográfica de la civilización europea significa el acceso a formas superiores de vida para los demás pueblos de la tierra, considerados como atrasados (Furtado 1982: 68).

Estas apreciaciones podrían alimentarse adicionalmente con una mirada a numerosos referentes como el estudio sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones (Adam Smith); las concepciones de darwinismo y evolucionismo social; la invocación del concepto de desarrollo por parte del gobierno británico (S. XIX) en su Ley del desarrollo de las colonias, luego transformada a Ley del desarrollo y del bienestar de las colonias; la obra *El desarrollo del capitalismo en Rusia* escrita por Lenin en 1899; la *Teoría del Desarrollo Económico* en 1911 por Schumpeter; el desarrollo internacional de las áreas rezagadas (1944) de Rosenstein Rodan, entre un ya abundante cúmulo de reflexiones e investigaciones sobre el particular. Posturas reproducidas en gran parte de los análisis de pensadores tercermundistas, adheridos a los protocolos conceptuales de tal tradición y, en consecuencia, a los preceptos o lineamientos que pretenden redimir los escenarios extraoccidentales bajo su occidentalización como fórmula para superar su carácter patológico.

El progreso y el desarrollo se convierten así y desde entonces en asuntos de geopolítica global, articulados a formas de dominio imperial/(neo)colonial, en las que importan los procesos de invisibilización y asimilación o reducción, esto como parte de un itinerario de ‘salvación’/desarrollo necesario en la expectativa de integración y modernización. En efecto, una estrategia en la cadena de captura, normalización y desarrollo de las culturas y las formaciones sociales distintas, tiene que ver con la asimilación o reducción, por la cual se pretende que el ‘otro’ se convierta en una

especie de clon del Occidente racional y avanzado; es decir, que su finalidad alude a la utilización de dispositivos para tornar maleable al ‘otro’, de tal forma que sea útil en la concreción de las pretensiones totalizantes, hegemónicas y universales. Esta forma de concebir al ‘otro’, al extenderse y predominar en los siglos XIX y XX, importa en el ejercicio de los propósitos desarrollistas propios de la misión civilizatoria/normalizadora instalada en el Nuevo y Tercer mundo, desde donde se asume como la salida del estado de inmadurez e insularidad, y como respuesta al reclamo que plantea la sociedad occidental acerca de la eficiente inserción a las dinámicas globales del capital, postulada como imagen de presente/futuro para el resto del mundo o para el conjunto de los mundos.

Las políticas y prácticas de asimilación o reducción se presentan como mecanismos normalizadores de la diferencia o a modo de tecnologías de sujeción/subjectivación que a su vez crean el perfil del *homo economicus* —único sujeto significativo— en el Nuevo Mundo y posteriormente en el Tercer Mundo, lógicamente en la edificación del desarrollo en tanto credo para la realización en la dinámica del capitalismo como sistema/mundo, en donde el ‘otro’ es importante por cuanto es subsumido como lo mismo; es decir, desconocido pero asimilado, o habilitado para el desenvolvimiento de un tipo de economía.

Es clara entonces la gestación y maduración de políticas de asimilación,³² las cuales, por ejemplo, para el caso colombiano se aprecian en tanto,

[...] en el siglo XIX, la posición de los liberales era terminar rápidamente con la comunidad indígena, en tanto que forma de organización social contraria al completo desarrollo del individuo y al progreso, y favorecer el mestizaje; para los conservadores se trataba de mantener separado al indio en su resguardo en los casos en que todavía existía y de confiar la redención de esta raza inferior a la iglesia a la espera de que, poco

32 Indudablemente, en las políticas de asimilación entran a jugar ciertas prácticas disciplinarias o tecnologías de sujeción, visibles en el contexto latinoamericano durante el siglo XIX, a saber: las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua (González 1995). Según Santiago Castro, tal proyecto —especialmente el de fundación de la nación— se realiza a través de la implementación de instituciones por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores sociales, establecen fronteras entre unos y otros, y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria [...] La función jurídico-política de las constituciones es, precisamente, inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran visible el proyecto moderno de la gubernamentalidad” (Castro 2000b: 148-149).

a poco, una migración de origen europeo, asociada a un prudente mestizaje, limpiara el país de su ‘mancha indígena’ (Gros 1997:40).

La asimilación se posiciona en tanto medida ‘civilizatoria’ y desarrollista que reconoce al ‘otro’ —negro, mulato, indio— como materia prima y elemento clave y conveniente para la edificación del progreso de las naciones.³³

Este tratamiento de los particularismos culturales es consonante con el proceso desarrollista propio del eurocentrismo en tanto propuesta universal ‘portadora de la razón y el progreso histórico’; premisa que en principio excluye a los ‘otros’ en su singularidad y los integra forzosamente a los derrotados de la modernidad, y especialmente en la naturalización del eurocentrismo y de la sociedad liberal como manifestación más conveniente y avanzada cultural y materialmente. La asimilación al actuar en correspondencia con el proyecto desarrollista, se constituye en una de las formas de gestión de la diferencia que juega en las dinámicas históricas del poder.³⁴

La asimilación como estrategia de administración social de la diferencia, a pesar de su trascendencia en la configuración histórica del poder, da muestras de ‘ineficiencia’ en el marco de las nuevas dinámicas socio/económicas y político/culturales del sistema/mundo capitalista. De ahí que como contundentemente lo manifiesta Rist (2002: 277), “los numerosos fracasos del desarrollo son también el triunfo de la diversidad cultural”. No obstante, tal ‘ineficiencia’ exige perentoriamente la emergencia de un nuevo dispositivo que permita superar la crisis de una política y una práctica de construcción del ‘otro’ mediante una lógica binaria que en principio invisibiliza, luego reduce y

33 Las políticas de asimilación o reducción mantienen como presupuestos, por ejemplo, para el caso colombiano, los siguientes: “a). Conquistar la mayor parte del territorio nacional, que no puede poblarse por causa de los bárbaros que la dominan; b). Adquirir fuerza de trabajo o brazos para las industrias extractivas, pastoril y de transportes internos ya que mientras no haya caminos, son ellos los únicos que pueden explotarlas. Es decir, se trata de tornar productiva una masa considerable de población nacional., c). Establecer la paz y seguridad de muchas poblaciones, y evitar así en lo futuro la fusión de sangre, gastos ingentes y riesgos de la soberanía, y d). Cumplir el deber humanitario impuesto por Cristo a todo pueblo civilizado delante de los pueblos bárbaros, en las siguientes sublimes palabras del evangelio: Id hacia aquellos que yacen sentados en las tinieblas y sombras de muerte, y dirigid sus pasos por las vías de la paz” (Uribe 1907: 40).

34 Empero, las políticas y prácticas de homogeneización y asimilación, asisten posteriormente a su fracaso, dando paso estratégicamente a la política de la diferencia o visibilización del ‘otro’ a través de una nueva cartografía y economía de las visibilidades, o bien a la emergencia de pueblos antes oscurecidos, allí donde la heterogeneidad, la multiculturalidad y la hibridación adquieren una gran valoración para luego ser recodificadas en la perspectiva del capital y del poder; es decir, se constituyen al lado de los derechos humanos y la biodiversidad en nuevos ejes de dominación contemporánea.

ahora empuja hacia la visibilización, hacia la eclosión de la alteridad y la valoración positiva, es decir, hacia la ‘discriminación positiva’, como una nueva tecnología de control social que fortalece el proyecto desarrollista.

De esta forma, las diferencias culturales y biofísicas son moduladas y refuncionalizadas siempre en consonancia con el proceso desarrollista o de occidentalización del mundo y su recorrido por el ‘camino civilizador, modernizador, humanizador, cristianizador, democratizador y globalizador’; postulado que a partir de la Modernidad como proyecto colonial desconoce otros mundos, imaginarios y formas de vida. El proyecto desarrollista se posiciona en la historia, haciendo de las otras culturas expresiones periféricas, extraoccidentales, carentes, patológicas y, por consiguiente, susceptibles de intervención como posibilidad y ‘salida’ de su estado de inmadurez, insularidad e invisibilidad. Lógicamente esta forma de ver al ‘otro’, de construir la alteridad en consonancia con los propósitos del proyecto moderno y del desarrollo, extiende hasta hoy sus prácticas y formas de administrar la diferencia, en correspondencia con las nuevas configuraciones del poder global y de cara a las transformaciones de nuestros espacios/tiempos. De ahí que, en el caso del desarrollo, su discurso y sus prácticas persistan estratégicamente y metamorfoseándose, pues “las promesas se repiten incansablemente y los experimentos se reproducen de continuo [...], llegando a concebir cada fracaso como la oportunidad para una nueva prórroga” (Rist 2002: 35).

La idea de desarrollo, no obstante su polisemia conceptual y sus diversas manifestaciones, ha sido identificada con “los cambios en la función de producción y con el progreso tecnológico, con la acumulación de riqueza, con el crecimiento económico, con la evolución a través de estadios predeterminados, con el cambio social” (Peña 1993: 6); acepción que establece una direccionalidad y un proceso de avance indefinido y crecimiento sin fin. Esta concepción, al enfatizar en el crecimiento indefinido y en el devenir conforme a una norma por una forma final, consulta una teleología y una axiología consonantes con la lógica expansiva del capital, el desarrollismo y la cooperación internacional –en tanto pretexto de dominación–, y entre otros, con la geopolítica y con formas de dominio imperial colonial y neocolonial. Tales aspectos, al lado de la idea de acumulación como indicador indiscutible del grado de felicidad y libertad humanas, han incorporado la idea del crecimiento económico como meta y práctica cotidiana en la historia y en el devenir social, llegando a constituirse en imperativo y manifestación de ‘madurez’ en el proceso de organización racional de la sociedad.

El desarrollo, cuyo sustrato descansa en una sobreestimación de lo económico, se convierte en discurso, evangelio, estrategia y práctica para el reconocimiento

y desconocimiento de la diferencia; proceso en virtud del cual el ‘mundo retrasado’ será colonizado y salvado. El desarrollo, al tener compromisos con la dominación, se convierte en un asunto de geopolítica global, proyecto articulado a formas de dominio imperial, moderno y (neo)colonial, a la vez que se constituye en un discurso totalizante, omniabarcativo, un universo de referencia y en una narrativa maestra capaz de controlar y regular los países, sus recursos y sus culturas. Es decir, cumple un papel medular en el dominio imperial y (neo)colonial, instalando de este modo una especie de naturalización de las relaciones sociales y del poder, donde la denominada sociedad liberal de mercado constituye una tendencia natural de desenvolvimiento histórico y la forma más ‘avanzada’ y ‘normal’ de existencia humana; perspectiva donde el discurso y la práctica del desarrollo se posiciona como un “instrumento poderoso para normatizar el mundo” (Escobar 1996: 59), para regular al ‘otro’ y concretar la conversión de su diversidad cultural y cosmogónica.

De esta manera, desarrollo, economía y cultura más que una relación social e histórica, ha sido y se comporta como una tensión socio/histórica que cambia en correspondencia con los procesos y proyectos con pretensión hegemónica para posicionarse como totalidades universales; es decir, la cultura y el desarrollo, en tanto conceptos y prácticas móviles, han caminado en consonancia con las formas como se configura históricamente el poder. Aproximaciones relacionadas con esta perspectiva analítica se encuentran en los trabajos de Arturo Escobar (1996, 2005a, 2005b), cuyos propósitos podrían resumirse en lo siguiente: a).- examinar el establecimiento y consolidación del discurso del desarrollo y su aparato desde los albores de la segunda guerra mundial, hasta el presente; b).- analizar la construcción de una noción de ‘subdesarrollo’ en las teorías del desarrollo económico de la segunda posguerra; c).- demostrar cómo funciona el aparato a través de la producción sistemática del conocimiento y el poder en campos específicos, tales como el desarrollo rural, el desarrollo sostenible, y la mujer y el desarrollo; y d).- señalar formas de cómo imaginar un régimen de representación “posdesarrollo”, y de cómo investigar y llevar a cabo prácticas alternativas en el contexto de los actuales movimientos sociales del Tercer Mundo (Escobar 1996: 32-33).

En general, “desde el comienzo la agenda secreta del desarrollo no era otra cosa que la occidentalización del mundo” (Sachs 1996: 4), pues los proyectos previos y posteriores a la modernidad tenían su anclaje en la premisa que la civilización y, por ende, el progreso y el desarrollo, recorren el mismo camino del sol. Ciertamente para Hegel, por ejemplo, el horizonte e itinerario de la civilización recorre el mismo camino del sol; es decir, va de Oriente a Occidente y adquiere su telos en Europa, epicentro –según él– de la madurez civilizatoria. Para este filósofo,

[...] la historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la historia universal existe un oriente (por excelencia), aunque el oriente es por sí mismo algo relativo [...]. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso (Hegel [1828] 1994: 201).

De esta manera se configuró una visión y una práctica que determina el ordenamiento económico, político y epistémico a partir de gradaciones y clasificaciones fincadas en un *imago* del hombre y de la humanidad, bajo el predominio y evocación de principios, prácticas y asunciones de los modos de vida occidental.

Progresar, modernizar y desarrollar significan ante todo, y desde las pretensiones de universalización, el sometimiento de cada una de las singularidades socio/culturales y económicas a la lógica desarrollista/economicista del sistema histórico global, o la superación positiva de los particularismos y de sus ‘carencias’; es decir, de las diferencias. No obstante, “la fuerza del discurso del desarrollo procede de su capacidad de seducción [...] una idea destinada a lograr adhesiones unánimes y de la que se olvida, sin embargo, que es el resultado de una historia y una cultura particulares” (Rist 2002: 13, 14).

En efecto, en medio de todas estas connotaciones y tensiones, como lo han advertido varios analistas, tal discurso recurrentemente pronunciado por los distintos representantes de los Estados, es asimismo prohijado con más o menos sinceridad e ingenuidad o bien estratégicamente por los líderes de oposición, por distintas comunidades de fe o iglesias y por innumerables organizaciones no gubernamentales de profusa actuación en el ‘sur global’. Con esto, el desarrollo ha sido y es “celebrado igualmente por el FMI y el Vaticano, por los revolucionarios que aportan sus fusiles así como los expertos de campo que llevan sus maletines Samsonite” (Sachs 1996: 4). En consecuencia, aun los enemigos se sienten unidos bajo la misma bandera y bajo el mismo bagaje discursivo. El término crea una base común, un terreno sobre el cual libran sus batallas la derecha, el centro y la izquierda, las élites y los movimientos de base, muchas veces sin comprender que el desarrollo configura una línea clasificatoria, un mecanismo de renuncia a la alteridad y de disolución de la sociedades tradicionales, esto como resultado de las necesidades de expansión del mundo occidental. Todo un dispositivo para encerrar/integrar la diversidad de imaginarios, visiones y prácticas que constituyen la multiplicidad de mundos posibles y litigiosos.

El desarrollo: dispositivo para encerrar/integrar la multiplicidad de imaginarios y prácticas

El desarrollo visto como ‘occidentalización del mundo’ representa entonces una forma abarcativa de imperialismo cultural o un poderoso dispositivo de dominación de Occidente, en cuyo desenvolvimiento histórico se instalan procesos de homogeneización, desconocimiento cultural y, en general, de captura, integración y repetición. Ciertamente, como lo advierte Wallerstein (1996b: 195-207), lo que se desarrolla no es un continente o un país —un territorio y sus habitantes— sino un patrón de poder, o de manera más precisa, una sociedad: la capitalista. En este horizonte la diferencia se soslaya, salvo los procesos recientes en los que el tratamiento y gestión (neo)colonial de la diferencia deja entrever un sinnúmero de estrategias consonantes con los cambios cualitativos de los dispositivos de poder mundial, y hoy con la fase de reexpresión y reacomodo del capital; escenario donde los ejes de dominación se redefinen, produciendo, exaltando, integrando y reforzando heterogeneidades en los diversos paisajes socio/económicos y político/culturales.

Visto de esta manera, el desarrollo y la economía constituyen en principio formas de subsunción o captura de la multiplicidad de formas existenciales y de mundos posibles, concreción en la que se produce el encerramiento e integración de la diferencia y de su potencialidad, pues,

[...] encerrar el afuera, encerrar lo virtual, significa neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción [...] Integrar significa ligar singularidades, homogeneizarlas y hacerlas converger en tanto singularidad hacia un objetivo común. La integración es una operación que consiste en trazar una línea de fuerza general que pasa por las fuerzas y las fija en formas. La integración no actúa por abstracción, por generalización, por unificación por fusión, sino por subsunción (Lazzarato 2006: 77, 80).

Así, encerrar e integrar son vectores asumidos frente a realidades y paisajes ilegibles para Occidente, escenarios concebidos en principio como gran escándalo tanto para su razón como para su institucionalidad.

El desarrollo se constituye entonces en una suerte de proyecto socio/cultural envolvente y una estrategia para la instalación de tecnologías de disciplinamiento,

domesticación y elaboración de órdenes de realidad en las distintas fases de acumulación del capital, donde éste “aborda la cuestión de la domesticación de todas las demás relaciones sociales y simbólicas según el código de la producción” (Escobar 1996: 382-383), a la vez que el desarrollo y la economización se posicionan como imagen del presente/futuro y camino único para el resto del mundo. De ahí que lo desarrollado es ante todo un tipo de sociedad. El desarrollo como uno de los corolarios del capitalismo se desenvuelve,

[...] absorbiendo y redefiniendo aquellos elementos y fragmentos estructurales que le fueran útiles o necesarios e imponiéndose exitosamente sobre todos los posibles patrones alternativos [...]. El capitalismo —y con él el desarrollo— articula múltiples espacios/tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configura con todos ellos un mismo y único orden mundial (Quijano 2000: 74).

Así se evidencia entre otras cosas cómo el desarrollo no es una cuestión referida a países o regiones sino y ante todo a un patrón de poder dado.

Ciertamente, la política y práctica del desarrollo en contextos diferenciales constituye una “propuesta históricamente inusitada desde el punto de vista antropológico: la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo con los dictados de las del llamado Primer Mundo” (Escobar 1996: 13), situación que ordena las singularidades socio/culturales y las inserta en la lógica de acumulación del sistema mundial capitalista. En suma, se trata del encierro, la captura e integración de la multiplicidad o de la diversidad socio/cultural a un proyecto de consolidación de un patrón de poder o de una configuración societal monocultural que se desplaza por los distintas locaciones del planeta, subsumiendo y despotenciando escenarios, sujetos y paisajes socio/naturales singulares.

Esta radiografía hace referencia a la continuidad impositiva de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder que opera cotidianamente en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas de la existencia social y a escala societal. Así también desde el desarrollo se ha apelado a las otrora configuradas como,

[...] identidades societales de la colonialidad —*indios, negros aceitunados, amarillos, blancos, mestizos*—, e identidades geoculturales del colonialismo —*América, África, Lejano oriente, Cercano oriente*

(ambas últimas, Asia más tarde), *Occidente o Europa* (Europa occidental después)—, y las relaciones intersubjetivas correspondientes, en las cuales se fueron fundiendo las experiencias del colonialismo y de la colonialidad con las necesidades del capitalismo, edificando un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada (Quijano 2000a: 342-343).

Estas asunciones postulan y concretan un tratamiento metropolitano específico de las diferencias físico/naturales y socio/culturales, desde donde es preciso consolidar la capacidad de producción cultural, esta vez soslayando las singularidades y modulándolas/moldeándolas en consonancia con los dictados del modelo expansionista/universalizante euro/usacentrado. En este horizonte, las diferencias son apreciadas, analizadas, concebidas y re-conocidas en tanto anormalidades y carencias, sobre las cuales se instalan dispositivos y agendas para su redención, salvación e inserción en las dinámicas hegemónicas del patrón de poder; procesos posibles mediante la captura y represión del potencial de la multiplicidad.

El desarrollo, cuyo sustrato es a su vez la economización y occidentalización de los mundos, o de su neutralización e integración al único mundo concebible y preconizable, acciona en la perspectiva de la totalización desde donde se borra toda singularidad y se instala una suerte de ecumene desarrollista; muestra de cómo el desarrollo y sus corolarios se alimentan claramente en el proyecto moderno y en su idea/práctica de una historia unitaria, posibilitada por medio de innumerables acciones masivas e invasivas.

Desarrollo y economía, en su relación inescindible, actúan como efectivos constructores culturales, en los que la asimilación —y en especial la integración— se comportan como vías expeditas para la captura forzosa de las diferencias, lo que deriva su incompreensión y su clasificación, desde donde la diferencia se desustancializa y se reduce a la repetición y, con ella, a la reproducción. Tal clasificación se enmarca en la tradicional creación y reproducción de dualismos, de los cuales desarrollo/subdesarrollo y más recientemente la expresión ‘en vías de desarrollo’, moviliza(n) las agencias y agendas expansivas y reconfiguradoras no sólo de la geopolítica sino ante todo de la subjetividad.

El capitalismo y con éste la economía y el desarrollo, se comportan como “empresas mundiales de subjetivación” (Deleuze 1971: 3); subjetividad refigurada a partir de la eficacia práctica y simbólica de diversas tecnologías que han actuado como mecanismos de (re)(des)codificación, en tanto la dinámica capitalista/desarrollista se constituye sobre la quiebra de todos los códigos y las territorialidades sociales; es decir, que su funcionamiento se da con base en flujos descodificados y desterritorializados,

propios de una axiomática como forma de regulación de los flujos, en especial de los ‘peligrosos’. Hacer, deshacer, inventar y reinventar subjetividades, flujos, territorios, deseos (potencia productiva de la vida), flujos de deseo, integran el fenómeno esquizofrénico de la descodificación y desterritorialización capitalista/desarrollista. Así, históricamente se han (des)(re)codificado los flujos (flujos de producción, de prestigio, de población, alimentarios, urbanos, etc), y todos aquellos que han tendido a escapar de la puesta en el mercado y, en general, de la axiomática desarrollista.

El resultado del proceso desarrollista y de sus mutaciones discursivas y prácticas ha sido,

[...] una tremenda pérdida de diversidad. La simplificación planetaria de la arquitectura, del vestido y de los objetos de la vida diaria saltan a la vista; el eclipsamiento paralelo de los lenguajes, costumbres y gestos diversificados es ya menos visible; y la homogeneización de deseos y sueños ocurre profundamente en el subconsciente de las sociedades. [...] lo ‘otro’ ha desaparecido con el desarrollo (Sachs 1996: 4).

Empero, las re-acciones y los distintos agenciamientos de ciertos colectivos socio/culturales en diversas locaciones muestran también como ya se ha advertido que “los numerosos ‘fracasos del desarrollo’ son también el triunfo de la diversidad cultural” (Rist 2002: 277); asunto que ha suscitado en las últimas décadas reacomodos estratégicos en torno al desarrollo, en tanto éste,

[...] abre las compuertas de aquellos modelos del desarrollo que fracasaron por extrapolaciones sin cultura, por aplicaciones sin historia, [...] hoy por el contrario se tienen en cuenta las rupturas, las discontinuidades. El desarrollo puede ser pensado a través de tensiones y no simplemente de progresiones mientras que las finalidades únicas han explotado dando lugar más a dialectos que a lenguas unificadoras (Rey 2002: 1, 3).

En suma, el desarrollo neutraliza la potencia de la diferencia, captura la multiplicidad y singularidad físico/natural y socio/cultural, y la integra para evitar la comprensión y, en consecuencia, codifica, regula y disciplina las variaciones y especificidades. No obstante, esta forma de continuidad del proceso de occidentalización del mundo, a la vez que suscita la re-producción, también produce lo inexistente mediante la invisibilización y silenciamiento, desalojando el camino para la desarrollización; es decir, para la concreción de un patrón de poder, en cuyas finalidades se aprecia la intervención como forma legítima para la (re)habilitación socio/económica y político/cultural.

Tal proceso materializa el triunfo de la re-producción sobre la diferencia, estableciendo asimismo una suerte de ontología o de constitución de una subjetividad que introduce una afectación/refiguración del imaginario y de los modos de vida de poblaciones ahora ‘atrasadas’ y ‘subdesarrolladas’, constituidas como objeto de la compleja empresa intervencionista, donde el desarrollo no es sólo un régimen de representación sino ante todo un régimen de gobierno, en tanto moviliza formas de asunción, control, disciplinamiento y noo-politización.³⁵

El desarrollo como dispositivo capitalista e igualmente socialista re-produce un modo de vida teñido de occidentalización, en el que tanto ayer como hoy son inevitables los sufrimientos o sacrificios (los costos) de la ‘modernización’ de los otros pueblos ‘atrasados’ (inmaduros), de las otras razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc (Dussel 2000: 49).³⁶ En la misma dirección, por ejemplo, para Naciones Unidas sus premisas de inevitable justipreciación dan cuenta de cómo,

[...] hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (United Nations 1951: 15).

35 La noopolítica forma parte de las tecnologías humanas de gobierno de los demás y se expresa en “tecnologías de acción a distancia, donde la imagen, el sonido y los datos funcionan como máquinas de modular, instaurando nuevas relaciones de poder que toman como objeto a la memoria y su *conatus* (la atención). La noo-política (el conjunto de técnicas de control) se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual. La modulación de la memoria sería entonces la función más importante de la noo-política. Estos dispositivos han conocido un desarrollo sin precedentes gracias a la informática y a la telemática. La noo-política actúa en el nivel más desterritorializado” (Lazarato 2006: 92, 93, 94).

36 Como se ha expresado en esta indagación, progresar, modernizar y desarrollar son propósitos y procesos que han integrado las agendas políticas capitalistas y socialistas, así como sus distintas variantes y estrategias, en las que desde particulares planteos la fuerza discursiva y práctica del desarrollo ha sido prohibida por los ‘modelos’, sistemas y Estados, haciendo de éste un ‘régimen de gobierno’, siempre inscrito en la expansión del mundo occidental. De esta forma, todas las estrategias de construcción del Estado y de agenciamiento del gobierno han adoptado la cuestión del desarrollo como uno de sus principales sustratos y móviles, en donde la ofensiva modernizadora, el autoritarismo expresado en dictaduras militares como del proletariado y la democracia (neo)liberal, constituyen las principales expresiones que dan forma y contenido al desarrollo, en tanto discurso y práctica en distintos contextos en los que éste se anunciaba —se anuncia— como promesa de redención socio/económica y político/cultural o *como sueño dramáticamente convertido en pesadilla colectiva* (Quijano 2002: 86-98).

Ciertamente, la modernización ha jugado y continúa jugando un rol trascendental en tanto “única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, sin importar el costo social, cultural y político” (Escobar 1996: 86).

Se trata entonces de expandir la empresa civilizatoria/desarrollista con la que se transforma el espíritu, la cultura y las formas de organización económica y política a través del desarrollo como propuesta universal y transcultural, en la cual la diferencia no sólo se excluye sino que asiste a su conversión. Así, frente a sujetos de varias latitudes —otrora tercermundistas— considerados diferentes, el desarrollo se concibe precisamente como el dispositivo a través del cual esta diferencia, traducida en carencia o desviación del patrón normal, deberá ser superada.

Las mutaciones de la arquitectura discursiva del desarrollo. Los eufemismos justificatorios de los fracasos recurrentes

En tanto certeza del imaginario social, el desarrollo ha hecho tránsito históricamente dando cuenta de múltiples nominaciones, políticas, proyectos y prácticas en los diversos espacio/tiempos, lo cual deja entrever una suerte de mutaciones estratégicas de su edificio discursivo y de sus aplicaciones, las que en el fondo no han suscitado transformaciones sustantivas, pero si han agregado adjetivaciones en las que las disyunciones y discontinuidades del desarrollo se convierten en conjunciones y continuidades del dispositivo que eclipsan y suavizan a la vez sus fracasos recurrentes. Así, el sustantivo se mantiene incólume, pero se acompaña de numerosos adjetivos, dependiendo de las coyunturas político/económicas, las modas, las tendencias y horizontes de los organismos multilaterales de crédito como de las agencias de cooperación internacional, al igual que los imperativos académicos e institucionales; todos inscritos en formas de dominio imperial/(neo)colonial y de geopolítica global.

Sin duda, el concepto y sus variaciones discursivas mantienen su anclaje en una historia particular y en un proyecto de uniformización u occidentalización de los mundos, en donde siempre se apela a la ‘necesidad del desarrollo’ de los escenarios extrocidentales, susceptibles de intervención por parte de la empresa y cruzada desarrollista. De ahí que a juicio de varios pensadores el desarrollo sea una ‘palabra tóxica’, una ‘palabra plástica’, una ‘palabra ameba’, un ‘concepto trampa’ que logra admirablemente el trabajo de la ilusión ideológica de “crear un consenso entre partes antagónicas gracias al oscurecimiento del juicio y a una anestesia del sentido crítico de sus víctimas” (Latouche 2004a: 22, 23). El mismo carácter lo comparten las múltiples derivaciones adjetivadas del desarrollo, las cuales han devenido en eufemismos u oxímoros que en muchos casos han logrado ocultar los efectos perversos y conversos del desarrollo.

Esta suerte de “estrategia de eufemización con adjetivos” que integra la “era de los desarrollos con partículas” (Latouche 2004a: 25), amplía la gramática desarrollista mediante los cambios estructurales del discurso o de la arquitectura de la formación discursiva, en la medida en que introduce no sólo nuevas nominaciones sino ante todo nuevos modos de operación y la emergencia de otros dispositivos que no derivan en cambios sustantivos, pero sí concreta la exclusión más importante, lo que se suponía era el objeto/sujeto primordial del desarrollo: la gente y sus proyectos existenciales.

Hacen parte de estas nominaciones conjuradoras de los excesos, fracasos e impertinencias del desarrollo planteamientos estratégicos como desarrollo socialista, autodesarrollo, desarrollo dirigido, otro desarrollo, desarrollo local, etnodesarrollo, desarrollo autocentrado, desarrollo endógeno, desarrollo participativo, desarrollo comunitario, desarrollo integrado, desarrollo humano,³⁷ desarrollo autónomo y popular, codesarrollo, desarrollo territorial, desarrollo local, micro-desarrollo, desarrollo regional, desarrollo y género, desarrollo económico, desarrollo nacional, desarrollo alternativo, desarrollo sostenible/sustentable, y un ya largo etcétera. Tales adjetivos redundantes, contradictorios, antinómicos y confusos por demás, no postulan la proliferación de diferentes, singulares y alternativos desarrollos, ni mucho menos de desarrollos alternativos, pues contrariamente las innumerables y distintas nominaciones y sus prácticas han mostrado la incapacidad para escapar del economicismo o de la colonización del imaginario económico y, por consiguiente, de la occidentalización. Estos procesos han estado acompañados de estrategias sucesivas como la planificación y el crecimiento nacional, la revolución verde, la modernización, la participación, etc., así como por el auxilio de saberes eurocéntricos que han legitimado esta misión civilizadora/normalizadora.³⁸

37 En el caso específico del desarrollo humano, esta variante es puesta en marcha por el PNUD en tanto índice que considera dimensiones sociales menos economicistas (educación, salud, nutrición), pero igualmente universales y transculturales: el índice de desarrollo humano. Se trata de una variación más o menos sutil sobre el tema del nivel de vida; es decir, del número de dólares per capita. Así el IDH sería un índice universal de la verdadera riqueza y de la verdadera pobreza, a la vez que no escapa ni al imperialismo cultural ni al etnocentrismo (Latouche 2004a: 32, 33).

38 Según Edgardo Lander (2000: 25), “existe una extraordinaria continuidad entre las diferentes formas en las cuales los saberes eurocéntricos han legitimado la misión civilizadora/normalizadora a partir de las deficiencias —desviaciones respecto al patrón normal de lo civilizado— de otras sociedades. Los diferentes discursos históricos (evangelización, civilización, la carga del hombre blanco, modernización, desarrollo, globalización) tienen todos como sustento la concepción de que hay un patrón civilizatorio que es simultáneamente superior y normal. Afirmando el carácter universal de los saberes científicos eurocéntricos se ha abordado el estudio de todas las demás culturas y pueblos a partir de la experiencia moderna occidental, contribuyendo de esta manera a ocultar, negar, subordinar o extirpar toda experiencia o expresión cultural que no ha correspondido con este deber ser que fundamenta a las ciencias sociales”.

Ciertamente, estas nuevas/viejas gramáticas constituyen manifestaciones de un proceso donde la dinámica nominativa y del poder en la (re)(neo)colonización y representación de las realidades sociales, permiten pensar el desarrollo en términos discursivos, concentrándose en la dominación geopolítica e imperial.³⁹ No puede entonces desconocerse, tal como lo ha señalado Dorothy Smith (1984: 63), que “el discurso crea formas de conciencia social. El discurso desarrolla la moneda ideológica de la sociedad, proporcionando esquemas y métodos que convierten las realidades locales en formas categóricas y conceptuales estandarizadas”.

En el caso del desarrollo y sus entronques con la economía y la cultura, tal discurso ha dado determinadas formas a las realidades, determinando imperativos y protocolos, consolidándose como *loci* para la creación/exclusión/silenciamiento sistemática de conceptos, teorías y prácticas que, a su vez, configuran gradaciones o categorías que prohíjan relaciones concretas de poder, en las cuales el desarrollo “establece una práctica discursiva que determina las reglas del juego: quien puede hablar, desde qué puntos de vista, con qué autoridad y según qué calificativos; define igualmente, las reglas a seguir para el surgimiento, denominación, análisis y la eventual transformación de cualquier problema, teoría u objeto en un plan o política” (Escobar 1996: 88). El desarrollo como discurso funciona en esta perspectiva, creando un espacio en el que ciertas cosas pueden decirse e incluso imaginarse; es decir, el discurso es el proceso a través del cual, la realidad llega a ser.

En todo este entramado son el desarrollo alternativo y el desarrollo humano pero ante todo, y en especial, el desarrollo sostenible, los tres felices hallazgos conceptuales los que atrapados en la misma lógica y racionalidad económica occidental, más que constituir una ‘alternativa’ al desarrollo, eclipsan los estragos y fracturas socio/

39 El discurso en este contexto no sólo está integrado por palabras, y las palabras no son “viento, un susurro exterior, un batir de alas que uno tiene dificultad en oír en el asunto serio de la historia” (Foucault 1970: 209). Retomando a Escobar, “el discurso no es la expresión del pensamiento. Es una práctica con condiciones, reglas y transformaciones históricas [...] para decirlo de otra manera, y en el contexto del desarrollo, pensar en modificar el orden del discurso es una cuestión política que incorpora la práctica colectiva de actores sociales y la reestructuración de las economías políticas de la verdad existentes” (Escobar 1996: 404, 405). Analizar el desarrollo como discurso es “mostrar que hablar es hacer algo, algo distinto de expresar lo que uno se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de una lengua; mostrar que agregar un enunciado a una serie preexistente de enunciados, es hacer un gesto complicado y costoso, que implica unas condiciones (y no solamente una situación, un contexto, unos motivos) y que comporta unas reglas (diferente de las reglas lógicas y lingüísticas de construcción); mostrar que un cambio en el orden del discurso, no supone unas ‘ideas nuevas’, un poco de invención y de creatividad, una mentalidad distinta, sino unas transformaciones en la práctica, eventualmente en las que la vecinan y en su articulación común” (Foucault 1970: 351).

culturales, imprimiendo ciertas esperanzas en una empresa que desde el horizonte economicista, y frente a la diversidad cultural y la infinitud de mundos posibles, asiste paulatinamente a su ocaso. Como algunos analistas lo han expresado, los ‘desarrollos alternativos’,

[...] sirven para las distintas opciones de rectificación, reparación o modificación del desarrollo contemporáneo, donde se aceptan sus bases conceptuales, tales como el crecimiento perpetuo o la apropiación de la naturaleza, y la discusión se enfoca en la instrumentalización de ese proceso [...] los ensayos de desarrollos alternativos son insuficientes para resolver los actuales problemas sociales y ambientales, tanto en la escala local como global. Los intentos de resoluciones instrumentales y ajustes dentro de la ideología del progreso se consideran insuficientes, ya que no resuelven los problemas de fondo, y tan solo son rectificaciones parciales, de corto plazo y dudosa efectividad (Gudynas 2011a: 42, 43).

De manera similar, el desarrollo sostenible/sustentable constituye ‘un feliz hallazgo conceptual’,

[...] el mayor logro en este arte del rejuvenecimiento de las viejas lunas. Se trata de un *bricolage* conceptual que quiere cambiar las palabras a falta de cambiar las cosas, una monstruosidad verbal por su antinomia mistificadora. Lo ‘sustentable’ es lo que permite que sobreviva el concepto. [...] Se trata de nuevo de una chapuza conceptual que intenta cambiar las palabras porque no se pueden cambiar las cosas (Latouche 2004a: 25, 39).

En el marco del desarrollo sostenible lo central radica en la nueva actuación del capital para la (re)conquista de los paisajes biofísicos y culturales, cuya emergencia discursiva y práctica produce efectos de verdad, dando presencia a la realidad referida — la relación problemática cultura, naturaleza y desarrollo económico—, desde donde se accede a una fase de capitalización o economización de la naturaleza, o en términos generales, se presencia un cambio y un salto cualitativo del capital en el que la naturaleza adquiere una valoración positiva, en tanto fuente o ‘reservorio de valor y riqueza’.

El desarrollo sostenible emerge postulando lo biológico como hecho social significativo, en medio de la intensa problematización acerca de la continuidad de los paisajes biofísicos y culturales; es decir, situando en el debate las dificultades que enfrenta el mundo contemporáneo en términos de supervivencia global, proceso que deja ver

múltiples amenazas derivadas de políticas y estrategias de desarrollo económico. De esta forma, el desarrollo sostenible presenta un andamiaje discursivo que logra resonancia en diferentes latitudes, edificando a su lado un gran aparato institucional que construye la legitimación del orden existente –especialmente económico– sin registrar transformaciones que favorezcan la vida, y sí, en cambio, da lugar a un conjunto de políticas y dispositivos de intervención en escenarios o paisajes donde las distintas esferas de la vida socioeconómica y político-cultural, y especialmente la riqueza natural, son objeto de conquista científica y de gestión por parte de la mano de Occidente en su pretensión por ‘salvar’ el mundo, por normalizarlo.

La noción de ‘desarrollo sostenible’ que en principio aparece como parte del informe Brundtland (1987), se inscribe en la categorización de los ‘problemas globales’ planteados por conferencias como la de Estocolmo en 1972 y los informes del Club de Roma que, al analizar los ‘límites al crecimiento’, definen los problemas del sistema global, los cuales exigen soluciones igualmente globalizadas. No obstante, es el Informe Brundtland, sugestivamente denominado “Nuestro Futuro Común”, dirigido por Gro Harlem Brundtland (Noruega), el que da visibilidad al concepto de desarrollo sostenible, lógicamente en el marco del desarrollo y de la cultura económica de Occidente.

No de otra forma se explican algunas consideraciones que el Informe en mención hace respecto al desarrollo sostenible, no como salida a la relación problemática naturaleza/cultura/economía, sino como nueva posibilidad de crecimiento económico fundado en la base de recursos naturales disponibles; es decir, en la naturaleza como fuente de riqueza, como reservorio de capital.⁴⁰

40 Las siguientes afirmaciones del informe dejan ver cómo el desarrollo sostenible es un discurso y una construcción estratégica que da cuenta de un cambio cualitativo del capital:

“[...] Vemos la posibilidad de una nueva era de crecimiento económico que ha de fundarse en políticas que sostengan y amplíen la base de recursos del medio ambiente; y creemos que ese crecimiento es absolutamente indispensable para aliviar la pobreza que sigue acentuándose en buena parte del mundo en desarrollo. Pero la esperanza de la Comisión en el futuro está condicionada a una decisiva acción política que debe comenzar ya a administrar los recursos del medio ambiente. En los gobiernos nacionales y en las instituciones multilaterales ha aumentado la conciencia de que es imposible separar las cuestiones de desarrollo económico de las del medio ambiente. [...] De este modo el desarrollo sostenible se convierte no sólo en un objetivo de las naciones ‘en desarrollo’, sino también de las naciones industriales [...] Pero en último término el desarrollo sostenible no es un estado de armonía fijo, sino un proceso de cambio por el que la explotación de los recursos, la dirección de las inversiones, la orientación de los procesos tecnológicos y la modificación de las instituciones concuerdan con las necesidades tanto presentes como futuras. No pretendemos afirmar que este proceso sea fácil o sencillo. Al contrario, será preciso hacer elecciones difíciles. Por ello, en último término, el desarrollo sostenible deberá apoyarse en la voluntad política [...] Una responsabilidad particular recae en el Banco Mundial y en la Asociación Internacional de Fomento como los principales causantes de la financiación multilateral para los países en desarrollo. En el

Varias premisas planteadas en el informe evidencian el espíritu e intencionalidad de la empresa que se constituye alrededor del ‘desarrollo sostenible’. Se establece entonces un nuevo enfoque para el medio ambiente, el desarrollo, la cultura y la economía —el reverdecimiento de la economía o la economización de la naturaleza—, el rol de la economía internacional en la facilitación de este tipo de desarrollo, la biodiversidad como fuente de recursos para el desarrollo y elemento dinamizador de la economía, el desarrollo industrial sostenible en el contexto mundial, la administración —léase intervención— de los espacios comunes, la conflictualidad como causa del desarrollo no sostenible, los requeridos cambios institucionales y de los marcos jurídicos. Entre otros aspectos, se muestra al ‘desarrollo’ sostenible como un discurso, un *corpus* de políticas y una práctica que redefine las relaciones sociales, las estructuras culturales, las dinámicas económicas y el patrón de poder internacional, en medio de la denominada fase ecológica del capital, del capitalismo verde o natural.⁴¹

Ciertamente, se trata de cambios en las formas y estilos de apropiación de la naturaleza o de una suerte de ajuste verde en el cual, según Gudynas (2010: 63), los temas ambientales son considerados como oportunidades para nuevos negocios —‘portafolios de negocios sustentables’— (Hart 2006); se defienden las ‘industrias verdes’ y el ‘marketing ecológico’ (World Bank 1999; Calomarde 2000); y se concluye en un ‘capitalismo natural’ que desencadenará la próxima ‘revolución industrial’ (Hawken y otros 1999).

contexto de corrientes financieras que aumentan constantemente, el Banco Mundial puede apoyar proyectos y políticas adecuados desde el punto de vista del medio ambiente. Al finalizar el ajuste el Fondo Monetario Internacional deberá apoyar objetivos más amplios y a más largo plazo [...] Las empresas multinacionales pueden desempeñar una función importante en el desarrollo sostenible, en especial cuando los países en desarrollo dependen más del capital social extranjero [...] Las formas tradicionales de soberanía nacional plantean problemas particulares a la hora de administrar los ‘espacios mundiales’ y los ecosistemas compartidos” (Comisión Mundial 1987: 21-24, 29, 39-41).

- 41 Con el ‘desarrollo sostenible’ “puede afirmarse sin mayores reparos que éste antes de asegurar la sostenibilidad de la naturaleza, asegurará la del capital. Hay que redefinir y reinventar la naturaleza de tal forma que el capital sea sostenible. De eso se trata. Mientras que los ecologistas tratan de rehacer las corporaciones de tal forma que la naturaleza sea sostenible, las corporaciones rehacen la naturaleza y el trabajo para que la rentabilidad del capital no baje. A lo mismo apuntan las acciones del Banco Mundial, cuya Global Environmental Facility (GEF) debe entenderse como una estrategia de control mundial de los recursos silvestres por el Grupo de los Siete. En el Tercer Mundo, el discurso del desarrollo sostenible redefine al medio biofísico como ‘ambiente’, y concibe a éste como una reserva para el capital. Más aún, dentro de este discurso es imposible hablar de naturaleza como construcción socio-cultural. La ‘naturaleza’ desaparece al ser reemplazada por el ‘ambiente’; se declara así la muerte semiótica de la naturaleza como agente de creación social. Al mismo tiempo, el desarrollo sostenible reduce la ecología a una mayor forma de eficiencia. Se trata ahora de producir más a partir de menos, y con mayor racionalidad. Por otro lado, la biotecnología se erige como encargada de asegurar el uso eficiente y racional de los recursos. En los últimos años, las comunidades locales y los movimientos sociales están siendo llamados a participar en estos esquemas como ‘guardianes’ del capital social y natural” (Escobar y Pedrosa 1995: 81).

El Informe Bruntland o Nuestro Futuro Común manifiesta cómo el ‘desarrollo sostenible’ es una invención de la Modernidad occidental, a la vez de ser un discurso liberal que alimenta y legitima una cultura económicamente predominante, cuya continuidad ahora se nutre del nuevo proceso de capitalización de la naturaleza, para lo cual resulta ineluctable la ‘gestión’ de la realidad social, donde la planificación, en tanto aplicación del conocimiento científico y técnico al dominio público, junto a la investigación, son determinantes en la nueva direccionalidad que se establece para el sistema-mundo.⁴² Lo importante entonces no es el presente-futuro del Tercer Mundo, ni del ambiente, sino la sustentabilidad de la cultura occidental y del crecimiento económico.

El desarrollo sostenible como lo ha planteado Visvanathan expresa un especial potencial para colonizar las últimas áreas de la vida social del Tercer Mundo aún no regidas por completo por la lógica del individuo y el mercado como el derecho al agua, las selvas y los bosques sagrados. “Lo que eran territorios colectivos ahora están a medio camino entre el mercado y la comunidad, aun cuando la economía no pueda entender el lenguaje de los espacios o territorios colectivos porque éstos no tienen individualidad y no obedecen a las reglas de la escasez y la eficiencia” (Escobar 1996: 373).

La lógica del desarrollo sostenible reproduce la teleología del desarrollismo, en la medida en que, como lo ha dejado ver el autor aludido,

[...] la visión desarrollista expresada en la corriente principal del desarrollo sostenible reproduce los principales aspectos del

42 Aunque indudablemente en esta fase de capitalización de la naturaleza y de internacionalización del ambiente, el discurso del desarrollo sostenible predominante es el de corte liberal, algunos autores señalan la existencia de otras posturas críticas como la ‘culturalista’ y la ‘ecosocialista’, las que dan cuenta del fenómeno adicionando otros elementos a saber: 1).- el discurso culturalista constituye una crítica al discurso liberal que enfatiza en la cultura como instancia fundamental de nuestra relación con la naturaleza; es decir, evalúa y somete a juicio la cultura economicista y científica de Occidente, en las cual se encuentra el origen de la crisis ambiental hoy en día. Develan, igualmente, la economización y la imposible reconciliación entre crecimiento económico y medio ambiente, la economía de visibilidades, el rol de los organismos financieros internacionales, y entre otros, la muerte simbólica de la naturaleza., 2).- La crítica ecosocialista al discurso liberal del desarrollo sostenible, aunque comparte muchos apreciaciones con la culturalista, se diferencia en la atención que presta a la economía política como base conceptual de la crítica, haciendo hincapié en la fase ecológica del capital, la cual desarrolla estratégicamente una conquista semiótica de los territorios, los conocimientos locales y las comunidades locales, que son recodificados y refuncionalizados bajo la dictadura de la producción y de la visión económica en su expresión contemporánea, y bajo la égida de los programas de investigación y ciencia que buscan dar sustentabilidad a la cultura occidental y al mercado como *locus* de realización humana (Escobar 1999: 75-91).

economicismo y el desarrollismo. Los discursos no se reemplazan entre sí completamente sino que se construyen uno sobre otro como capas que sólo pueden separarse en parte. El discurso del desarrollo sostenible redistribuye muchas de las preocupaciones del desarrollo clásico: necesidades básicas, población, recursos, tecnología, cooperación institucional, seguridad alimentaria e industrialismo, son términos que aparecen en el informe Bruntland, pero reconfigurados y reconstruidos (Escobar 1996: 368).

El desarrollo sostenible como continuidad del discurso y la práctica del desarrollo clásico o de la occidentalización —y en tanto manifestación, espacio y promesa de conciliación entre crecimiento económico y medio ambiente, ello en medio del predominio y expansión de las prácticas productivas capitalistas y el descomunal consumismo—, es imposible desde el punto de vista entrópico; es decir, desde la tendencia irrevocable a la degradación de la energía y la irreversibilidad de los procesos que, en estado de máxima entropía, significan caos y desorden sistémico.⁴³ También son pantomimas los esfuerzos y tratados de cooperación internacional con miras a conciliar las necesidades de crecimiento económico y los requerimientos de conservación ecológica,⁴⁴ en tanto el mundo políticamente es distinto y es inalterable el ejercicio del sacrificio de la naturaleza y de la gente en los escenarios del mercado.

43 En el análisis económico, por ejemplo, es importante considerar cómo el mundo actual en su desplazamiento hacia el fracaso desarrollista asiste, en palabras de Max Neef, al dilema de cómo el último eslabón del proceso económico no es el consumo sino la generación del desperdicio, significando una transformación de baja entropía en entropía alta; realidad desconcertante para las ciencias económicas. “Lo curioso es que la ciencia económica se originó — sin que sus creadores se percataran de ello— en una noción entrópica: la escasez. No obstante, la escasez existe porque los procesos entrópicos son irrevocables en la medida en que los economistas no estén dispuestos a aceptar la crisis que afecta los fundamentos de las teorías económicas para emprender su reconstrucción, toda esperanza de la posible solución de los problemas biosféricos es sumamente remota [...] Los procesos económicos, especialmente aquellos generados por el establecimiento liberal corporativo, aumentan la entropía mundial a un ritmo aterrador. La generación de crecientes cantidades de desperdicios innecesarios está sellando el destino de miseria de los sectores económicamente ‘invisibles’ del mundo. Esto significa que aquellas teorías económicas que dan apoyo teórico a las acciones del liberalismo corporativo no sólo son erradas desde el punto de vista técnico, sino también desde el punto de vista moral” (Max-Neef 1986: 56-57). Evidentemente, hoy el mundo políticamente es distinto y los procesos industriales no asistirán al cambio de sus procesos y prácticas productivas, como tampoco cambiarán en el actual proceso de dominación, donde se hacen visibles “las catástrofes de un sistema que exprime a los hombres y arrasa los bosques y viola la tierra y envenena los ríos para arrancar la mayor ganancia en el plazo menor” (Galeano 1992:20).

44 Sin duda, históricamente la construcción de consensos o acuerdos han significado pactos políticos entre desiguales y pretextos de dominación y legitimación, en donde los poderosos han transformado su ‘fuerza en derecho’ y los débiles han convertido su ‘obediencia en deber’.

La imposibilidad de materializar el desarrollo sostenible se aprecia en los límites al crecimiento, lo que para Herman Daly puede explicarse de la siguiente manera:

[...] Los límites biofísicos del crecimiento provienen de tres condiciones interrelacionadas: la finitud, la entropía y la interdependencia ecológica. La economía en sus dimensiones físicas es un subsistema abierto al interior de nuestro ecosistema finito y cerrado, que es tanto la fuente de materia prima de baja entropía, como el receptor de desechos de alta entropía. El crecimiento del subsistema económico está limitado por el tamaño fijo del ecosistema en el cual se hospeda, por su dependencia en el ecosistema como fuente de insumos de baja entropía y desagüe de sus desechos de alta entropía, y por las complejas conexiones ecológicas que pueden ser más fácilmente rotas en la medida en que la escala del subsistema económico crece con relación al ecosistema (Daly 1996 en Lander 2000: 68).

El ‘desarrollo sostenible’ al alimentar el economicismo y el desarrollismo, mediante un cambio cualitativo en la forma del capital, se sustenta en la economía de la visibilidad a modo de dispositivo disciplinario inevitable del ejercicio del poder mundial. Efectivamente, en este contexto, cómo lo ha manifestado Foucault (1984: 192), “en cuanto al poder disciplinario, se ejerce haciéndose invisible; en cambio impone a aquellos a quienes somete un principio de visibilidad obligatorio. En la disciplina son los sometidos los que tienen que ser vistos. Su iluminación garantiza el dominio del poder que se ejerce sobre ellos”. Esta visibilidad en el contexto del desarrollo y específicamente en el ‘desarrollo sostenible’, presenta lo biológico como hecho social global, donde la biodiversidad es el operador más importante de la nueva dinámica del capital, otorgando una valoración positiva a la naturaleza como fuente de riqueza en sí misma.

Dicho discurso ha buscado la exaltación y visibilización de tres aspectos de importancia, o ha intentado efectuar tres conversiones semióticas trascendentales a saber:

a).- De la naturaleza y los territorios que serán vistos como reserva de valor particular a nivel semiótico, b).- De las poblaciones locales, convertidas en ‘guardianes’ de la biodiversidad, y, c).- de los conocimientos locales, que comienzan a ser sistematizados como necesarios para ‘salvar’ la naturaleza. Lógicamente esta estrategia encierra para el Tercer Mundo peligros que giran alrededor del tratamiento de los territorios por fuera de lo humano y lo social, la reinscripción de las comunidades locales en los discursos ambientalistas como sujetos de un orden natural de

cosas (otra versión del mito del buen salvaje), y la refuncionalización de los conocimientos tradicionales en términos de la biología moderna (Escobar y Pedrosa 1996: 126-127).

En esta dirección, las zonas de bosque húmedo tropical representan espacios estratégicos de la geopolítica y biopolítica mundial de nuestros tiempos. Asimismo, la biodiversidad constituye un asunto eminentemente político; realidad que da cuenta de múltiples actores que, como las organizaciones internacionales; los organismos financieros internacionales; los gobiernos del primer mundo; las universidades; las ong's norteamericanas y europeas; los institutos y centros de investigación; los planificadores, técnicos y expertos; la mayor parte de los gobiernos del Tercer Mundo y algunos movimientos sociales, conforman una red y un aparato complejo que accionan permanente y crecientemente a través de múltiples formas de intervención sobre los paisajes biofísicos y culturales catalogados como repositorios o reservas naturales y, por consiguiente, de capital.

Las intervenciones representan formas de administrar o gerenciar los denominados 'espacios comunes', los cuales han tomado los calificativos de 'reservas naturales' o 'patrimonio natural de la humanidad'; nominaciones que justamente limitan y condicionan la disposición de recursos, insertándolos en estrategias de alcance global y de dominio de países y actores hegemónicos a nivel mundial que hoy, a través de sistemáticos inventarios del patrimonio natural y cultural, extraen conocimiento recodificando la sabiduría tradicional, crean nuevos usos comerciales a la naturaleza (p.e. productos farmacéuticos, alimenticios, cosméticos, entre otros) e instauran regímenes de propiedad intelectual que paulatinamente conquistan y privatizan la riqueza de los múltiples paisajes en medio de la gerencia de los 'espacios y bienes comunes'.

Queda claro el rol que juegan la naturaleza y los territorios en el contexto del desarrollo como reserva de valor, lo mismo las comunidades y poblaciones locales, 'guardianes' de la biodiversidad, y, entre otros aspectos, los conocimientos locales o la sabiduría tradicional. Esta nueva significación o resignificación evidentemente como se ha mostrado de manera lacónica, más que suscitar y posibilitar un cúmulo de transformaciones en favor de la vida y en la superación del ahondamiento histórico de las contradicciones sociales, ha servido para la legitimación de un orden cuyo mayor interés se centra en hacer compatibles las organizaciones y estructuras socio/económicas y político/culturales con las demandas del sistema económico mundial. En suma, el fenómeno calificado como ecogubernamentalidad acudiendo al legado foucaultiano, y en consonancia con la nueva formación discursiva global, define al medio ambiente como objeto no sólo de conocimiento sino de producción y de gobierno.

La ecogubernamentalidad ha sido definida entonces como

[...] todas las políticas, los discursos, los conocimientos, las representaciones y las prácticas ambientales (locales, nacionales y transnacionales) que interactúan con el propósito de dirigir a los actores sociales (cuerpos verdes) a pensar y a comportarse de maneras particulares hacia fines ambientales específicos (desarrollo sostenible, seguridad ambiental, conservación de la biodiversidad, acceso a recursos genéticos, entre otros) (Ulloa 2004: XLII).

En este contexto se ubica el desarrollo sostenible y las actuales luchas por la apropiación/defensa de la biodiversidad, en tanto campo de alta conflictualidad, en la que se debate el control de los espacios biofísicos y socio/culturales.

En la misma dirección podría afirmarse que las distintas formas de denominar al desarrollo se ubican en el espíritu que le asiste al desarrollo sostenible, de ahí que sus mutaciones discursivas, así como sus múltiples prácticas, se han soportado y se soportan en concepciones derivadas de un patrón civilizatorio presuntamente superior y normal, que concibe la naturalización de la sociedad occidental, la sociedad liberal y el desarrollo con base en el mercado. En efecto, las alternativas al desarrollo y las economías de otros modos requieren de ciertos desprendimientos o de volver la mirada a la especificidad de las visiones, prácticas y discursos anclados en la diferencia epistémica, económica, política y cultural, donde podrían encontrarse “alternativas al desarrollo realmente existente, mucho más que otro desarrollo, otro desarrollo sencillamente concebido y corregido” (Latouche 2004a: 51). Con todo esto, tipologías provisorias de desarrollos alternativos y alternativas al desarrollo se ofrece actualmente mostrando referencias tanto derivativas como de posturas radicales —algunas se analizan en apartados posteriores de este trabajo—. A modo de ejemplo, en la página siguiente presentamos una de ellas.

En medio del conjunto de respuestas, re-actualizaciones, opciones y mutaciones de la arquitectura discursiva del desarrollo, se movilizan algunos interrogantes, por ejemplo, los que tienen relación con aspectos como: ¿Dónde se da o se produce el desarrollo?, ¿está de regreso el desarrollo?, ¿el desarrollo ahora sí, pero con rostro humano?, ¿desarrollo alternativo, alternativas al desarrollo u otras proliferaciones?, ¿el desarrollo o la vida?, ¿desarrollo, crecimiento o decrecimiento?, ¿desarrollo y libertad o desarrollo como captura?, ¿desarrollo y dimensión humana: la ampliación del campo de batalla?, ¿son nuestros paisajes bio/físicos y socio/culturales, en su singularidad, susceptibles de desarrollalización?; entre otros innumerables

Clasificación provisoria de desarrollos alternativos y alternativas al desarrollo

Se ofrecen referencias a las principales tendencias como ejemplos destacados

Alternativas dentro de la ideología del progreso y la modernidad	
Alternativas instrumentales clásicas	<ul style="list-style-type: none"> • Reparación de los efectos negativos (e.g. reformismo socialdemócrata, “tercera vía”), desarrollo nacional popular, nuevo desarrollismo, neoextractivismo progresista.
Alternativas enfocadas en las estructuras y los procesos económicos y el papel del capital	<ul style="list-style-type: none"> • Alternativas socialistas, estructuralismo temprano, marxistas y neomarxistas, dependentistas, neoestructuralismo, varios exponentes del socialismo del siglo XXI.
Alternativas enfocadas en la dimensión social	<ul style="list-style-type: none"> • Límites sociales del crecimiento, desacople economía/desarrollo, énfasis en empleo y pobreza. • Desarrollo endógeno, desarrollo humano, desarrollo a escala humana. • Otras economías (doméstica, informales, campesina, indígena), multiculturalismo liberal.
Alternativas que reaccionan a los impactos ambientales	<ul style="list-style-type: none"> • Ecodesarrollo, sustentabilidad débil y parte de la sustentabilidad fuerte.
Alternativas más allá del progreso y de la modernidad	
<ul style="list-style-type: none"> • Convivencialidad. • Desarrollo sustentable superfuerte, biocéntricos, ecología profunda. • Crítica feminista, economía del cuidado. • Desmaterialización de las economías, decrecimiento (en parte). • Interculturalismo, pluralismo, ontologías relacionales, ciudadanías expandidas. • Buen vivir (algunas manifestaciones). 	

Fuente: Gudynas (2011: 47)

cuestionamientos aún por resolverse y en los que distintas y renovadas analíticas sin duda aportarán a concretar lecturas útiles y sugerentes.

En definitiva, el desarrollismo en tanto discurso hegemónico, universo de referencia y narrativa maestra, expresa límites y dificultades, las que pueden resumirse en dos aspectos, a saber: a).- La pérdida de vigencia explicativa y orientadora (crisis de inteligibilidad); es decir, la dificultad para captar y resolver la complejidad creciente de las realidades de nuestros espacios/tiempos, y, b).- la derrota política y técnica del desarrollismo (crisis de organicidad), o sea, la distancia existente entre producción cognoscitiva, cambio social/estructural y los evidentes límites del planeta. Estas dos ideas sintetizan las tensiones/límites del desarrollismo, por cuanto, aún sin haber perdido como imagen su fuerza movilizadora y como discurso su influjo en la mentalidad de muchos, su crisis radica en que siendo el patrón modelador ha llegado a una condición de,

[...] metástasis del cáncer del capitalismo, en el sentido en que los procesos de crecimiento por la vía de la apropiación y transformación de esta llamada naturaleza, está llevando a lo que Ghandi decía cuando se refería a que el planeta tiene suficiente vida para garantizar las necesidades de todos los habitantes del planeta, lo que no tiene es suficiente para garantizar la avaricia de todos (Lander 2009: 7).

Los límites del planeta expresados en el abuso de la capacidad de carga sin la garantía y capacidad de reposición, son las que ponen en riesgo a todos los sectores estratégicos de la vida y nos ubican según el mismo autor en “una situación radicalmente patológica e insostenible”.

Este balance nos plantea la necesidad de potenciar nuevas formas de concebir el presente/futuro a partir de la edificación de espacios de confrontación, agencia y resistencia, los cuales deben girar en torno a posibilidades crítico/reflexivas, cambios y arreglos institucionales, la recomposición de las relaciones de poder instauradas, la racionalidad que guía la actividad económica y el modo de producción dominante; aspectos claves en la configuración, reconstrucción y/o deconstrucción de la historia y el horizonte de la multiplicidad de mundos. Las experiencias locales en pro de dismantelar el régimen de representación desarrollista e instaurar alternativas de pensamiento y acción, importan para nuestro análisis en tanto representan ‘experimentos vivientes’ que se desenvuelven a través de su uso/significado en el lugar, muchas veces con y sin conversaciones con propuestas de alcance planetario.

Marketización: lo común como *locus* de la plusvalía, la refuncionalización de la diferencia o las ‘mercancías de la diversidad’

El tratamiento y gestión de la diferencia (neo)colonial, en el marco de la tríada desarrollo, economía y cultura, históricamente deja entrever un sinnúmero de estrategias consonantes con los cambios cualitativos de dispositivos de poder mundial, y hoy día con la fase de reexpresión y reacomodo del capital; escenario donde los ejes de dominación se redefinen, integrando y reforzando heterogeneidades en los diversos paisajes socioeconómicos y político/culturales.

El fenómeno ha permitido la transformación tanto de los regímenes discursivos como de las representaciones, dando cuenta—como ya se ha dejado entrever—de un itinerario que históricamente parte de políticas y prácticas de invisibilización del ‘otro’, pasa por la asimilación o reducción, que ahora —frente al agotamiento de las dos anteriores—, posiciona la ‘eclosión de la alteridad’, la producción de presencias, la exaltación y producción de la diferencia o la visibilidad como un salto cualitativo y de significación en la actual reconfiguración histórica del poder (colonialismo no territorial) y en la reorganización global de la economía capitalista. Esta perspectiva inscrita en el denominado multiculturalismo neoliberal constituye la continuidad del colonialismo y de la matriz colonial del poder, hoy presentado como colonialismo global o neocolonialismo; preconizado y gerenciado por redes corporativas transnacionales para las cuales la cultura constituye y se afianza como una esfera crucial de la inversión.

Es claro entonces cómo la nueva cartografía de las visibilidades no es dada exclusivamente por el poder de interpelación de grupos y pueblos, sino también por la necesidad de hacerlos partícipes en la ‘economía de las visibilidades’, en la ‘economía cultural’ o en la ‘economía creativa’ donde parte de las relaciones sociales y simbólicas son domesticadas y recodificadas utilitariamente según las demandas de la producción y del mercado. Esta fase conforma lo denominado por Mignolo como ‘marketización’, manifestación contemporánea del itinerario de la colonialidad y modernidad, extendida a los mundos a través del cristianismo, la modernización, la civilización y desarrollo.⁴⁵

45 Aunque el término hace parte de la gramática de la mercadología, W. Mignolo lo ha utilizado para dar cuenta de un eslabón del itinerario por el cual la modernidad se ha extendido al mundo a través de proyectos como la cristianización, la modernización, la civilización, y, hoy, la marketización, economía cultural, globalcentrismo o multiculturalismo neoliberal, en el cual la cultura, y más específicamente la diferencia (neo)colonial, ha pasado a constituirse en recurso económico, expresado en una nueva oferta material y simbólica. El término marketización —según mis apreciaciones— aparece en el marco de las discusiones de los

En este marco analítico, empero, es necesario resolver los interrogantes acerca de la eficiencia de la administración de la alteridad como estrategia política, así como el valor y la significación de la visibilidad como fuerza sociopolítica ‘subversiva’; respuestas que pueden dar cuenta del establecimiento de nuevas formas de gestión social y política, así como del sentido de la diferencia (neo)colonial como *locus* y epicentro del desarrollo capitalista, y también del reordenamiento táctico de las fuerzas sociales que con un amplio capital simbólico y capacidad de interlocución/interpelación crean barreras en la globalización de la dominación mundial. Configuran también otras formas de pensar, actuar y accionar en favor de la vida, las culturas y las epistemologías fronterizas, lo que en sí mismo constituye el sustrato y anclaje del giro decolonial, donde otras formas de ser, conocer y poder siempre han existido y han sido posibles.⁴⁶

La diferencia hoy expresada en una relación/tensión histórica, requiere sin duda de un análisis en el ámbito de la configuración del poder — colonialidad del poder —, la cual ha mutado en consonancia con políticas y prácticas que manifiestan el predominio de miradas acerca de la otredad cultural, desde la perspectiva occidental, colonial y hegemónica; horizonte que a su vez establece imperativamente transformaciones en varias dimensiones. Estos cambios manifiestan también la estrategia de visibilización de grupos humanos, discriminación positiva o esencialismos estratégicos, no exclusivamente como consecuencia de procesos históricos de resistencia y adaptación con la cultura ‘dominante’, sino también por el lugar de importancia que hoy ocupan los grupos extraoccidentales y las ‘rarezas culturales’ — otrora marginales e invisibles —, sus epistemologías locales y sus entornos socio/naturales dentro de la (geo) (ego) (corpo)política mundial y en la economía.⁴⁷

seminarios “Colonialidad, subalternidad, modernidad” coordinado por Walter D. Mignolo e “Introducción a los estudios (inter)culturales: razón crítica, práctica política” dirigido por Chatherine Walsh, en la fase presencial del Doctorado en estudios Culturales de la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador, año 2005.

46 El término decolonialidad es introducido por el colectivo de argumentación Modernidad/colonialidad, en cuyo esfuerzo por dar cuenta del giro o de la inflexión decolonial, se han referido a la “visibilización de las luchas en contra de la colonialidad pensando no sólo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas, tomando en cuenta la presencia de lo que Maldonado-Torres llama una ‘actitud de-colonial’. La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde ‘lo propio’ y desde las lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber” (Walsh 2005: 24).

47 Algunos autores han llegado a referirse a este fenómeno como la ‘geonómica’, término tomado de la genética consistente en el mapeo de los genes de los organismos vivos y el conocimiento de sus funciones, con el propósito de realizar asociaciones estratégicas con fines comerciales e industriales de diversos conglomerados transnacionales. En tal sentido, para W. Mignolo (2003:19), “la ‘geonómica’ se transforma así en la posibilidad de producir nuevas mercancías más

En esta dirección, habría que decir que el sinnúmero de transformaciones contemporáneas ha suscitado nuevos usos del ‘otro’, en la medida en que el mundo se conecta no sólo a partir de las diferencias sino también por la vecindad de éstas. De tal forma que hoy alcanza centralidad estratégica el fenómeno de la inter/multiculturalidad, más que el análisis de las culturas separadas, insulares y autocontenidas. Los cruces culturales exigen entonces la construcción de una nueva narrativa derivada del paso de identidades discretas a la heterogeneidad, la hibridación y la inter/multiculturalidad, producto de fenómenos como la globalización/glocalización, las fronteras móviles, difusas o porosas, las ciudadanías flexibles y, especialmente, “el conjunto de procesos de homogeneización y fraccionamiento articulado del mundo, que reordena las diferencias y las desigualdades sin suprimirlas” (García Canclini 1999: 34). Todo esto como manifestación de la configuración de nuevos ejes de dominación que administran estratégicamente y funcionalmente la diferencia (neo)colonial; escenarios en los que la cultura se utiliza como atractivo para promover el desarrollo del capital en una renovada fase de reacomodo, claro está, en medio de una multiplicidad de expresiones creativas y contrapuestas a dicha intervención y gerenciamiento socio/cultural.

En este contexto es evidente la lectura que el multiculturalismo, en su vertiente neoliberal, hace del fenómeno, en tanto se presenta como “una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un ‘racismo con distancia’: ‘respetar’ la identidad del Otro, concibiéndolo a éste como una comunidad ‘auténtica’ cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada [...]. Y desde luego, la forma ideal de la ideología de este capitalismo global es la del multiculturalismo” (Žižek 1998: 172). De otra parte, es preciso indicar cómo ante la búsqueda de formas de interpretar el mundo y de darle sentido a través de otros modos de existencia, poder y saber, el proyecto de colonialidad/modernidad latinoamericana, soportado en lógicas y pensamientos de otros modos, se constituye en horizonte y práctica para el diálogo y la acción con iniciativas que (re)accionan contra la opresión y el multiculturalismo neoliberal contemporáneo.

En medio de estas maneras de ver, sentir y vivir, hoy se registra una mutación más de la alteridad y la diferencia, a la luz del conjunto de transformaciones de nuestro tiempo, y fundamentalmente bajo la justipreciación del colonialismo global; realidad que recompone la categoría del ‘otro’ y exige un atemperamiento de la mirada sobre

que de contribuir a celebrar el vivir, el gozar, la creatividad [...]. Comerciar con cuerpos humanos como si fueran productos *K-Mart* es una práctica también común y reveladora de formas de pensamientos y de subjetividades en las que la ganancia, la acumulación, el consumo, la posesión de bienes, es el único destino justificable en el proyecto de civilización neoliberal”.

el mismo, posiblemente por el agotamiento de tradicionales formas de interpretación de la diferencia, o por el hecho —como lo comenta Alejandro Castillejo (2000: 29)—, de que el mundo contemporáneo ha sufrido un fenómeno de ‘eclosión de la alteridad’. El mundo parece quedarse pequeño para tanta gente: son nuevos otros los que ahora hacen parte del paisaje social. Simbólicamente hablando, el ‘mundo’ se encuentra poblado de alteridades emergentes, donde tal vez el ‘otro’ como extraño deviene en peligro; de tal forma que “todo lo que se pretende singular e incomparable, y no entra en el juego de la diferencia, debe ser exterminado [...] Es lo que ocurre con las culturas primitivas, sus signos han pasado a ser intercambiables a la sombra de una cultura universal, a cambio de su derecho a la diferencia” (Baudrillard 1996: 166-7).

En el campo de la marketización, el agenciamiento de la diferencia podría inscribirse en lo que Mignolo (2002: 238-239), siguiendo a Fernando Coronil, denomina el discurso ‘globocéntrico’ (o mundialocéntrico), el cual “celebra la borradura de las diferencias. Por lo tanto debe entenderse que propone las borraduras de las antiguas diferencias para restituirlas en diferencias del nuevo orden mundial [...] transforma las diferencias geopolíticas en diferencias sociales”. Por esta razón también Coronil ve que la transformación del eurocentrismo al globalcentrismo está convirtiendo la alteridad en subalternidad.

Específicamente y en el contacto de la marketización de la sociedad contemporánea, el tratamiento de la diferencia (neo) colonial se explica mediante el reconocimiento de las mayorías incorporadas como nuevos clientes, el ‘*marketing* de sí mismos’, el valor de la diferencia como reservorio de riqueza, el empaquetamiento y ‘etiquetado de las manifestaciones extrañas’, el capital parasitando la heterogeneidad y lo tradicional/popular, las redes dedicadas a la ‘negociación de la diversidad’, entre otros aspectos que dan cuenta de una economía cultural de mercado fincada en la mercantilización de la vida cotidiana o ‘economía de la experiencia’, la industrialización de los bienes simbólicos, el tráfico cultural internacional —electrónico y mediático—, y, en general, la culturización de la economía o la economización de la cultura, cuyo sustrato lo constituye una amplia oferta material y simbólica, como escenario para la producción-coproducción de sentidos. Digamos que el capitalismo en tanto ‘imperialismo global’, no cesa de ser un sistema que produce mercancías, pobres y perfiles específicos de subjetividad, pero que igualmente se basa en la acumulación de riquezas y de sentidos, los que en medio de agenciamientos múltiples de resistencia, circulan en los flujos económico/financieros internacionales.

En esta dirección un nuevo espacio y eje de poder lo constituye igualmente la multiculturalidad, expresada en las acepciones de la ‘ciudadanía mundial’, ‘la

ciudadanía multicultural’, la ‘política de la diferencia’, la ‘política de la etnicidad’, la ‘producción de presencias’, entre otras nominaciones, que dejan ver cómo la diferencia, otrora constituida como óbice al desarrollo, hoy es estratégicamente reconocida como un nuevo dispositivo que no opera bajo la lógica de la participación y la inclusión. En este sentido, autores como David Reiff atacan al multiculturalismo, alegando que no es más que el compañero de cama del capitalismo consumista, pues “el derrumbe de la frontera, lejos de ser el acontecimiento liberador imaginado por los multiculturalistas académicos, produjo el multiculturalismo del mercado, no el de la justicia”.⁴⁸ Igualmente reclama cómo la vertiente, en apariencia positiva del capitalismo, se muestra “cada vez más ansiosa por incorporar a mujeres, negros, gays y otros grupos marginados, pues éstos legitiman las nuevas área del consumismo; proceso del cual el capitalismo obtiene beneficios monetarios de las nuevas mercancías de la diversidad” (Reiff en Yúdice 2002:199). Dicho de otra manera, Hale subraya que el reconocimiento del multiculturalismo también está relacionado con las políticas neoliberales que abrazan los derechos del reconocimiento: el Estado no sólo “reconoce a la comunidad, a la sociedad civil, a la cultura indígena y sus similares, sino que activamente las reconstituye a su imagen, desviándolas de los excesos radicales, incitándolas a hacer el trabajo de formación del sujeto que de otra manera recaería en el propio Estado” (Hale 2002: 496 en Ulloa 2004: 74).

El mapa también está integrado por una reconfiguración del poder y una nueva escena socio/cultural, donde emergen nuevos espacios y ejes de intervención, los que bajo cualificadas estrategias y dispositivos, redefinen el sistema-mundo; transformación que debe ser objeto de análisis y profundización a la hora de concretar una lectura contextual y cultural de cara a la reorganización industrial, identitaria, mercantil y estética de los procesos simbólicos. En efecto, la diferencia y las identidades también se encuentran activadas y ligadas a procesos de comercialización del corporativismo empresarial multinacional —marketización—, dado que la

48 Ante el uso indiscriminado que asocia multiculturalidad y multiculturalismo, siguiendo a Eduardo Restrepo, es preciso aclarar como la multiculturalidad hace referencia a “una condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales. Es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural. [...] El multiculturalismo, en cambio, se refiere a la serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la multiculturalidad (Restrepo 2005: 277). De esta manera el autor, siguiendo a Stuart Hall (2000:210), establece las siguientes distinciones acerca del multiculturalismo: multiculturalismo conservador (socava la posibilidad de la multiculturalidad), multiculturalismo liberal (ejercicio de la diferencia en privado), multiculturalismo neo-liberal (la diferencia en el mercado o multiculturalismo comercial), multiculturalismo formal comunitarista (acuerdo de derechos grupales para distintas comunidades).

diversidad es ahora el ‘mantra del capital global’, usado para absorber el imaginario identitario de todas las clases para poder “revender monoculturalismos en una miríada de mercados diferenciados” (Edelman 2001: 300).

De esta forma, la diferencia pasa a constituirse en recurso con capacidad para promover el desarrollo del capitalismo en su fase cultural, donde su activación económica/mercantil es evidente y se expresa en la constitución de una nueva oferta material y simbólica direccionada a viejos/nuevos nichos de mercado, protagonizados por grupos antes marginados e invisibilizados (indígenas, afrodescendientes, mujeres, ecologistas, homosexuales, feministas, inmigrantes, etc), los cuales hoy dan cuenta de las denominadas ‘mercancías de la diversidad’. En síntesis, la cultura en nuestra epocalidad es tratada como recurso y por tanto como un incentivo para el crecimiento económico.

Este tratamiento de la diferencia cultural exige una comprensión amplia de la economía, la que tradicionalmente ha sido reducida a la función de producción o la relación de los sujetos con las formas en que producen, intercambian y consumen, desconociendo, por consiguiente, cómo ésta también se compone de sistemas de producción, juegos de verdad, relaciones de poder y de significación. Evidentemente, la economía no es sólo, ni siquiera principalmente, una entidad material, es ante todo una producción cultural o una forma de producir sujetos humanos y órdenes sociales de un determinado tipo (Escobar 2000: 33). Entonces, la economía introduce la producción de la subjetividad —de la diferencia— como dispositivo y eje central del nuevo paradigma productivo capitalista, de ahí que “las grandes potencias industriales y financieras producen no sólo mercancías sino también subjetividades. Producen subjetividades dentro del contexto biopolítico: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos, y mentes, producen productores” (Negri y Hardt 2001: 74). Es en este contexto donde puede entenderse cómo hoy la economía se interesa por la constitución de diferencias y sujetos maleables y puestos progresivamente al servicio del capital en su nueva dinámica, o cómo específicamente el desarrollo del sistema de mercado se acompaña de un cambio en la organización de la propia sociedad, convirtiéndola por completo en un apéndice del sistema económico.⁴⁹

49 Se corresponden también con esta tendencia los innumerables esfuerzos y procesos que, inscritos en la teoría y práctica del capital social, el desarrollo humano y el emprendimiento, predicen la configuración de una ‘sociedad empresa’ y con ella la definición de un sujeto-empresa visto como arquetipo del proceso de factorización de la sociedad. Se trata de estrategias que, apelando a asuntos como el emprendimiento, pretenden la redefinición del *homo economicus* como empresario de sí mismo; es decir, cómo máquina empresarial que debe producir los medios y formas para su propia satisfacción. En esta aventura el sujeto

La nueva dinámica económico/cultural deja entrever, sin duda, dos nuevos dominios: la naturaleza y la cultura; campos desde donde se ha suscitado de una parte —la naturaleza— un refinamiento del capitalismo, el cual asiste a su fase ecológica, manifiesta en la economización de la naturaleza o reverdecimiento de la economía, y expresando un cambio y un salto cualitativo del capital, en el que la naturaleza adquiere una valoración positiva en tanto fuente de riqueza o como ‘reservorio de valor’.⁵⁰ De otro lado, se trata de lograr una intervención sustancial en la subjetividad hasta concretar el dominio de la naturaleza humana y su activación/circulación en los flujos económico/financieros. De ahí que para la sociedad capitalista— parafraseando a Foucault— lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal, a lo que hoy deben agregarse en particular, los “nexos inmatereales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico”

y el obrero son vistos como capitalistas que ponen sus competencias, habilidades, saberes, destrezas y actitudes en función de dinámicas empresariales, para lo cual deben realizar innumerables e infinitas inversiones en sí mismo como condición para el éxito a través de su autocapitalización. En palabras de Foucault (2007), esta política y práctica de “optimización de sí mismo como máquina productora de capital”, de los “sujetos como empresarios de sí mismos”, del “capital-idoneidad” y del “*homo economicus* como empresario y empresario de sí mismo”, ha requerido de declaratorias y de creación de ambientes de inseguridad generalizada como condición básica, “sencillamente porque el emprendimiento implica necesariamente la innovación, y ésta puede desarrollarse con mayor facilidad en un ambiente de inseguridad que en uno lleno de seguridades” (Castro 2010: 208). Las implicaciones de esta situación hacen alusión al desvanecimiento del conjunto de seguridades ontológicas para instaurar ambientes de inseguridad, riesgo y temor que deben enfrentarse eficientemente a través de inversiones en capital humano que garanticen ‘ciudadanos empresa y ‘ciudadanos empresariales’, propios de tecnologías de gobierno económico de la población.

- 50 En el caso particular de los pueblos indígenas, igualmente se han inventado o construido identidades ecológicas asociadas a la idea del nativo ecológico, quien debe vivir en comunidad, autocontenidamente y en una relación estrecha y en armonía con su entorno para agenciar positivamente la crisis ambiental globalocal. En este sentido, las identidades son producto de la interrelación entre dinámicas locales, regionales, nacionales y transnacionales ligadas estrechamente a políticas neoliberales (del reconocimiento) y al ambientalismo global. Se trata de traer tradiciones a la modernidad, en tanto “el consumo de los conocimientos ambientales indígenas exige que los pueblos indígenas muestren su ‘indigenidad’ y su ‘diferencia’”. Estas situaciones han permitido a los indígenas recuperar tradiciones. No obstante, al mismo tiempo, estas ‘tradiciones’ tienen que estar relacionadas con temas específicos, en este caso las prácticas ecológicas, y de esta manera los indígenas tienen que ser ‘tradicionales’ para poder ser nativos ecológicos. En este contexto, la pregunta final es: ¿están los indígenas proponiendo contra-globalizaciones, contra-gubernamentalidades, modernidades alternativas, o están bajo una ecogubernamentalidad hegemónica?” (Ulloa 2004: 356-357). No obstante, también podríamos pensar por fuera de los dualismos que imponen una salida en el mismo plano de totalidad, lo cual para el caso de los indígenas podría estar siendo superado a través de otro tipo de luchas socio/naturales y políticas inscritas en el plano de la diferencia, la singularidad y la multiplicidad, lo que no implica no sólo contraposiciones sino otros agenciamientos e interlocuciones.

(Negri y Hardt 2001: 75). En general, se trata de la cultura como recurso, como reserva disponible, como expediente, donde sin duda, ésta “puede compararse con la naturaleza como recurso, sobre todo porque ambas se benefician del predominio de la diversidad” (Yudice 2002: 13).

Nos asiste entonces una reconversión económica, la que ha derivado en una amplia y variada oferta material y simbólica, donde confluyen mercancías convencionales, bienes culturales, imágenes, marcas, mensajes, rituales, canciones populares, cocina, juegos, ritmos, y en suma, todo lo que concierne al ‘activo periferia’ inscrito en las ‘manifestaciones extrañas’ propias de las otrora ‘terquedades culturales’, o en general, los productos que definen las diferencias y ‘emergentes distinciones’ y engendran cruces entre lo moderno y lo tradicional. Esta mixtura da cuenta de intersecciones de legados indígenas y coloniales con el arte contemporáneo y las culturas mediáticas”, que entre otras cosas han exigido a “los migrantes campesinos adoptar sus saberes para vivir en la ciudad, y sus artesanías para interesar a los consumidores urbanos. Así se entiende el trueque de lo campesino con lo transnacional, los embotellamientos de coches frente a las manifestaciones de protesta, la expansión del consumo junto a las demandas de los desocupados, los duelos entre mercancías y comportamientos venidos de otras partes” (García Canclini 1990: 14).

La producción económica tradicional da paso a la producción cultural de la diferencia y/o de la subjetividad a través de la incorporación y mercantilización progresiva de las relaciones humanas, haciendo como lo mostrara J. Rifkin (2000), que la vida personal se convierta en una experiencia por la que se paga, o que ésta se constituya en la experiencia de compra definitiva. Sobre este tópico, al contraponer la razón simbólica o significativa a la razón práctica, se ha logrado advertir cómo “la producción, en consecuencia, es más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto a ella. Es una intención cultural. La producción es un momento funcional de una estructura cultural. Así es como la economía, en el carácter de lugar institucional dominante, produce no sólo objetos para los sujetos apropiados, sino sujetos para los objetos apropiados” (Sahlins 1988: 169). De esta manera se instala una nueva forma/tensión donde más que propiciar la armonía y reducción del campo de batalla, éste se amplía en la lucha por el reconocimiento, las luchas interpretativas, simbólicas y de contenidos culturales, a lo que debe sumarse la pretensión por el posicionamiento; es decir, por su circulación.

Empero, tal mapa socio/económico y cultural también, y de manera creativa, da cuenta de una multiplicidad de ‘reacciones’, investimentos y tensiones suscitadas

por diversos sujetos y disímiles posiciones de sujetos, los cuales canalizan sus esfuerzos, energías y sus actos de creación para revitalizar, movilizar y poner en la superficie sus dimensiones y proyectos emancipadores, autonómicos y de reafirmación. Ello como parte de la actual proliferación de movimientos, agendas y agencias que paulatinamente se convierten en intervenciones y asaltos al capitalismo cultural corporativo y global, lo que a su vez, aparte de proporcionar mejoras en sus vidas, ofrecen sugerentemente apuestas y salidas, no en comunión estricta con las dinámicas de acumulación capitalista, sino bajo la égida de la creación, experimentación y construcción de otros mundos.

La interculturalidad como herramienta de emancipación e interpelación al multiculturalismo neoliberal y su práctica etnófaga

Pese a esta visible y hegemónica tendencia, propia del multiculturalismo neoliberal, en el Sur global se fortalecen manifestaciones que indican que otro tipo de cosas están pasando. Así que no puede darse por alto la emergencia y el fortalecimiento de acciones cuyo sustrato y espíritu es “la interculturalidad, esta vez como herramienta de emancipación e insumo básico para la construcción de un proyecto de transformación societal” (Viaña 2009); y, por tanto, como forma de confrontación al multiculturalismo neoliberal y expresión de movilización creativa contra los patrones de poder, saber y ser.

Al ser concebida la interculturalidad como proyecto, proceso y práctica orientada a la transformación radical de la realidad y la consolidación de formas de apertura/edificación de sociedades postcapitalistas, postliberales y poscoloniales, el fenómeno,

[...] tiene una significación en América Latina, ligado a las geopolíticas de lugar y espacio, a las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política (Walsh 2006b: 21).

Entonces, “[...] la interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida, de un proyecto distinto. La posibilidad de un proyecto alternativo que cuestiona profundamente el diálogo irracional instrumental del capitalismo que en estos

momentos vivimos” (Walsh 2000: 140). De ahí que son varias las implicaciones no sólo teórico/conceptuales sino también político/culturales que la interculturalidad impone, justamente en momentos en que el multiculturalismo neoliberal y su práctica etnófaga hace tránsito en distintas latitudes, dando la idea de que no hay ya espacio para otras expresiones no sólo distantes del credo neoliberal sino ante todo diferentes y no subsumidas por el mismo.⁵¹

Desde tales atalayas la interculturalidad se inscribe en los esfuerzos que expresan la continuidad de las comunidades dentro de una concepción pluralista o de un ‘pluriverso’ de formas socio-políticas/naturales y económicas, las que en el contexto latinoamericano y, en especial, en la región andina, dan otros contenidos y configuran prácticas distintas en torno a la diversidad socio/cultural. De esta manera, se trata del,

[...] resultado del acumulado de luchas sociales e históricas que han llevado adelante especialmente las nacionalidades indias y los pueblos negros como respuesta al proceso de colonialidad del poder, ejercida por un Estado, por una sociedad, por una civilización discriminadora y excluyente, que han pretendido históricamente su homogeneización, su subalternización y su dominación (Guerrero 2007: 246).

Podríamos afirmar que el ejercicio y la discusión del proyecto de la interculturalidad en algunos países andinos latinoamericanos (Ecuador, Bolivia, Colombia) por parte de movimientos sociales, ha suscitado cierto posicionamiento del mismo, al principio

51 La etnofagia tiene relación con “una poderosa maquinaria de integración total, un ‘potente vórtice’ cuya característica más notable es su apetito insaciable [...] Tal figura en su formulación incluye imágenes similares: apetito de diversidad, digerir o asimilar lo comunitario, engullir o devorar lo ‘otro’, etcétera. Frente a las acciones brutales del pasado (genocidio, etnocidio), ahora la etnofagia tomaba cuerpo como un conjunto de ‘útiles fuerzas disolventes’ [...] De ahí que, las prácticas crudamente etnocidas pasan a una compleja estrategia etnófaga, esto es, el abandono de los programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema [...] La etnofagia expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación. Por tanto, la nueva política es cada vez menos la suma de las acciones persecutorias y de los ataques directos a la diferencia y cada vez más el conjunto de los imanes socioculturales y económicos desplegados para atraer, desarticular y disolver a los grupos diferentes. En síntesis, la etnofagia es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas” (Díaz-Polanco 2005: 3).

en el marco de procesos de cuestionamiento a las instituciones y al constitucionalismo monocultural liberal. Tal fenómeno ha derivado también en un conjunto de inclusiones en abstracto en especial en las renovaciones constitucionales, las cuales se han teñido de etnicidad de una parte y de otra de interculturalización, esto como manifestaciones de esfuerzos por repensar las estructuras estatales y societarias y, con ello, las formas de hacer conocimiento, economía, ecología, desarrollo, y en suma, de ejercer y reproducir la VIDA. En tal sentido, el proyecto que logra poner en tensión las relaciones estatales y de capital, de Estado y, en general, del orden colonial, y que registra avances legales/ constitucionales en torno a la reinención del Estado, bajo formas plurinacionales, requiere ante todo de avances y concreciones de inclusión real como de instituciones y prácticas que vayan más allá de las formas liberales convencionales.

Podríamos afirmar entonces que se trata de,

[...] avanzar hacia formas de Estados plurinacionales y de composición de instituciones que vayan más allá de la ‘forma Estado’ liberal, para no seguir creyendo que la solución al problema consiste en la ‘inclusión’ y el ‘reconocimiento’ de los ‘indígenas’, de los ‘pobres’ a los Estados actuales. Lo que la interculturalidad en su uso crítico busca hoy es una intervención en paridad entre subalternos y grupos dominantes, componiendo instituciones del mundo liberal capitalista con instituciones que aseguran la apertura de un nuevo tipo de democracia con elementos de democracia directa por medio de los usos y costumbres de los pueblos indígenas, en fin, abriendo un nuevo tipo de constitucionalismo y de proceso democrático [...] La interculturalidad expresa la construcción germinal de los elementos centrales de esta disputa de proyectos societarios que están tensionando Latinoamérica a inicios de este nuevo siglo (Viaña 2009: 5-6).

De ahí que la interculturalidad en tanto proyecto es un asunto político vinculado a inherentes implicaciones de la vida socio/cultural en el conjunto de la existencia de los pueblos, lo cual deriva en una apuesta que desborda lo étnico para intervenir y “suscitar un pensar con seres, saberes, lógicas, cosmovisiones y formas de vivir distintas” (Walsh 2009: 15). “Interculturalidad implica trabajar en una revolución del sentido, una guerrilla antiepistémica, una insurgencia simbólica” y existencial, capaz de contraponerse al planteo multicultural y a prácticas neoliberales como “estrategia para la despolitización, la desmovilización, el debilitamiento y la desestructuración del potencial político insurgente que tienen las diversidades y las diferencias” (Guerrero 2007: 284, 253).

Si bien es cierto que en la relación economía, desarrollo y cultura, el neoliberalismo agencia uno más de sus reacomodos, mediante la figura de la multiculturalidad y del multiculturalismo, esta vez apelando a la biodiversidad —eco/biocapitalismo— y a la diversidad cultural —economía cultural, marketización, etnomarketing—, también es claro y evidente que tal práctica no deambula libre de investimentos e interpelaciones, pues como se ha esbozado en el último apartado, proyectos como la interculturalidad, la plurinacionalidad, el ‘buen vivir’, y, en general, formas ancladas en las visiones, los discursos y las prácticas de diferencia, dan cuenta de otro tipo de proliferaciones específicas, diferenciales, múltiples y no asimilables, las cuales constituyen un enorme potencial a la hora de examinar las opciones de transformación socio/económica, político/cultural y existencial.

A la luz —o a la sombra— de estos planteamientos y consideraciones, la pregunta clave alude a ¿cómo asumir dicha problemática (la economía cultural o marketización) al interior del proyecto decolonial? ¿Cómo y qué puentes podrían tenderse en la perspectiva (de)colonial para enfrentar el multiculturalismo neoliberal, en especial bajo el potencial de la multiculturalidad? ¿Cómo abordar procesos de desprendimiento de la modernidad/colonialidad y del capitalismo para posibilitar el emprendimiento de nuevas/viejas formas de agencia/resistencia y posicionamiento en el contexto de las economías diversas? ¿Es posible accionar desde el mercado, es decir entrar y salir sin quedar atrapado y subsumido? ¿Son vitales y posibles las economías diversas, las economías domésticas, las economías propias, las economías del despegue, del desenganche, de la reciprocidad, de la comunalidad? ¿Son las nuevas/viejas formas de agencia/resistencia/posicionamiento y las acciones e iniciativas pensadas desde lógicas económicas de otro modo, asaltos frontales al capitalismo cultural global?

Estas apreciaciones de alguna manera situadas en el contexto de las relaciones entre desarrollo/economía y cultura, al recoger el clima y la atmósfera en la que se dinamiza y entrelaza paradójicamente la gestión de la diferencia, y en el marco del proyecto colonialidad/modernidad y decolonialidad, han intentado mostrar intersticios y rutas para la indagación, en una apuesta por dar cuenta del contexto en el que, en efecto, de una parte, las diferencias, las cosas, los bienes, las ideas, las imágenes, los conceptos, los servicios y la representación se mercantilizan y adquieren otros usos/significados, ello en medio de la recurrencia a la “creatividad económica que favorece a la clase profesional-gerencial por cuanto saca provecho de la retórica de la inclusión multicultural” (Yudice 2002: 35). De otra parte, se movilizan y agencian procesos/proyectos que, apelando a la interculturalidad como herramienta de emancipación y a las visiones/prácticas y discursos de diferencia, confrontan las convencionales formas de representación económica, y dan cuenta del

amplio espectro socioeconómico y político/cultural y, con ellas, de una multiplicidad de formas de producción y reproducción de la Vida.

La proliferación de creativas y útiles prácticas sobre la tríada desarrollo, economía y cultura

Postdesarrollo: para romper con el imaginario (neo)desarrollista

En nuestra indagación la consideración y el valor de la analítica del postdesarrollo no se instala en los movimientos pos/pos/pos como parte de la agregación de prefijos sin transformaciones de los fenómenos. Contrariamente, lo ‘pos’ no es entendido en este ejercicio como la superación/sucesión contundente de procesos específicos y, por consiguiente, la asistencia a un nuevo periodo histórico libre de sujeciones, dependencias, ataduras, condicionamientos, disciplinamientos e intervenciones, del otrora Tercer Mundo, por actores hegemónicos globales.

Para el caso del postdesarrollo, lo ‘pos’ no postula un paisaje libre y desprovisto del desarrollo global e imperial. El “prefijo ‘post’ sugiere la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos” (Ribeiro 2001: 176 en Escobar 2005a: 256) y, en consecuencia, otras formas de investimento, intervención e interpelación en espacios/tiempos atravesados por la complejidad, y la pluralidad de mundos, existencias y búsquedas. Así, las consideraciones instaladas de alguna manera en la analítica de visiones y prácticas de diferencia, buscan señalar un esfuerzo en el marco de un “inteligente y útil conjunto de prácticas de lectura [...] donde la dimensión política y crítica es consustancial, lo que ha permitido la alteración de los modos académicos de análisis superando las fronteras disciplinarias (Gruner 2002: 5, 6). Se trata, tal y como nos lo recuerdan autores diversos de,

[...] proveer elementos para pensar más allá del desarrollo, esto es, para una concepción del posdesarrollo que está dirigida a la creación de nuevos tipos de lenguajes, entendimientos y acciones. [...] La noción de posdesarrollo se ha convertido en un heurístico para re-aprender a ver y re-determinar la realidad de comunidades de Asia, África y América Latina. Es un camino que señala esta posibilidad, un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes (Escobar 2005b: 173).

En este horizonte, Escobar (2002, 2005b) nos recuerda las teorías y/o paradigmas del desarrollo de gran visibilidad en las ciencias sociales contemporáneas: la liberal, la marxista, y el pos-estructuralista. Para él,

[...] el concepto clave del paradigma liberal, que viene desde Adam Smith, John Locke, Hobbes hasta Milton Friedman o Jeffrey Sachs y los filósofos morales liberales de hoy, es una teoría que se centra en el papel del individuo en la sociedad y en el mercado. El materialismo histórico, por otro lado, se centra en el trabajo y la producción y por lo tanto su cuerpo teórico es completamente distinto al del pensamiento liberal. La teoría posestructuralista, finalmente, se centra en el análisis del lenguaje, las significaciones y las representaciones (Escobar 2000: 5).

Para estas perspectivas las grandes preguntas objeto de análisis y debate aluden a ¿cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales individuales? La teoría marxista hace una pregunta diferente. ¿Cómo funciona el desarrollo como una ideología dominante? y, por tanto, ¿cómo puede desarrollarse una sociedad a través de un cambio de ideologías y de relaciones de producción? El postestructuralismo se pregunta acerca de ¿cómo llegaron Asia, África y América Latina a ser representados como subdesarrollados? y ¿cuáles han sido las consecuencias de ese acto en el lenguaje?

Asimismo, desde el horizonte de las ciencias sociales que hablan del desarrollo como concepto y práctica, Escobar (2005b) relaciona los tres grandes momentos teóricos surgidos a partir de la segunda guerra mundial, a saber: la teoría de la modernización en las décadas de los cincuenta y sesenta, con premisas sobre crecimiento y desarrollo, la teoría de la dependencia (años 60 y 70) como crítica de la modernización, no del desarrollo, según la cual el subdesarrollo está causado precisamente por las relaciones de vinculación de los países del Tercer Mundo con la economía mundial (dependencia externa y explotación interna); y, finalmente, las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural (años ochenta y noventa del siglo XX).



Experiencias y prácticas para pensar más allá del desarrollo... ¿El postdesarrollo?

Teorías del desarrollo según sus ‘paradigmas de origen’

PARADIGMA VARIABLES	Teoría liberal	Teoría marxista	Teoría post/estructuralista
Epistemología	Positivista	Realista/dialéctica	Interpretativa/constructivista
Conceptos claves	Mercado Individuo	Producción (ejemplo: modo de producción) Trabajo	Lenguaje Significado (significación)
Objeto de estudio	Sociedad Mercado Derechos	Estructuras sociales Ideologías	Representación/Discurso Conocimiento-poder
Actores relevantes	Individuos Instituciones Estado	Clases sociales (Clases trabajadoras) (Campesinos) Movimientos sociales (Trabajadores, campesinos) Estado democrático	“comunidades locales” Nuevos movimientos sociales, ONG's Todos los productores de conocimiento (incluidos individuos, estado, movimientos sociales)
Pregunta del desarrollo	Cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales e individuales	Cómo funciona el desarrollo como una ideología dominante	Cómo Asia, África y América Latina llegaron a ser representados como subdesarrollados
Criterios de cambio	“Progreso”, Crecimiento. Crecimiento más distribución (Años setentas) Adopción de mercados	Transformación de las relaciones sociales Desarrollo de las fuerzas productivas Desarrollo de conciencia de clase	Transformación de la economía política de la verdad Nuevos discursos y representaciones (pluralidad de discursos)
Mecanismo de cambio	Mejores datos y teorías Intervenciones más enfocadas	Luchas de clases	Cambio de prácticas de saber y hacer
Etnografía	Cómo el desarrollo es mediado por la cultura Adaptar los proyectos a las culturas locales	Cómo los actores locales resisten las intervenciones del desarrollo	Cómo los productores de conocimiento resisten, adaptan, subvierten el conocimiento dominante y crean su propio conocimiento
Actitud respecto al desarrollo y la modernidad	Promover un desarrollo más igualitario (profundizar y completar el proyecto de la modernidad)	Reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad (Modernismo Crítico: desvincular capitalismo y modernidad)	Articular una ética del conocimiento experto como práctica de la libertad (modernidades alternativas y alternativas a la modernidad)

Fuente: Escobar (2005b: 21)

Este autor insiste en mostrar cómo no todo lo que emerge de la triada modernidad, globalización y desarrollo se conforma y corresponde con el credo y el libreto del capitalismo. En su develador análisis postula positiva y sociopolíticamente al Tercer Mundo como “fuerza subversiva, no alineada”, desde donde, siguiendo a Nandy (1989: 273), es posible “crear un espacio al margen de la actual civilización global para una ecología política del conocimiento que sea plural y novedosa”. En este sentido, aspectos como el decrecimiento⁵² y, en especial, la hibridación pueden servir para la contrastación de evangelios, universos de referencia y narrativas maestras y el repertorio de formaciones discursivas renovadas y prácticas de vida que van más allá del desarrollo que prometen, a su vez, consolidar otros constructos teóricos y otras formas de organizar perspectivas en favor de la vida. Esta concitación desemboca en la idea del postdesarrollo o la “era del postdesarrollo” postulada, entre otros autores, por Rist (2002), Rahnema y Bawtree (1997), Escobar (2005a, 2005b), Latouche (2004a, 2004b) y subsidiariamente un sinnúmero de pensadores que preconizan, desde prácticas y lecturas renovadas, la posibilidad de un horizonte teórico, político y crítico de gran significación en torno a la diferencia económico/cultural, y no de una era o un estadio temporal concreto, en donde el desarrollo ya no sería el principio orientador y medular de la vida socio/cultural.

El postdesarrollo, en tanto producto de la intensa discusión de la década de los noventas alrededor del fracaso del desarrollo en sus prácticas y en su arquitectura discursiva, se postula como una importante reacción al influjo economicista, monolítico y monoteísta, incapaz de protagonizar el paso definitivo centrado en el sujeto y la diferencia y no en el algoritmo. Podría decirse que el énfasis del postdesarrollo se hace por la necesidad de crear, ampliar, visibilizar y movilizar otras representaciones y significaciones que desbordan el desarrollo como credo, así como destacar otros actores, lugares y

52 El planteamiento acerca del ‘decrecimiento’ tiene su sustrato en el hecho de cómo la “mayoría de las sabidurías han afirmado que la felicidad consiste en satisfacer un número juiciosamente limitado de necesidades o a la reproducción sumamente moderada y adaptada a las limitaciones naturales” (Latouche 2004a: 69). Como sostiene este autor, “a riesgo de decepcionar, repitamos que el ‘decrecimiento’ no es un concepto, en el sentido tradicional del término y que, hablando con propiedad, no existe una ‘teoría del ‘decrecimiento’ análoga a las teorías del crecimiento elaboradas por los economistas. El decrecimiento es simplemente una consigna, lanzada por aquellos que realizan una crítica radical del desarrollo con el objetivo de romper el discurso estereotipado y economicista y diseñar un proyecto de recambio para una política del posdesarrollo. El ‘decrecimiento’ en sí mismo no constituye, en realidad, una alter-nativa concreta; es más bien la matriz que posibilita múltiples alternativas. Se trata entonces de una propuesta necesaria para reabrir los espacios de la inventiva y la creatividad bloqueados por el totalitarismo economicista, desarrollista y progresista. Atribuir a quienes plantean esta propuesta el proyecto de un ‘decrecimiento ciego’, es decir, de un crecimiento negativo sin cuestionamiento del sistema, y suponer, como hacen ciertos ‘alter-economistas’, que desean impedir a los países del Sur resolver sus problemas, no participa de la sordera si no de la mala fe” (Latouche 2004b).

procesos en los que la vida se gestionan al margen de los evangelios desarrollistas y economicistas. Tales esfuerzos dan cuenta de visiones, discursos, prácticas, epistemes y epistemologías que rompen y subvierten la canonización de las ciencias modernas, a la vez que otorgan cierta centralidad a comunidades específicas, movimientos sociales, saberes particulares, y a esfuerzos colectivos de procesos locales y reivindicaciones del lugar, muchos de ellos sin intereses en las agendas globales.

En este empeño se ubican análisis y prácticas emanadas de nuevas herramientas de análisis como la teoría feminista, el postestructuralismo, los estudios culturales en sus diversas manifestaciones, los estudios ambientales, la crítica poscolonial y de la subalternidad, entre otras epistemes no capitalocentristas, desde donde se hacen aproximaciones críticas al fenómeno bajo la contribución inter/transdisciplinaria que centra su atención en la economía política, la ecología política y el análisis cultural. Se trata entonces de la construcción de lenguajes, sujetos, acciones colectivas y, en suma, de la articulación de procesos y agenciamientos de menor escala en lugares específicos o de alta singularidad, los que inscritos en otros horizontes, no se alinean necesariamente en los ya tradicionales esfuerzos por consolidar un sujeto histórico capaz de contraponerse de modo antisistémico y en el mismo plano de totalidad del mundo.

La década de los noventa al verificar el ocaso de la ‘era del desarrollo’ presencia la irrupción del postdesarrollo como noción y proyecto con una sugerente potencialidad y capacidad de movilización de prácticas, pensamientos, voces y sueños de comunidades y movimientos, donde el desarrollo no es axial, o donde éste no tomaría lugar “únicamente bajo la mirada de Occidente” (Mohanty 1991). Como lo ha sintetizado Arturo Escobar, el postdesarrollo no es un período histórico al cual sus proponentes piensan que hemos llegado o que está a nuestro alcance. Se trata en cambio y de modo general de:

a).- la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentran tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.); b) por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la ‘economía política de la verdad’ que define al régimen del desarrollo; c) por consiguiente, la necesidad de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos, particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los ‘objetos’ del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes; d) dos maneras especialmente útiles de lograrlo son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo (como con la noción de ‘contra-labor’); y,

segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo (Escobar 2005b: 20).

En consonancia con estas premisas, se destaca el proyecto de construcción de economías comunitarias lugarizadas, el cual se soporta en los siguientes elementos:

El primero consiste en la deconstrucción de la hegemonía del capitalismo para dar entrada a un espacio discursivo sobre la extensión y diversidad de la actividad económica no capitalista en todo el mundo. El segundo requiere la producción de un lenguaje de la diferencia económica para ampliar el imaginario económico, haciendo visibles e inteligibles las diversas y proliferantes prácticas que la preocupación con el capitalismo ha oscurecido. Vemos este lenguaje como una contribución necesaria a la política de la innovación económica. El tercero es el difícil proceso de cultivar sujetos (nosotros y otros) que puedan desear y habiten espacios económicos no capitalistas. Para darle un marco a este proceso de cultivo damos un paso fuera de la visión estructural y familiar del capitalismo con sus sujetos ya identificados e interesados, elaborando una visión de la 'economía comunitaria' como un espacio ético y político del devenir. En este espacio comunal, los sujetos individuales y colectivos negocian cuestiones de sustento e interdependencia y se (re)construyen a sí mismos en el proceso. Finalmente, está la práctica de construcción de economías comunitarias en el lugar (Gibson - Graham 2007: 150).

Producto de estas analíticas son las posturas que hablan de la heterogeneidad del desarrollo y de la(s) economía(s), o bien de éstos fenómenos como manifestación socio/histórica que inobserva el *telos* occidental y se configuran a partir de las singularidades y urgencias particulares. Igualmente, se aprecia la existencia de un amplio espectro de formas de vida posibles o de escenarios o ambientes de multiplicidad, algo que en el 'sur global' y, especialmente, en América Latina, se inscribe en un emergente y efervescente proceso de revalorización, revitalización y reforzamiento de las identidades y de múltiples lógicas, por el cual se construye y se otorga sentido al mundo, a los mundos. En este horizonte y de manera reciente/creciente, por ejemplo, en América Latina se da gran visibilidad a visiones, prácticas y procesos que revelan múltiples formas de agentividad y contraposición activa al desarrollo, ello como muestra de lo que está ocurriendo en muchas locaciones y comunidades. Sobre el particular, ya innumerables trabajos han caracterizado los modelos locales de economías diversas y del ambiente socio/natural que han sido mantenidos por los campesinos y las comunidades indígenas, en parte arraigados en conocimientos y prácticas locales.

La atención que se le ha otorgado a la hibridación cultural es otro intento por “hacer visible el encuentro dinámico de las prácticas que se originan en muchas matrices culturales y temporales, y la medida en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de condiciones transnacionales, configuran activamente el proceso de construir identidades, relaciones sociales y prácticas económicas” (Escobar 2000: 127). La intensificación y profundización de este tipo de experiencias representa un reto y una tarea novel, no sólo para establecer y develar las formaciones discursivas y las prácticas de vida-lugar, sino también para valorar la diferencia cultural en el debate global/local, donde las narrativas maestras y los universos de referencia han mostrado su incoherencia, insuficiencia, debilidad, ineficacia e inestabilidad, en tanto tecnologías del poder y dispositivos normalizadores.

Minga para el “buen vivir”. Del antropocentrismo al biocentrismo

Entre las formaciones discursivas y las prácticas de vida-lugar, específicamente en el contexto andino latinoamericano, y en medio de procesos de reacomodo/experimentación institucional, funcional y conceptual, la noción del ‘buen vivir’ comporta una gran potencialidad en medio de la proliferación de útiles e inteligentes prácticas sobre la trílogía desarrollo/economía y cultura, pero ante todo sobre la vida o la sostenibilidad de la misma. Constituye una ruptura con la versión clásica y neoclásica del desarrollo las que se soportan, entre otros aspectos, en el crecimiento indefinido, el antropocentrismo y el uso indiscriminado de la naturaleza. Por tanto, “no se trata sólo de bienes materiales sino también de los espirituales, como son todos los intercambios de reciprocidad, los compadrazgos y las celebraciones, que van siempre cargados de afecto y cariño” (Albó 2011: 136).

A pesar de ser presentado por algunos analistas como una novedad, el ‘buen vivir’ ha estado siempre presente en las cosmovisiones y las prácticas existenciales de los pueblos indígenas andinos como un asunto que “tiene su base en el ‘ser’, en la paz, en la quietud interior y los lazos del ser humano con la historia, la sociedad y la naturaleza, como totalidad espacio-temporal y cosmogónica de la existencia que hace pensar la vida no individualmente sino en relación a un todo” (Walsh 2009: 213). Otros son los usos institucionales que al fenómeno se le asignan y que movilizan el concepto en el marco de las ‘nuevas’ direcciones político/institucionales de los Estados y de la política pública, claro está, en medio de procesos agenciados por movimientos sociales que de alguna manera promueven giros y perspectivas de(s)coloniales.

En medio de los procesos que indican cierta recomposición del poder, en algunos países latinoamericanos se posiciona la noción del ‘buen vivir’ y su potencial conceptual y

práctico, con los cuales se pretenden establecer otro tipo de relaciones con la vida en su totalidad. El ‘buen vivir’ hace parte del patrimonio milenario de las comunidades indígenas andinas y corresponde al *Sumak Kawsay* o *Allí Kawsay*, en *Kichua*; al *Suma Qamaña*, en Aymara, y al *Ñande Reko*, en guaraní. Expresiones que, con sutiles diferencias lingüísticas, dan cuenta en general de ‘vida limpia y armónica’, ‘buen y bello existir’, un ‘buen vivir’ como horizonte existencial, político y de reafirmación socio/cultural. Tal legado ha sido recogido también por numerosos procesos de comunidades indígenas en Colombia, las que sin hacer alusión directa al término dan cuenta de esfuerzos colectivos materializados en *Planes de Vida*, en tanto,

[...] narrativas de vida y de sobrevivencia o la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación [...], un auténtico redescubrimiento de lo que somos, de lo que hemos sido, de lo que tenemos como recursos para proyectarnos más libremente en nuestro porvenir (Cabildo, Taitas 1994: 197, 202).

El ‘buen vivir’ hace entonces un sugerente recorrido no sólo como “alteridad teórica” (Quintero 2009: 87) sino como opción y oportunidad de construcción de otros horizontes; esta vez no en comunión ni en consonancia con la ‘buena vida’, en tanto concepto y práctica de una tradición occidental cristiana y liberal. En efecto,

[...] la tradición occidental de la Buena Vida bebe de dos fuentes: una, el mito bíblico del Jardín del Edén y, la otra, la visión aristotélica que liga la Buena Vida a la vida en la ciudad. En ambos casos hay una coincidencia: la separación respecto de la naturaleza. He aquí que en los Andes se construye otro paradigma de la Buena Vida que se basa, justamente, en lo opuesto del modelo occidental. No es la Ciudad, sino la Chacra; no es la separación sino la simbiosis con la naturaleza, el espacio-tiempo de la calidad de la vida. La contraposición no podía ser más radical (Medina 2006: 105).

Visto de esta manera, el ‘buen vivir’ trata de dos conceptos distintos y, por tanto, con propósitos y móviles opuestos, pues de una parte la ‘buena vida’ tiene relación con la acumulación, el confort y la vida material, mientras que el ‘buen vivir’ o la vida buena para los pueblos originarios, por ejemplo, tiene vínculos con la ‘vida dulce’; asunto que según los campesinos *muchik* se refiere a,

[...] una situación en la que sus chacras florecen, tienen animales que criar, tiempo para compartir festivamente, hay agua y existen montes y

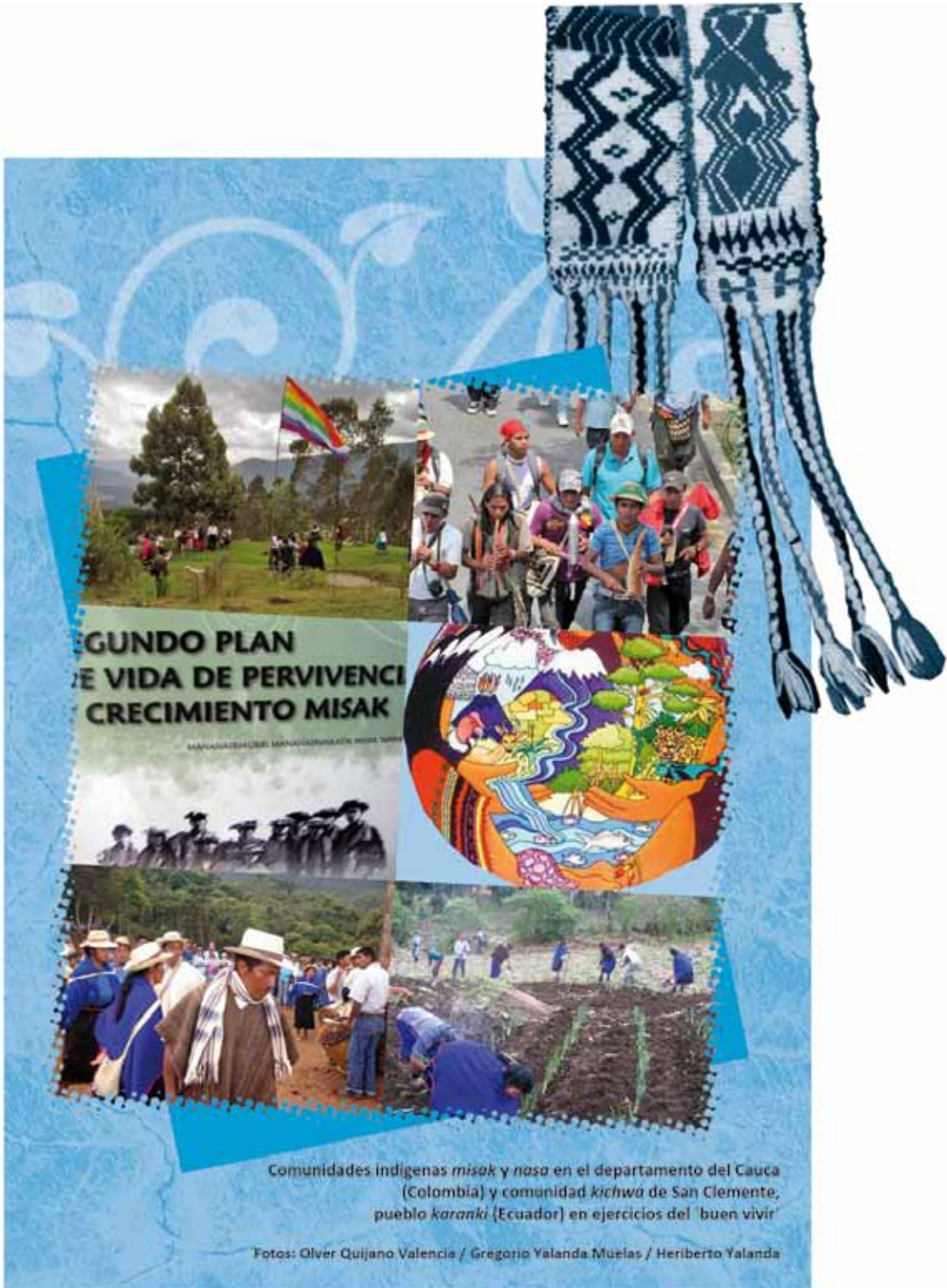
praderas donde pastar sus animales, pueden acceder a los recursos lejanos a través del control vertical y, por tanto, disponer de los bienes suficientes para la reciprocidad, de donde surgirán los valores humanos: amistad, alianza, confianza, cooperación mutua, que serán cultivados a través de la conversación y la contemplación, facilitada por el *acullico*. La sensación de la Vida Dulce es descrita como una vivencia interactiva y cotidiana de tener a mano lo necesario y suficiente dentro de un modo de vivir austero y diverso, lubricado por el cariño, que no excluye a nadie. En este modelo de austeridad, equilibrio y suficiencia de lo bueno, bello y necesario, nadie está excluido, ni los dioses ni la naturaleza (Medina 2006: 107).

El ‘buen vivir’ se presenta entonces como clara oportunidad de re-organización justamente en un medio tejido de mundos, saberes, conocimientos, visiones e innumerables prácticas que ponen en tensión no sólo al desarrollo sino también al neodesarrollismo impulsado por gobiernos nacionales, regionales y locales en muchas ocasiones autoproclamados como alternativos y progresistas. El *Sumak Kawsay* al constituirse en categoría filosófica y práctica existencial representa también una especie de jaque al antropocentrismo o,

[...] una forma ancestral de ser y estar en el mundo. El ‘buen vivir’ expresa, refiere y concuerda con aquellas demandas de ‘*décroissance*’ de Latouche, de ‘convivialidad’ de Iván Illich, de ‘ecología profunda’ de Arnold Naes. El ‘buen vivir’ también recoge las propuestas de descolonización de Aníbal Quijano, Boaventura de Souza Santos, Edgardo Lander, entre otros. El ‘buen vivir’, es otro de los aportes de los pueblos indígenas del *Abya Yala*, a los pueblos del mundo, y es parte de su largo camino en la lucha por la descolonización de la vida, de la historia, y del futuro (Dávalos 2008: 6).

A manera de síntesis, podría afirmarse con el apoyo de Arturo Escobar, que el ‘buen vivir’ al activar la discusión y las prácticas políticas y epistémicas, supone entre otras cosas las siguientes:

- 1) cuestiona el ‘mal desarrollo’ basado en el crecimiento y el progreso material como metas rectoras; el desarrollo como proceso de cambio cualitativo; más allá de modelos basados en la exportación de recursos primarios; 2) El Buen Vivir asume que no hay un estado de ‘subdesarrollo’ a ser superado, ni uno de ‘desarrollo’ a ser alcanzado, pues refiere a otra filosofía de vida; 3) del antropocentrismo al biocentrismo; una ‘*nueva ética de desarrollo*’ que subordine los objetivos económicos a los criterios ecológicos, la dignidad humana, y el bienestar; 4) Articula economía,



Comunidades indígenas *misak* y *nasa* en el departamento del Cauca (Colombia) y comunidad *kichwa* de San Clemente, pueblo *karanki* (Ecuador) en ejercicios del 'buen vivir'

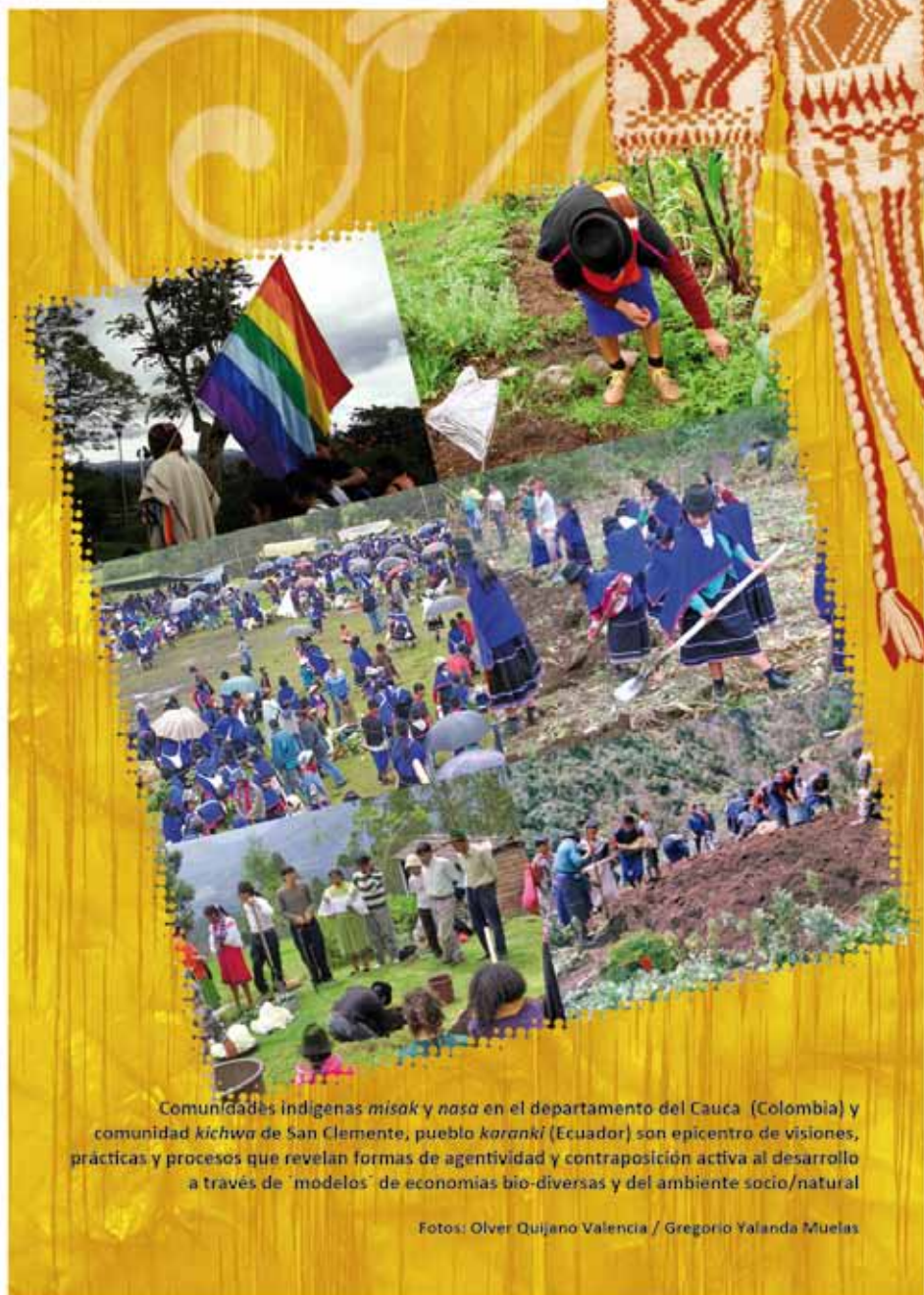
Fotos: Olver Quijano Valencia / Gregorio Yalanda Muelas / Heriberto Yalanda

medio ambiente, cultura y sociedad; economías mixtas y solidarias; 5) recupera lo público, la diversidad, y la justicia social e intergeneracional; 6) reconoce diferencias culturales y de género; 7) permite nuevos énfasis (soberanía alimentaria, control de los recursos naturales (Escobar 2009: 28).

La apuesta que ha movilizado debates institucionales en algunos países latinoamericanos, más que modelo y expresión paradigmática totalizante, representa un insumo medular para la construcción de un horizonte vital, lógicamente en medio de la multiplicidad como signo de nuestros pueblos, en donde asuntos como los derechos de la naturaleza, la interculturalidad, lo plurinacional y, en general, la defensa de la VIDA y de la diferencia socio/cultural, son vectores existenciales centrales.⁵³ Esta percepción está atravesada y orientada además, como nos lo plantea Walsh (2009: 217, 218), por los principios de la relacionalidad (vínculo e interconexión entre todos los elementos que conforman la totalidad), la correspondencia (red de relaciones cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual, y afectivo), la complementariedad (coexistencia de entes, acciones y acontecimientos) y la reciprocidad (expresión pragmática de la correspondencia y la complementariedad); principios que sugieren horizontes de otros modos, tanto en el plano conceptual como en las prácticas y, en especial, en contextos diferenciales.

En suma, “el ‘buen vivir’ no es sinónimo de *dolce vita* del despilfarro o haraganería subsidiada por el Estado” (Gudynas 2011b: 232), se trata de una propuesta en construcción que continua su tránsito en distintas locaciones, organizaciones, instituciones y movimientos, esto como perspectiva analítica y alternativa real para combatir la práctica desarrollista/economicista; claro está, con el riesgo de hacerla funcional a políticas y prácticas neodesarrollistas presentadas como progresistas por distintos actores. Empero, son notables las acciones, visiones y prácticas, que a modo de minga, desarrollan las comunidades y movimientos, poniendo de presente la activación de otras maneras y practicas presentes en ambientes de convivialidad, y como muestras de la proliferación de útiles e inteligentes prácticas sobre la tríada

53 En este campo son importantes los avances que se han registrado en las nuevas constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), las que en su especificidad lograron incorporar la categoría del “buen vivir” *sumak kawsay* (Ecuador) y *sumak qamaña* (Bolivia) como elemento nucleador y articulador del nuevo ordenamiento jurídico e institucional. A pesar de esta conquista social, gobiernos ‘progresistas’ latinoamericanos persisten en reactualizar la tarea de ‘civilizar’ paisajes socio/culturales como biofísicos, mediante políticas y prácticas neo-desarrollistas insustentables, basadas en megaproyectos, extractivismo —minería a gran escala y a cielo abierto—, industrialización y, en general, la apropiación de recursos naturales para garantizar mejores niveles de crecimiento económico. No obstante, en la apropiación y movilización social, el ‘buen vivir’ sugiere horizontes, alternativas y caminos, producto de los agenciamientos de actores sociales subalternizados y sus acciones en pro de la desoccidentalización/descolonización, y en favor de las visiones y prácticas de diferencia socio/económica y político/cultural.



Comunidades indígenas *misak* y *nasa* en el departamento del Cauca (Colombia) y comunidad *kichwa* de San Clemente, pueblo *karanki* (Ecuador) son epicentro de visiones, prácticas y procesos que revelan formas de agentividad y contraposición activa al desarrollo a través de 'modelos' de economías bio-diversas y del ambiente socio/natural

Fotos: Olver Quijano Valencia / Gregorio Yalanda Muelas

economía, desarrollo y cultura, justamente en coyunturas donde casi todos los sectores estratégicos de la vida se encuentran en riesgo.

En esta dirección y con el propósito y la necesidad de realizar una aproximación a la comprensión/construcción de diferenciales y singulares imaginarios económicos —economías—, además de reivindicar procesos propios en respuesta al capitalismo transnacional/global y de mostrar la impertinencia del tratamiento de estas expresiones bajo el protocolo económico euro/usacéntrico, se agita la reflexión y la práctica acerca de la diferencia cultural, ecológica, epistémica y económica, ello como muestra de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones en pro de la (re)olución y agencia de conflictos existenciales, epistémicos, epistemológicos, ecológico/distributivos, socio/económicos y político/culturales. En estas elaboraciones ya no importan tanto las totalidades y las narrativas maestras —modernidad, globalización, desarrollo, monocultura—, sino los procesos que emergen del retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

Se aprecia entonces una red de localidades y actores portadores de conceptos, políticas, ecologías y culturas que dan sentido al mundo vivido, al mundo de la vida; redes cuya complejidad en medio de un cúmulo de resignificaciones, exteriorizan la proliferación de “focos de afirmación existencial/caminos experimentales de pensamiento” (Lazzarato 2007a: 13) y maneras de pensar de otros modos que hacen necesario,

[...] que re-aprendamos a entender, ver y escuchar las múltiples realidades, lo cual requiere que suspendamos nuestras formas habituales de pensar, escuchar y decir, indicando que, tal vez nuestras realidades sociales, naturales y culturales, —en términos occidentales— no son ‘desarrollables’. Lo que está en juego es una transformación de culturas, representaciones y prácticas que permitan construir ‘otras’ superficies de vida, otros espacios afectivos, sentando las bases para otros ‘territorios existenciales’ (Guattari 1995: 23 en Escobar y Pedrosa 1996: 353, 359).

Estos nuevos/viejos giros con alto potencial interpelador, propios de la heterogeneidad histórico/estructural que caracteriza la constitución de nuestras formaciones sociales, dan cuenta de serias implicaciones en torno a re-conocer la existencia de investimentos a la dinámica neocolonial de la modernidad, el capitalismo y la globalización, como en la conformación del poder colonial/moderno e imperial. Es desde este horizonte analítico y existencial donde se evidencia la invisibilización por parte de la economía (neo)clásica de visiones, prácticas y discursos con anclaje en la diferencia económica/cultural, y se aborda el examen a la(s) economías(s),

no como esquemas abstractos, lógicos y matemáticos sino como constructos socioculturales o un tipo de relaciones sociales, muchas veces enmarcadas forzosamente bajo el canon y la codificación económica parroquial de Occidente, en donde lo social y lo político se hacen economía y la economía se circunscribe a la financiarización.

En esta dimensión, y pese al imperialismo cultural de la economía, lecturas no ortodoxas muestran cómo a pesar de la insistencia en reducir la economía a procesos en que los individuos en escasez eligen racionalmente, y en donde un comportamiento estrictamente ‘económico’ “refleja los objetivos individuales y se retrata en el modelo general de una economía comprendida por consumidores individuales preocupados por su propio interés, que intentan maximizar su utilidad, y productores preocupados por su propio interés que intentan maximizar sus beneficios” (Throsby 2001: 28); no existen principios universales ordenadores, pues en contextos de multiplicidad, y a pesar de los vastos e históricos procesos por neutralizar, domesticar, subsumir, reducir la diferencia económico/cultural y el acontecimiento, sin duda “no hay leyes sociales, no hay leyes económicas que se impondrían de manera impersonal sin que ninguna mónada las haya querido y concebido” (Lazzarato 2007b: 36). De ahí que las múltiples visiones y practicas amparadas en la diferencia económico/cultural, más que configurar al otro gran sujeto estratégico capaz de combatir al ‘gran enemigo’ y en el mismo plano de totalidad, se instalan en los esfuerzos por construir superficies/espacios de lucha y re(ex)istencia, lo cual supone la re/organización del lugar para una vida comunal.

**La eco-NO-mía.
Manifestación del Proyecto
Moderno/Imperial/Colonial
y Disciplina Totalizante y Universal**



La economía asume una función política al constituirse no en una ciencia sino en un sistema de creencias, conservadoramente útil, defendiendo esas creencias como si fueran una ciencia.

John Galbraith (1972: 39).

La disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica, social y cultural que en el transcurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos.

Emilia Ferraro (2004: 9).

En el plano de la economía, se puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra.

Arturo Escobar (2005a: 90).

Los numerosos y distintos análisis, estudios e investigaciones acerca de la economía —siempre en singular— han mantenido su anclaje en la matriz epistémica eurocéntrica y sus consabidas percepciones universales, abstractas y deterministas. Estos esfuerzos, sin duda de gran importancia para la ciencias económicas y, en particular, para la teoría y práctica económica hegemónica, se inscriben en lo que en esta indagación, y apelando a la contribución de Santiago Castro-G (2005a), denominaremos ‘el punto cero’ de la economía; horizonte desde donde se edifica una mirada con pretensiones de legitimidad, universalidad y superioridad sobre el mundo económico y sobre las visiones y prácticas asumidas o asimiladas como económicas; y, por tanto, sometidas al canon económico y epistémico occidental/colonial, en el cual se moviliza el interés por instaurar y generalizar, a modo de ‘física social’, leyes para la(s) sociedad(es), independientemente de sus singularidades socio/históricas y espacio/temporales.

La economía es una disciplina inscrita en una suerte de geopolítica del conocimiento, cuyo ‘punto cero’ “invisibiliza el lugar particular de enunciación para convertirlo en un lugar sin lugar, en un universal” (Castro 2005a: 61). Así, una historia local es convertida en diseño global, claro está, bajo cánones y protocolos propios del modelo universal de la economía y de su consiguiente imperialismo, hoy exacerbado en la hegemónica corriente económica neoclásica. En este campo del conocimiento también el carácter parroquial de las ciencias sociales, junto al discurso y su práctica civilizatoria, se instauran extendiendo sus dominios, formas de comprensión y acervo teórico a contextos y manifestaciones distantes y diferenciadas de los países epicentro del surgimiento e institucionalización de las ciencias sociales (historia, economía, sociología y ciencia política); cuarteto que “no sólo se practicaba principalmente en los cinco países de su origen colectivo, sino que en gran parte se ocupaba de describir la realidad social de esos mismos cinco países” (Wallerstein 1996: 23). Parafraseando al mismo autor podríamos señalar cómo el pretendido universalismo de la economía, igualmente no es más que “una forma de particularismo disfrazada, y bastante opresiva” (Wallerstein 1996: 63).

El rol político de la economía se evidencia también por cuanto,

[...] los científicos sociales tienen misiones como los líderes políticos o religiosos; buscan la aceptación universal de determinadas prácticas con la creencia de que eso maximiza la posibilidad de alcanzar ciertos fines, tales como conocer la verdad. Bajo la bandera de la universalidad la ciencia intenta definir las formas de conocimiento científicamente legítimas y las que quedan por fuera de la aceptabilidad (Wallerstein 1996: 63).

Tal pretensión ha hecho que economistas como John Kenneth Galbraith (1972: 35) califiquen a la economía como “fe protectora” o “sistema de creencias”, campo que ha perdido su capacidad de entender los fenómenos y se ha convertido en un instrumento para la exclusión de líneas de pensamiento que son hostiles o perturbadoras de los intereses sociales hegemónicos. Al hacerlo así la economía y sus modelos asumen una función política, “al constituirse no en una ciencia sino en un sistema de creencias, conservadoramente útil, defendiendo esas creencias como si fueran una ciencia” (Galbraith 1972: 39) y siendo por tanto apologético de un determinado orden social.

Bajo consideraciones de esta naturaleza, la ecoNOmía se constituye en manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y se expresa como “disciplina y práctica universal, totalitaria” (Negri y Hardt 2004: 184), enraizada/arraigada en la mirada, la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de Occidente. En tal sentido, “la disciplina económica, como la conocemos, no es universal, ni objetiva, ni técnica, sino que responde a las estructuras epistemológicas del pensamiento occidental. Como tal, es una construcción histórica y socio/cultural que en el transcurso del tiempo ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones o discursos” (Ferraro 2004: 9). Lo que conocemos como economía es, pues, “una construcción del mundo y no una verdad objetiva, incuestionable acerca de él [...] la economía es un discurso que construye una imagen particular de la economía” (Escobar 1995: 61-62), “una forma de ver, ordenar, clasificar, entender, valorar, comunicar lo que nos rodea” (Batista 2006: 109); “una forma cultural occidental de pensar la economía” (Bird 2004: 103); “una forma de construcción social de la realidad, una forma de ‘leer’ la realidad social” (Heilbroner 1990: 103, en Batista 2006); “una ideología apologética” (Sweezy 1972: 21). En síntesis, una forma socio/histórica y, por tanto, particular de definir, encauzar, disciplinar y modelar el (los) mundo(s). Todo lo cual consiste en “una visión del mundo con su ontología y su ética correspondientes, que compiten con otras formas de entender qué es el mundo y cómo deberíamos vivir en él” (Loy 1997: 203).

Es desde esta particular visión del mundo y de lo económico donde ha sido imposible el análisis y (re)conocimiento de otras realidades con anclaje en la singularidad o en la diferencia económico/cultural, pues desde estos marcos paradigmáticos es como se “ha diseccionado el mundo con el rasero de occidente, lo cual vuelve irreconocible muchas de las piezas del rompecabezas, incluyendo a los propios seres humanos como agentes culturales” (Bird 2004: 102). De ahí que con mucho sentido y pertinencia teórico/práctica se acusa de falta de relevancia a las teorías y modelos desarrollados en ultramar e incorporados acríticamente al *corpus* científico, analítico y práctico de nuestros contextos, reclamando así la necesidad de ligazón con el contexto histórico e institucional, ya que “por más que se haya aumentado el grado

de sofisticación y rigurosidad analítica en la construcción de modelos, si no se les otorga ‘contenido institucional’, pueden llegar a constituirse en lo que Georgescu-Roetgen llama ‘cajas vacías’, de las cuales sólo se pueden obtener generalizaciones vacías” (Teubal 1972: 9) y, en consecuencia, grandes y significativas distorsiones epistemológicas y analíticas.

De la ecoNOMía. Genealogía y fundamentos de una cosmovisión singular configurada en diseño global

La emergencia y consolidación de la racionalidad moderna/científico/técnica, así como la hegemónica construcción histórica del presente, mantiene sus nexos y consonancia con la premisa determinista y naturalizante, según la cual ‘la civilización recorre el mismo camino del sol’. El sentido teleológico y hasta teológico de esta premisa hegeliana permitiría también explicar de manera ‘irrefutable’ el tránsito que se hace en el campo de la economía, en especial desde Grecia y Roma a Inglaterra, hasta llegar a Wall Street o al grupo de los 7, los 8, los 13, los 20, o los n, sin el concurso de ninguna de las demás manifestaciones económicas o socio/culturales que agencian fenómenos y procesos de tal naturaleza.

Al pareceres ‘inequívoco’ pensar y predicar aún en economía, cómo “nuestros modelos de pensamiento, el marco en el que surgen y circulan nuestras ideas, las formas de lenguaje en que las expresamos y las reglas que las gobiernan, todo es producto de la antigüedad” (Ekelum y Hérbert 1992: 15). No obstante, aunque la heterogeneidad y la multiplicidad socio/cultural y epistémica muestren otras manifestaciones donde el desprendimiento es medular, con insistencia se apela a tal marco referencial, de donde se colige que “aún aquellos que no están familiarizados con las doctrinas y escritos de los grandes maestros de la Antigüedad, y que ni siquiera han oído nunca los nombres de Platón y Aristóteles, se encuentran, sin embargo, bajo el hechizo de su autoridad” (Gomperz 1955: 528).

En esta perspectiva y considerados sumariamente algunos aspectos que permiten hablar de la genealogía de la economía, es preciso afirmar — como insistentemente aparece en numerosos estudios históricos —, que es Jenofonte, con su análisis y reflexiones acerca de la organización y administración adecuada de los asuntos públicos y privados, así como las consideraciones que hace sobre la división del trabajo, la riqueza/pobreza y la mayordomía, quien introduce la economía como nominación particular para aludir al gobierno doméstico, las operaciones económicas y sus principios generales. Jenofonte, desde el diálogo que establece Sócrates y Critóbulo acerca de la economía, deja ver algunas apreciaciones para lo que podría denominarse la ciencia de la administración,

el buen gobierno de la casa y los modos de actuar eficientes. En tal diálogo socrático se dejan entrever, entre otras cosas, las siguientes:

Sócrates. –¿Dime Critóbulo, hay alguna profesión que se llame economía, así como hay ciencia médica, y oficios de herrero y carpintero? *Critóbulo.* –Yo así lo juzgo. *Sócrates.* –Y pregunto, ¿así como podemos determinar los objetos de estas artes, y las materias de cada una, podemos igualmente demostrar de la economía cuáles son sus operaciones? *Critóbulo.* –Si, por cierto: el objeto de un buen ecónomo es gobernar bien su propia casa. *Sócrates.* –Y si quiere, ¿no podrá gobernar la ajena, si se le encarga, como lo hace con la propia? *Critóbulo.* –Ya se ve (Jenofonte [1786] 2009: 137).

No obstante, pese a cierto consenso etimológico acerca del significado de la palabra *oikos*, para algunos analistas como Mirón Pérez (2004), el término que está referido a la unidad básica de subsistencia o a la comunidad humana básica, no tiene equivalente en castellano y, por tanto, al ser traducida como ‘casa’, ‘hacienda’ o ‘familia’, sólo alcanza a manifestar parte de su amplia significación, en el intento por explicar la singularidad de la economía antigua con aquello que hoy es considerado económico. Otras consideraciones sobre el fenómeno en la Antigüedad dan cuenta del *oikos* y su acepción general como el ‘conjunto de casa, familia y propiedades’, en tanto elementos constitutivos de la comunidad social básica del mundo griego y como entidad económica o unidad principal de producción y reproducción. A su vez, *oikonomía* estaba referido al saber o campo del conocimiento dedicado a la administración del *oikos*, en tanto célula económica básica, constituyéndose entonces en una suerte de saber teórico, episteme y, a su vez, *techné* por el cual los hombres pueden adquirir, usar y acrecentar su hacienda –*oikos*–.

En suma, son Aristóteles y Jenofonte, los autores de mayor influencia en el campo genealógico de la economía.⁵⁴ Aunque existen rastros sobre tal tópico en otros tratados

54 Aristóteles es considerado como el primer economista analítico, quien centra su interés en la determinación del campo de la economía, el análisis del cambio y la teoría monetaria. Asimismo, divide la economía propiamente dicha y la ciencia del abastecimiento, que trata del arte de la adquisición (Roll 1996: 35). En medio del conjunto de consideraciones que Aristóteles realiza sobre la economía —en especial en su libro *La Política*—, es la crematística su aporte de significación en el contexto de la economía y la preponderancia atribuida a lo material por encima de las consideraciones éticas. Para este autor, aunque la crematística —riqueza, posesión de bienes—, es una actividad parasitaria y poco recomendable, es el elemento de mayor aceptación en la economía de nuestros días, en la que el sujeto es desplazado por la acumulación sin fin. En general, la crematística es una condición y requisito previo para la *oikonomía*.

que dan cuenta de la economía, sus consideraciones se encuadran más en el orden ético que en el material, razones por las cuales se afirma que en la Antigüedad no hubo auténtico pensamiento económico; es decir, desarrollos disciplinarios, técnicos y ‘científicos’. En este sentido, algunos autores señalan como “en Jenofonte no hay frase que exprese un principio económico o que ofrezca un análisis económico, nada sobre eficiencia de la producción, sobre la elección racional, sobre la venta de cosechas” (Finley en Mirón 2004: 67), juicio que puede trasladarse a planteos aristotélicos, justamente por el primado de nociones y prácticas mercadocéntricas que, con cierto tinte de anacronismo, excluyen otras que difícilmente logran encuadrarse en los protocolos y categorías capitalocéntricas.

En verdad, aún dentro de la perspectiva occidental ha existido y hoy persiste el generalizado error consistente en aplicar ahistóricamente los conceptos, técnicas y prácticas de la economía de mercado a todas las manifestaciones culturales y epocales, propios de la manía ‘civilizatoria’ y clasificatoria en la que muchas expresiones son excluidas, minusvaloradas e invisibilizadas. De ahí que “gran parte de la teoría económica ha considerado que transculturalmente existe un componente económico de la existencia humana que puede ser estudiado con independencia de otros aspectos de la vida humana” (Mirón 2004: 78); postura propia del totalitarismo liberal que desconoce la influencia que en la economía y aún en el mercado en particular, ejercen factores como el género, la religión, la política, la espiritualidad, la ancestralidad, la vecindad, la solidaridad y en general la cultura.

Sin ser esta una erudita y ortodoxa aproximación al pensamiento económico —sobre lo cual ya existe un sinnúmero importante de estudios, de por sí monumentales (Schumpeter 1971, Gide y Rist 1927, Ekelum y Hérbert 1992)—, podríamos afirmar que la economía, en tanto constructo antiguo, consolidado en la modernidad como disciplina del conocimiento y como expresión científica en la corriente neoclásica contemporánea, corresponde a una cosmología parroquial en principio ateniense y posteriormente inglesa, extendida a diferentes latitudes, independientemente de sus consideraciones contextuales e históricas, producto del dictado que Jenofonte hiciera no sólo sobre las reglas (*nomos*) para el buen gobierno de la casa (*oikos*), sino también para la administración de la ajena, lo que da cuenta de cómo la economía termina constituyéndose en una plataforma de observación de lo económico (intraeuropeo y extraoccidental), bajo las mismas categorías analíticas y a modo de plan salvífico.

Ciertamente, la *oikonomía* asociada por algunos al ‘arte de vivir y de vivir bien’ o al arte cuyo propósito es el equilibrio, la ‘justa proporción’ en medio de límites

éticos y estéticos que le asisten a tal buen vivir, termina siendo subordinada a la crematística no como actividad complementaria sino central y constitutiva de la economía; crematística que se entiende ante todo como el ‘arte de la adquisición del dinero’, de la riqueza sin límites y operada mediante la ‘insaciabilidad humana’, lo cual se concreta en el espíritu e itinerario del progreso y de su expresión ulterior: el desarrollo. La crematística será entonces el propósito de la economía occidental, en la que la financiarización se torna determinante para la consolidación del capitalismo, eso sí, como un proceso poco pacífico, en donde el capital financiero “es el principal instigador de innumerables crímenes coloniales y de agresiones expansionistas” (Polanyi [1947] 1997: 43).

El Medioevo bajo la égida y sobredeterminación de la iglesia y su poder espiritual/material desplegado en una suerte de ecumenismo doctrinario universal, asume el legado aristotélico de las ideas económicas con postulados éticos. Así, “en todas las discusiones canónicas sobre instituciones y prácticas económicas, encontramos la unión de la ética económica, que había formado parte de la misión espiritual del cristianismo, y las instituciones existentes con todas sus imperfecciones” (Roll 1996: 47). Para entonces la economía es un cuerpo de leyes morales dirigidas a la buena administración de la actividad económica, bajo la doctrina teológica cristiana en la que se condena la explotación y la desigualdad, aunque se opera bajo la institución de la propiedad, la que finalmente se acepta en tanto imperfección propia de un mundo imperfecto. Empero, estas predicas se desvanecen paulatinamente ante el imperio creciente de las ciudades y la complejización del comercio, llegando a perder efectividad en el propósito de regular la vida socio/cultural.

Sin embargo y frente a esta especie de obviedad etimológica y como no es usual en tales análisis, la economía tiene relación directa con el gobierno, específicamente con,

[el] gobierno de los estados por los príncipes o de la problemática global del gobierno en general como rasgo dominante en el siglo XVI [...], en la cual la pedagogía del príncipe como de la policía, es el elemento central, es lo que se denomina justamente ‘economía’. Y el arte del gobierno, tal como aparece, debe responder a esta pregunta: ¿cómo introducir la economía dentro de la gestión de un Estado? [...] gobernar el Estado será, por ende, poner en acción la economía, una economía en el nivel de todo el Estado, es decir, (ejercer) con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos que el del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes (Foucault 2006: 111, 119, 120).

Al retomar a Quesnay, quien en el siglo XVII igualmente hablará de un buen gobierno refiriéndose a un ‘gobierno económico’, Foucault precisa como la “palabra economía designaba una forma de gobierno en el siglo XVI, y designará en el siglo XVII un nivel de realidad, un campo de intervención para el gobierno, a través de una serie de procesos complejos y, creo, absolutamente capitales para nuestra historia. Eso es, entonces, gobernar y ser gobernado” (Foucault 2006: 121). Con todo esto, la economía versaría sobre las reglas (*nomos*) para el buen gobierno de la casa (*oikos*), ciertamente pero de la casa del rey, de sus monarquías administrativas, de los estados territoriales, administrativos y coloniales y, con ello, del gobierno económico sobre todas las formaciones socio/culturales.

No obstante, es desde la concepción smithiana moderna que se empieza a hablar de la existencia de una ciencia económica en correspondencia con un criterio demarcacionista disciplinario y cientificista, el cual no escapa ni logra desprenderse de la matriz occidental eurocéntrica; por el contrario, la profundiza y la exacerba en su intento por edificar un solo marco de referencia siempre inspirado en la pretendida universalidad de sus cánones y bajo la definición y establecimiento de leyes, principios y prácticas generales de automática aplicación en contextos diferenciales. Desde tales parámetros se erige el marcado etnocentrismo de la economía, la que no sólo desconoce otros sistemas económicos, sino que cuando los re-conoce termina distorsionándolos al adscribirlos e inscribirlos en dicha teoría económica. Con Smith, pensador clásico moderno, se consolidan los planteamientos del pensamiento económico occidental, los mismos que instalan una suerte de naturalización de las dinámicas económicas y del capitalismo. A partir de la economía liberal/occidental, cimentada en un esquema singularmente uniforme de la historia y del devenir socio/cultural, se confiere a las otras latitudes y a las demás prácticas y asunciones, un color local y un acento específico, como si en la mayor parte del mundo la ‘civilización’, o mejor las culturas y las economías, estuviesen hechas de la misma materia.

Pero, ¿cómo se logra consolidar esa visión y esa práctica económica en la Modernidad —local, parroquial, determinista, etnocéntrica y eurocéntrica—, que a su vez actúa como disciplina y política civilizatoria inquisitorial y/o nueva religión para el mundo? ¿Cómo a la postre, y bajo el primado del orden natural de la economía y en ambientes de heterogeneidad y diferencia, tal visión y práctica económica ha resultado falsa, no sólo desde el punto de vista teórico sino también histórico?

Pues bien, la definición de una nueva agenda intelectual y práctica de Occidente, específicamente de Europa, y en el marco de la Modernidad como constructo

eurocentrado, tiene su explicación en tanto derivación de un nuevo espíritu epocal y de los subsiguientes cambios mentales sobre el saber práctico, valga decir, una manera moderna de pensar el mundo contra la tradición, la superstición y las mitologías, apelando a categorías conceptuales, morales, atemporales y universales, las cuales re-definen las asunciones sobre la sociedad y la naturaleza.

En efecto, tales cambios aluden a transiciones que van desde lo oral a lo escrito, de lo particular a lo universal, de lo local a lo general, hasta de lo temporal a lo atemporal. Con base en estos elementos se configura tal agenda convertida en “tesis oficial o visión heredada de la modernidad” (Toulmin 1990: 37), según la cual se trata de pensar y actuar racionalmente, dejando de interesarse seriamente por cuatro tipos distintos del saber práctico: el oral, el particular, el local y el temporal; rechazo que define un “programa de investigación filosófica con un enfoque fundamentalmente genérico, atemporal y teórico” (Toulmin 1990: 41), privilegiando en cambio un plano superior, estratosférico conformado por teorías abstractas, atemporales, generales y universales. Este es el tono —abstracto y acontextual— que toman tanto la filosofía como las ciencias modernas, las que a modo de “nueva religión fundamentalista” dan cuenta de una “doctrina unilateral y en exceso optimista, amén de autocomplaciente” (Toulmin 1990: 66, 68).

Bajo esta agenda intelectual germinan las ciencias sociales, claro está, con su sustrato colonial de importancia. Así,

[...] floreció realmente la economía, empezando en la Escocia de Adam Smith como un aspecto de la filosofía moral y alcanzando la exactitud matemática en Cambridge sin perder sus raíces filosóficas [...] La economía no exploraba la maraña causal de los motivos o sentimientos que se escondían detrás de las decisiones humanas, sino que prefería explorar las decisiones racionales de productores, consumidores, inversores o políticos ideales. Para los fines de la economía, los factores ‘causales’ quedaron marginados a favor de los cálculos más exactamente racionales. De esta manera, las convenciones de la modernidad se protegían en la vida del intelecto, así como en la respetable sociedad inglesa (Toulmin 1990: 180).

La economía como parte de esta agenda intelectual/práctica y, por consiguiente, del absolutismo liberal, se corresponde en principio con la premisa según la cual la economía y/o los procesos económicos se institucionalizan en diversos tiempos y lugares. No obstante, una vez consolidada e instaurada la económica liberal,

esta premisa se convierte en una de sus grandes paradojas, en tanto al instalar una suerte de canon y un sentido teleológico, termina inobservado lo socio/histórico, producto de una analítica que preconiza la universalidad al postular la validez de tal experiencia, justamente soportada en su particularidad; es decir, diseñada bajo formas idiosincráticas, profundamente enraizadas en —y dependientes de— su situación histórica (Toulmin 1990: 185). De todo ello, es claro entonces cómo,

[En la] Inglaterra de finales del siglo XVIII se inicio la Revolución industrial y con ella tuvo lugar el momento fundacional de una utopía económica capaz de reducir todos los elementos de la producción al estado de mercancías. Las racionalizaciones de la economía política, promovidas en un principio por los representantes de la ilustración escocesa, contagiaron de optimismo a emprendedores hombres de negocios y a industriales que se convirtieron en los predicadores de una nueva religión basada en la fe en el progreso [...]. El liberalismo económico, quizás sin que lo pretendiesen los liberales, promocionó el progreso al precio de la dislocación social (Alvarez-Uria y Varela 1997:14, 15).

Esta visión particular de la economía es acompañada e inspirada en la idea y/o ‘ley del progreso’, espíritu y fenómeno que logra imponerse no sólo en esta esfera sino igualmente en los campos de la ciencia, la literatura y demás terrenos de pensamiento especulativo e imaginativo moderno. De ahí que “la filosofía estaba prácticamente saturada del clima creado por la idea de progreso, tanto en la filosofía de la historia como en la estética, la ética, la ontología y la metafísica. Todas las ciencias sociales sin excepción —economía política, sociología, antropología, psicología social, geografía cultural, etc— se fundaban en la fe en el progreso” (Nisbet 1998: 248). Desde entonces, y frente al rol del progreso en la historia, siempre ha existido una estrecha relación entre la apuesta al progreso y la fe en lo que hoy denominamos crecimiento económico, en tanto soporte medular de las manifestaciones económicas hegemónicas y metropolitanas.

Podría afirmarse entonces que el progreso, al adquirir matices mayoritariamente económicos, se articula con formas de dominio imperial/colonial, propias de un capitalismo mercantil y de una economía abierta, desde donde se postula un destino unilineal, direccionado, irreversible, cierto, inevitable y deseable, ubicando a la ‘edad de oro’ en el horizonte del futuro, hacia donde la sociedad avanza irremediamente. Así, la perspectiva económica de la evolución humana, con el advenimiento de la escuela clásica liberal, impulsó la difusión economicista reduciendo el progreso a una relación material que evangelizará al mundo, y a partir de la economía de

Occidente ejercerá una ‘misión civilizadora’ como parte de un itinerario de salvación y desarrollo para los otros paisajes socio/económicos y físico/naturales.

En efecto,

[...] la entrada de la economía política en el campo de lo universal tuvo lugar siguiendo dos perspectivas opuestas: la del progreso y la perfectibilidad por una parte la del determinismo y la condenación por otra. Su traducción práctica se realizó también siguiendo dos direcciones opuestas: el principio de la armonía y de la autorregulación por una parte, el de la concurrencia y el conflicto por otra (Polanyi [1947] 1997: 147).

Es en el marco de estas perspectivas donde se aprecia con claridad el carácter excluyente y exclusivo de la economía liberal, la que termina instaurándose como “puerta de la nueva residencia histórica del hombre moderno [...] principio organizador de una sociedad que se afanaba por crear un sistema de mercado y una verdadera fe que creía en la salvación del hombre aquí abajo gracias a un mercado autorregulador” (Polanyi [1947] 1997: 147, 223).

Sin ser este un trabajo de carácter histórico, la apelación a ciertos hechos, fenómenos, idearios y prácticas del pasado económico, se hace con la pretensión de examinar los problemas de nuestros espacios y tiempos. Compartimos entonces el hecho de que el sistema clásico de la economía política fue preparado en los tres siglos transcurridos entre la baja Edad Media y la aparición del libro *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (Smith 1776); es decir, entre el capitalismo comercial y la expansión del capital industrial, periodo en donde se localizan los fundamentos de la economía política y de la economía como disciplina autónoma. Los nombres de Quesnay, Smith, Malthus, Say, Ricardo, Stuart Mill, entre otros, importan para la configuración de la economía liberal que busca explicar, por medio de leyes generales, las claves de la economía como modelo de validez universal.

En suma, y reconociendo que Occidente no es desde siempre uniforme en términos de pensamiento, para nuestro interés analítico es preciso indicar cómo la construcción de una organización única de la economía mundial tiene su anclaje en la sacralización del mercado autorregulador como forjador de una civilización específica, epicentro de la edificación de un esquema singularmente uniforme de la historia económica; es decir, desde donde se deriva una visión y una práctica hegemónicas que han terminado por naturalizar la dinámica del capitalismo, en

tanto escenario privilegiado y único de la economía. Sintomático resulta entonces, tal como lo afirman Heilbroner y Milberg (1998:145-146), que “la economía no se puede aprender o utilizar sin hablar de capitalismo”; premisa que no sólo excluye otras manifestaciones sino que contribuye a determinar el carácter autoritario de tal disciplina, en tanto perspectiva única, fija, definida y homogénea, constituida como otro de los ‘sistema totales’ modernos y como un dispositivo cultural particular. En palabras de Batista Medina (2006:136) se trata de una cosmovisión, la que retomando a Heilbroner (1990: 103, 105), permite hablar de la economía como ideología; o sea como estructuras de percepción mediante las cuales las sociedades se organizan e interpretan su existencia; cosmovisión que se impone a modo de arquetipo universal y referente inevitable.

Esta agenda intelectual y práctica desarrolla una suerte de distribución de cierta conciencia geoeconómica y política acompañada de un ‘cambio de mentalidad’ europea, esta vez amparada en cierto rigorismo científico, en la matematización y, en suma, en la pretensión por configurar un tipo de conocimiento que estudie al hombre y a la sociedad a modo de física social y desde un lugar neutro de observación. Lugar concebido como “punto cero que es el punto del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo [...] esta vez sometido a un orden preconstituido que, sin reproducir los viejos dualismos de la Edad Media, sí postulaba un nuevo ordenamiento metafísico del mundo” (Castro 2005a: 25); es decir, una manera moderna de pensar el mundo donde el distanciamiento de preconcepciones mitológicas y supersticiosas permiten formular las leyes que rigen la naturaleza humana.

Desde estas apreciaciones se identifica cómo las leyes de la sociedad están asociadas a la satisfacción de una pasión fundamental referida al “impulso natural por adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos” (Hume 1981: 717, en Castro 2005a: 29). De ahí que,

[...] como la naturaleza, sin embargo, no ha provisto a todos los hombres por igual de las capacidades y los medios para satisfacer este impulso, se hizo necesario recurrir a un artificio: la creación de leyes que regulen el comercio y la propiedad [...] en suma, la ciencia del hombre establece que en el origen de la sociedad humana se encuentra la creación de un mecanismo regulador de la economía: [...] este ‘gran descubrimiento’ proclamado por Hume en el siglo XVIII, fue recogido y desarrollado por uno de sus discípulos más brillantes: el pensador escocés Adam Smith. Al igual que Hume, Smith está convencido de que la ciencia del

hombre debe sustentarse en el modelo de la física señalado por Newton. El orden social al igual que el orden natural, se encuentra regido por una suerte de mecanismo que actúa con independencia de las intenciones humanas. La sociedad debe ser entendida como un mecanismo regido por leyes impersonales, análogas a las que gobiernan el mundo físico. Y como Hume piensa que las actividades económicas de los hombres son el ámbito ideal para observar imparcialmente el modo como operan estas leyes de la naturaleza humana (Castro 2005a: 29).

Es justamente el mercado autorregulador el mecanismo natural que da pie a una formación civilizatoria particular, y con ella se configura el proyecto utópico del liberalismo económico occidental y de sus instituciones que a su vez, dan pie a la economía de mercado. Podemos decir entonces que la idea de un mercado autoregulado es una idea puramente utópica, pues “una idea como ésta no podía existir de forma duradera sin aniquilar la sustancia humana y la naturaleza de la sociedad, sin destruir al hombre y transformar su ecosistema en un desierto” (Polanyi [1947] 1997: 26). De ahí que para su desenvolvimiento sería ineluctable la destrucción de la institucionalidad tradicional y la especificidad socio/cultural de los pueblos, producto del “movimiento liberal dedicado a generalizar el sistema de mercado. Absurdidad inherente a la idea de un sistema de mercado autorregulador” (Polanyi [1947] 1997: 237). Tal realidad es apreciable en sus inicios y lógicamente en el devenir del capitalismo global contemporáneo. Por ende, y desde este proyecto utópico liberal,

[...] la división del trabajo y la propensión al comercio mediante el intercambio de bienes son, entonces, fenómenos universales que no dependen de la conciencia individual de nadie ni de la cultura a la que alguien pertenece, sino que se hallan reguladas por un *mecanismo impersonal* que, precisamente, constituye el objeto de estudio de la ciencia del hombre y, en este caso, de la economía política. La universalidad de estos fenómenos se debe a que están anclados en una tendencia invariable de la naturaleza humana que ya habían sido señalados por Hume: la necesidad de satisfacer los intereses cercanos por encima de los remotos. Si los hombres entablan relaciones comerciales, esto no se debe al interés de unos por suplir la carencia de los otros, sino a los resortes pasionales que subyacen a toda acción humana y que llevan, indefectiblemente, a la búsqueda egoísta del propio beneficio (Castro 2005a: 30).

Es éste el móvil de la fe y del evangelio económico liberal, de donde se desprende el imperativo de los mercados, los que derivan y confeccionan tipos específicos de

subjetividad, esta vez asociados a la propensión particular del hombre a cambiar cosas por cosas, bienes por bienes y bienes por servicios; es decir, la sustancia del llamado *homo economicus* y, con ella, la sacralización y sobredeterminación de la ‘mano invisible’ —*invisible hand*— como forma de regularización y administración de los intereses individuales que confluyen inevitablemente en la armonía colectiva. En breve, digamos que para el caso del primer planteo metafórico —*homo economicus*— se hace alusión a un tipo de sujeto, el sujeto de las decisiones racionales en una ‘sociedad adulta’, tal vez la misma kantiana de la ‘mayoría de edad’. Se trata de una expresión que designa una abstracción conceptual o mejor de una metáfora para referirse al sujeto enteramente racional, maximizador, egoísta y calculador, arquetipo de hombre que procura un disfrute presente o un beneficio futuro. Así,

[...] en todos los países donde existe una seguridad aceptable, cada hombre con sentido común intentará invertir todo el capital de que pueda disponer con objeto de procurarse o un disfrute presente o un beneficio futuro. Si lo destina a obtener un disfrute presente, es un capital reservado para su consumo inmediato. Si lo destina a conseguir un beneficio futuro, obtendrá ese beneficio bien conservando ese capital o bien desprendiéndose de él; en un caso es un capital fijo y en el otro un capital circulante. Donde hay una seguridad razonable, un hombre que no invierta todo el capital que controla, sea suyo o tomado en préstamo de otras personas, en alguna de esas tres formas, deberá estar completamente loco (Smith [1776] 1981: 503).

Como puede inferirse, son entonces el consumo, el ahorro y la inversión las actividades racionales y calculadoras del hombre económico, las que a su vez determinan un modelo de comportamiento socio/cultural, distante de la ‘locura’ propia de quien no hace ejercicio de su capacidad para concretar elecciones racionales, calculadoras y maximizadoras.

Para el segundo caso —la mano invisible—, es claro cómo,

[...] ninguno se propone, por lo general, promover el interés público, ni sabe hasta qué punto lo promueve. Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste como en otros muchos casos, es conducido por una *mano invisible* a promover un fin que no entraba en sus intenciones [...] pues al perseguir su propio

interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios (Smith [1776] 1981: 402).

Se trata, desde luego, de una especie de orden natural en el cual existe un mecanismo con funciones de regulación y control de las actividades económicas y por tanto de las sociales; dicho de otra manera, tal mecanismo define el libre mercado y su papel en el desenvolvimiento de la economía y en la asignación de los bienes. La mano invisible se expresa entonces como un tipo de inteligencia intangible, un espíritu santo económico que permite el funcionamiento de las fuerzas económicas y su devenir.

Tales planteamientos son determinantes en la tradición del pensamiento económico inglés, europeo y, por tanto, occidental, en la cual se exalta la riqueza basada en el trabajo, el ejercicio de las actividades e iniciativas individuales, la competencia absolutamente libre de regulaciones y, en general, el devenir de una especie de naturalización de la dinámica del capitalismo o del orden natural de la economía, en donde se prevé ‘el progreso natural de la opulencia’ y son determinantes principios y prácticas como la ‘mano invisible’ y el libre mercado. Sobre estas premisas básicas se instala el movimiento económico liberal y su lucha por la instauración y generalización del sistema de mercado y de su automatismo; proceso en el que es preciso destruir las instituciones tradicionales e impedir su reorganización.

En congruencia con esta suerte de fundamentalismo,

[...] la sociedad es gestionada en tanto que auxiliar del mercado. En lugar de que la economía se vea marcada por las relaciones sociales, son las relaciones sociales quienes se ven encasilladas en el interior del sistema económico. La importancia vital del factor económico para la existencia de la sociedad excluye cualquier otro tipo de relación, pues, una vez que el sistema económico se organiza en instituciones separadas, fundadas sobre móviles determinados y dotadas de un estatuto especial, la sociedad se ve obligada a adoptar una determinada forma que permita funcionar a ese sistema siguiendo sus propias leyes [...], una economía de mercado únicamente puede funcionar en una sociedad de mercado (Polanyi [1947] 1997:105).

La economía liberal se torna entonces en un proyecto local que a modo de verdad global es susceptible de ser instaurada en la multiplicidad de escenarios físico/naturales y socio/culturales, especialmente en el contexto de procesos de expansión imperial (político/económica y territorial) que desarrollan países como Inglaterra,

Holanda, Francia y Portugal, a través del control de los circuitos comerciales del Atlántico y de la instalación de colonias en ultramar; referencias apreciadas en textos económicos clásicos en los que se hace alusión al reposicionamiento de Europa por medio del paso a las Indias orientales y con el descubrimiento y colonización de América, situación que tiene relación “primero, con el aumento de sus satisfacciones, y segundo, en el incremento de su actividad económica” (Smith [1776] 1981: 526).

Esta suerte de ‘verdad natural’ consistente en la definición y cumplimiento de roles particulares por colonizadores y colonizados, muestra el lugar y la actuación determinante de la economía en tanto elemento constitutivo del proyecto de organización y control de la vida humana, haciendo parte de esa plataforma de observación científica sobre el mundo socio/cultural susceptible de intervención y de gobierno. Parafraseando a Santiago Castro (2000b: 147) podría afirmarse que sin el concurso de las ciencias sociales, y en este caso de la economía liberal, el Estado moderno europeo y con él sus procesos de expansión imperial, no se hallarían en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, de definir metas colectivas a largo y corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una ‘identidad cultural’ y un derrotero económico derivado del mecanismo natural autoregulador. Es por ello que partiendo del supuesto de Smith y Hume, considerado no sólo para el contexto científico en general sino también para la economía en particular, “la naturaleza humana es un ámbito trascendente que vale para todos los pueblos de la tierra y funciona con independencia de cualquier variable cultural o subjetiva” (Castro 2005a: 31).

Desde esta premisa la economía liberal integra el derrotero colonial por el cual se instalan representaciones, narrativas, discursos y prácticas, demoliendo a su vez estructuras sociales e instituciones tradicionales características de las colonias, esta vez en favor de un sistema económico regido, regulado y gobernado exclusivamente por el mercado y su práctica expansiva. Sin duda, este tipo de economía es un elemento consustancial al colonialismo moderno y, en consecuencia, a los procesos de expansión político/territorial de las naciones occidentales, realizado mediante la conquista e intervención/expoliación de territorios; práctica justificada desde varias dimensiones, en tanto pilar del comercio de ultramar, hoy sistema de comercio internacional global con altos niveles de cualificación en nuestros espacios/tiempos.

Empero, y a pesar del registro de un sinnúmero de escuelas, corrientes, paradigmas, y hasta programas de investigación que buscan dar cuenta de la historia económica y del desarrollo del pensamiento económico, en el fondo y en sus esencias, éstas no son más que variantes, derivaciones, enfoques y aproximaciones acerca de la

economía en singular. Dicho de otro modo, y aunque resulte difícil de creerlo, a pesar de algunas diferencias teóricas, metodológicas y analíticas, se trata de maneras de abordaje de un mismo fenómeno; es decir, su objeto es y sigue siendo la economía liberal occidental y con ella la función política de dicho arquetipo o modelo económico, como lo es el hecho de “constituirse no en una ciencia sino en un sistema de creencias, apologetico de un determinado orden social (Teubal 1972: 11). De ahí que se cuente con una suerte de teoría general siempre inspirada en una perspectiva particular, desde donde, en principio, se elabora la economía y se re-configura posteriormente en coyunturas litigiosas que demandan reacomodos en consonancia con los espacios/tiempos, aunque sin incorporar ni observar las especificidades socio/económicas y culturales; muestra de una suerte de modelo monocultural, paulatinamente convertido en supracultural.

Detrás de todo esto, y atendiendo el tema que nos interesa, es preciso indicar como, desde ‘otra’ atalaya, el marxismo en tanto corriente y perspectiva del pensamiento económico, aunque sugiere una distancia ‘radical’ de las escuelas que le anteceden, enfatiza en el mismo fenómeno —el capitalismo y sus arquetipos económicos—, llegando a ser concebido por algunos analistas como ‘pilar teórico del capitalismo’, en razón a su análisis específico del sistema, al punto de lograr descentrañar la naturaleza del capital y con ella sus esencias. Empero, al no lograr un desprendimiento de las asunciones de la economía occidental liberal, Marx es concebido como autoridad dentro del conjunto de los economistas clásicos y su obra como una contribución medular en el concierto del pensamiento económico teleológico y determinista. Sobre el particular, es claro el horizonte teleológico del marxismo, en especial, al concebir “la historia como sucesión de etapas gobernadas, cada una de ellas, por leyes inmutables” (Barber [1967] 1983: 121). Asimismo, se deja entrever el énfasis en su carácter total, homogeneizante, universal y generalizante del sistema, lo cual más que consolidar una alternativa analítica del sistema y de su particular economía, posiciona una interpretación alternativa que no logra escapar a la matriz epistémica y a sus prácticas colonizantes y salvíficas. En otras palabras,

[...] el contenido que estudia Marx es la estructura ‘pura’ de la relación capitalista de producción. No es el estudio del capitalismo en tal o cual país, o tal o cual época, son el estudio de la esencia de las relaciones económicas que hacen del capitalismo un sistema económico definido que posee una unidad y una homogeneidad típicas (Godelier [1966] 1976: 133).

Como puede inferirse, por lo menos en este campo, no existe interés en la atalaya analítica marxista para dar cuenta de las formaciones económicas distantes del credo

y de la égida del liberalismo o del capitalocentrismo, soslayando así la existencia de otras expresiones específicas y, por consiguiente, de otros contextos en donde la economía o las economías se construyen y/o mutan en consonancia con los espacios/tiempos. Estas expresiones apreciadas en el marxismo como los modos de producción asiáticos, antiguos y feudales, a los que se añaden los burgueses modernos, son vistos en su determinismo más como la prehistoria de la sociedad humana que como manifestaciones de valor socio/histórico. De ahí que el propósito de la universalidad presente en el marxismo está movido por una concepción del hombre (de todas las culturas) definida, a su vez, por el trabajo, por una racionalidad instrumental o, en el fondo, por la economía como asunto determinante del resto de expresiones o dimensiones de la vida socio/cultural; asunto asumido como una suerte de “extensión abusiva de las categorías de análisis propios de la sociedad capitalista para la comprensión de los demás pueblos y culturas del mundo” (Clastres 1981: 150-151). Esta situación a la vez que señala problemas en las asunciones teórico/epistemológicas de la comprensión de las diferencias socio/económicas y culturales, concreta una gran distorsión epistemológica, en tanto,

[...] la explicación del desarrollo histórico, de la amplia gama de experiencias culturales que ha conocido el hombre, a partir de la dinámica expansiva de las fuerzas productivas, es una explicación reductora, incapaz de acceder a la comprensión de la multiplicidad de expresiones culturales que ha tenido el hombre (Lander 1990: 261).

Ciertamente, existe en Marx el reconocimiento de Inglaterra como país típico del desarrollo económico burgués y de Francia como país típico del desarrollo político; asunciones que van acompañadas de una exaltación a la burguesía inglesa como única clase verdaderamente transformadora y revolucionaria de la historia. Tal valoración se acompaña de la evidencia sobre cómo otros modos de vida tradicionales y conservados durante siglos, soportados y legitimados por la religión y la costumbre, se han alterado por acción de la clase burguesa, revolucionando de esta manera los instrumentos y relaciones de producción, y con ello el conjunto de las relaciones sociales. Otras expresiones asumidas despectivamente como ‘enmohecidas’ y ‘estancadas’ tendrían el mismo tratamiento, constituyéndose en pretexto para suscitar su intervención a través de esquemas estandarizados y de aplicación universal. Para Marx,

[...] todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estancado se esfuma; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven

forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Marx y Engels [1848] 1999: 17).

De esta manera se aprecia cierta direccionalidad que da cuenta de la necesaria desmagicalización y, en consecuencia, de la inevitable racionalización, lo que deja por fuera la singularidad cultural en favor de la misión histórica civilizatoria que incorpora no sólo la naturaleza sino el conjunto de relaciones socio/culturales hasta de las sociedades más ‘bárbaras’, lo cual “obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza” (Marx y Engels [1848] 1999: 114, 115). Empero, tal racionalización y universalización se concretaría en la sociedad racional/universal (comunismo) como una manera ‘distinta’ e inexorable de expansión colonial e imperial que en el mismo plano de totalidad liberal o en el plano histórico-mundial, desconoce y suprime las particularidades regionales y nacionales, muestra de un reduccionismo economicista en el que,

[...] el señor Marx ignora totalmente un elemento extraordinariamente importante en el desarrollo histórico de la humanidad: el temperamento y el carácter particulares de cada raza y de cada pueblo, temperamento y carácter que son, naturalmente, el resultado de una multitud de causas etnográficas, climatológicas y económicas, tanto como históricas, pero que, una vez dadas, ejercen, incluso al margen e independientemente de las condiciones económicas de cada país, una influencia considerable sobre sus destinos y también sobre el desarrollo de sus fuerzas económicas (Bakunin [1872] 1978: 219, 220).

A estas apreciaciones pueden sumarse las dualidades dialécticas o las dicotomías por oposición, en tanto forma de ordenar el mundo que desconoce la heterogeneidad y multiplicidad como parte del tejido social; concepción según la cual “en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad [...] no es la conciencia de los hombres la que determina la realidad” (Marx [1859] 1970: 37, 38); aspecto que muestra el carácter determinista y teleológico de tal perspectiva por el que las fuerzas productivas son determinantes y donde los hombres no eligen libremente sus formas socio/culturales.

Ahora bien, en el reconocimiento del modo capitalista de producción como necesidad histórica o proceso histórico y fase necesaria de desarrollo, el colonialismo constituye para Marx un paso previo de la constitución del orden

burgués en las periferias y, por tanto, un imperativo en tal horizonte de realización humana. De ahí que, por ejemplo, en Marx,

[...] el colonialismo es un *efecto colateral* de la expansión europea por el mundo, y en este sentido forma parte de un *tránsito necesario* hacia el advenimiento mundial del comunismo. Por eso, lo que interesa a Marx es el análisis de la lucha de clases, ignorando cualquier otro tipo de luchas de menor dignidad por considerarlas desfasadas con respecto al ‘cauce de la Historia Universal’, como por ejemplo los conflictos de tipo étnico. Es por esto que la discriminación étnica y racial es considerada por Marx como un fenómeno ‘precapitalista’, propio de sociedades en donde no ha emergido todavía la burguesía y en donde reina el ordenamiento estamental y teológico, propio del antiguo régimen (Castro 2005b: 17).

Esta visión teleológica y euro/etnocéntrica en la que otros pueblos y, por consiguiente, otras expresiones económicas y socio/culturales no sólo se desconocen sino que son en algunos casos concebidas como parte de la prehistoria de la sociedad humana, obedecen a cánones analíticos adoptados por Marx, en los que la versión de la historia universal hegeliana excluye una multiplicidad de experiencias. De esta manera, por ejemplo, aquellas localizadas en América Latina, no sólo estarían por ‘fuera de la historia’ sino que se instalan en el conjunto de ‘pueblos sin historia’, propio de un continente inmaduro e incapaz para desarrollar o, en su defecto, prohijar instituciones socio/políticas y económicas, así como formas ‘superiores’ de pensamiento que les permitan hacer parte del plan salvífico del proceso revolucionario mundial.

En palabras de Lander (1990:11, 22) el marxismo “no fue capaz de tomar distancia en relación a esta opción cultural particular representada por Occidente y por el capitalismo [...] llevando al marxismo a la imposibilidad de pensar otro mundo alternativo a la sociedad tecnológica altamente centralizada y unidimensionalmente productivista”. De allí que,

[...] el marxismo es la síntesis más acabada tanto de los valores como de las formas de conocer dominantes en Occidente en los últimos siglos. Se trata de una concepción racionalista, cientificista, progresista, productivista y universalista del desarrollo histórico en el cual toda particularidad cultural, toda tradición, todo nexo familiar o patriarcal, toda diferencia, todo aquello que pueda frenar o no contribuir activamente con la maximización de la producción industrial puede

y debe ser desechado. En su conjunto, el análisis refleja igualmente una concepción del hombre y de la felicidad humana en la cual está priorizado radical y unidimensionalmente todo aquello que tiene que ver con la producción y el bienestar material, calificándose de ‘lamentación reaccionaria’ toda preocupación por valores culturales alternativos (Lander 1990: 303).

Así también, el marxismo en su determinismo, racionalismo y universalismo, junto a la perspectiva eurocéntrica, no deja espacio para la diferencia y la particularidad económico/cultural. Esto es muestra de cómo tal horizonte analítico y existencial, al no lograr constituirse en alternativa al desarrollo capitalista, alimenta las tendencias históricas metropolitanas e imperiales que buscan homogeneizar los órdenes culturales, siempre en detrimento de la diversidad físico, socio/cultural y económica del tejido humano presente en los diversos espacios y tiempos.

Conviene entonces subrayar cómo desde la perspectiva liberal, y a partir de la óptica marxista, se edifica la organización única de la economía mundial y, con ella, un esquema singularmente uniforme de la historia económica, lo que deviene en una naturalización de la dinámica del sistema capitalista y, con esto, de un tipo de economía como centro de referencia absoluta. Esta imagen particular de la economía es re-producida desde diversas escuelas, corrientes y paradigmas, las que a partir de ciertas especificidades metodológicas, teóricas, analíticas e instrumentales, abordan lo económico desde una percepción de totalidad y universalidad.

En estas perspectivas son comunes los conceptos, las palabras clave y las categorías básicas de análisis, propios del campo semántico de la economía, entre las cuales encontramos las siguientes: capital, trabajo, valor, precio, oferta, demanda, utilidad o ganancia, renta, interés, mercados, moneda, división del trabajo, propiedad privada, mercancía, dinero, monopolio, plusvalía, *homo economicus*, acumulación, interés, producción y circulación del capital, ahorro, beneficios, bienes, ciclo, circulación, comercio, competencia, compras, consumo, costos, crecimiento, crédito, crisis, demanda, desarrollo, desempleo, desequilibrio, deuda, distribución, elección, empleo, equilibrio, expectativas, explotación, incertidumbre, industria, inflación, ingreso, insumos, intercambio, inversión, liquidez, maquinaria, materias primas, medios de pago, medios de producción, decisión óptima, elección, cálculo, monopsonio, oferta, oligopolio, oligopsonio, pobreza, poder, preferencias, productividad, producto, propiedad, previsión, protección, proyectos, racionalidad, sectores de producción, rendimientos, reproducción, riesgo, riqueza, salario, sector, servicios, técnica, tecnología, tiempo, tierra, transacciones, tributación,

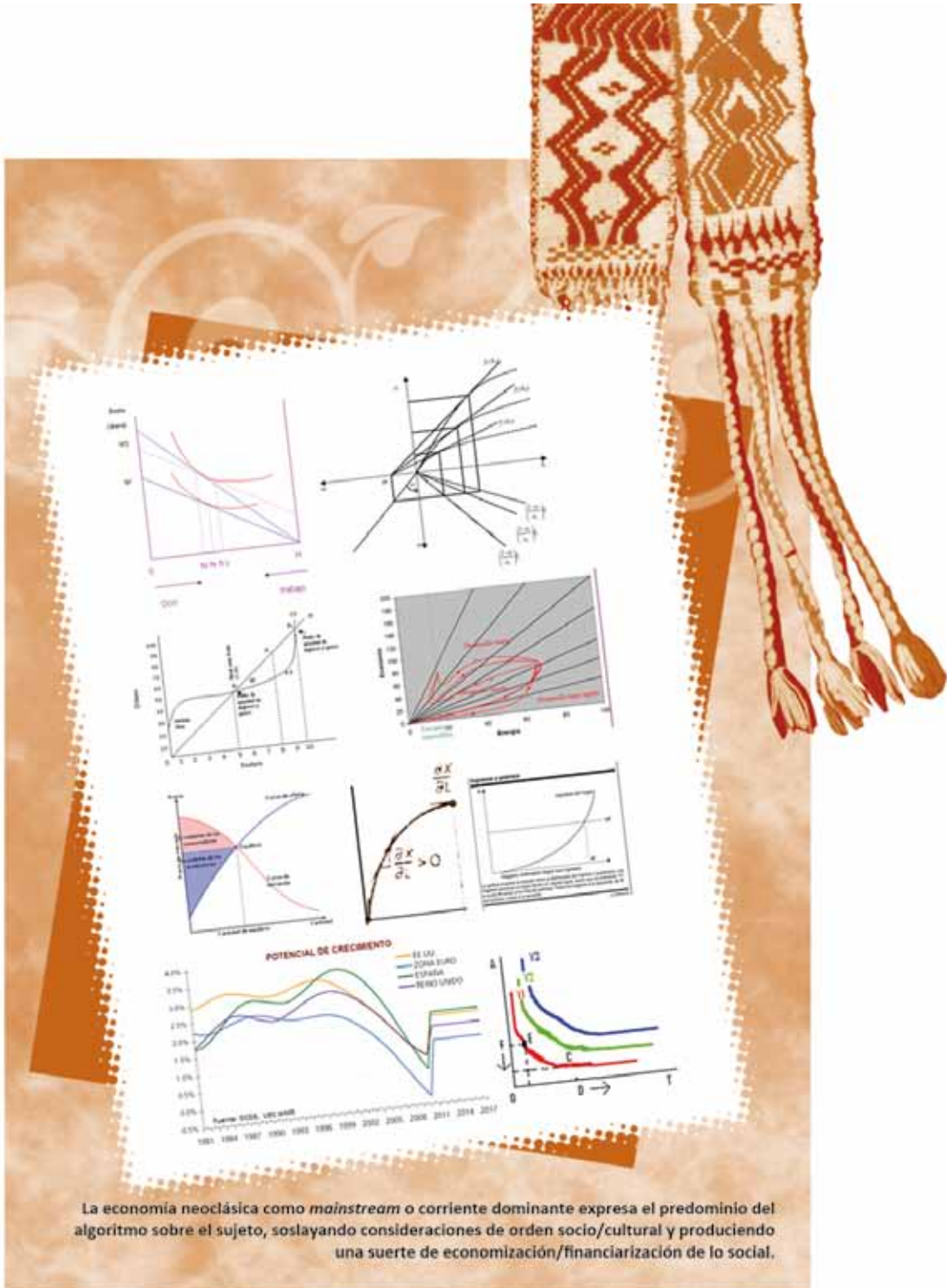
optimización, eficiencia, entre otras. Estas palabras clave y las categorías analíticas básicas integran la gramática de un sistema económico específico, las que a su vez comportan en rigor, “atributo de generalidad” (Peña 2006:109) o planos generales de análisis que implican la pérdida de los detalles y de las singularidades en los procesos concretos.

Aparte de la denominada escuela clásica, otras vertientes interpretativas hacen parte de los ya conocidos compendios enciclopédicos propios de la economía profesional; vertientes que no son más que prolongaciones de una visión y de una práctica singular, extrapolada a otras latitudes como parte del proceso y proyecto civilizatorio. De ahí que expresiones como la Escuela marginalista-neoclásica de Cambridge, la Escuela austriaca o de Viena, el institucionalismo americano, la Escuela de Friburgo o del ordoliberalismo, el keynesianismo, la síntesis neoclásica-keynesiana, los post-keynesianos, los keynesianos del desequilibrio, el neoinstitucionalismo entre otras perspectivas, integran el tejido de la teoría económica ‘estándar’ o de un ‘modelo normativo’ que resulta distante e impertinente a la hora de dar cuenta de la diversidad del contenido y la forma de la actividad económica humana, en especial, en contextos de multiplicidad y heterogeneidad como asuntos propios de toda formación socio/cultural.

En medio del material que sobre estas escuelas, perspectivas y corrientes abunda y sobre el cual no haremos referencia, es preciso enfatizar en la hegemonía de la vertiente neoclásica, la cual exacerba y radicaliza el paradigma racionalista monocultural, propio del liberalismo moderno occidental que naturaliza tal sistema económico y lo presenta como el mejor de los mundos posibles. La escuela neoclásica constituida en el contexto de las ciencias económicas en *mainstream* o corriente dominante, podría pensarse como el predominio del algoritmo frente al sujeto y, por tanto, como expresión de optimización económico/social que, en opinión de algunos de sus críticos, cualifica y perfecciona bajo la formalización —léase matematización— la metáfora smitiana de la mano invisible, radicalizando las ‘leyes’ de la oferta y la demanda e inobservando consideraciones de orden socio/cultural y político.

Tal escuela, a través de sus diversos representantes, constituye una lectura de la economía pura con énfasis en la microeconomía y, con ello, en el equilibrio general competitivo, los procesos de asignación racional de los recursos escasos y su uso bajo formas alternativas a través de la optimización, lo que no es un asunto enteramente económico sino también aplicable a la diversidad de relaciones o dimensiones sociales —actitudes y comportamientos políticos, las familias, la población, la criminalidad, la discriminación racial, las relaciones y conflictos laborales, y un largo etcétera—;

La eco-NO-mía manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y...



La economía neoclásica como *mainstream* o corriente dominante expresa el predominio del algoritmo sobre el sujeto, soslayando consideraciones de orden socio/cultural y produciendo una suerte de economización/financiarización de lo social.

produciendo una suerte de economización de lo social o más exactamente una financiarización de lo social.⁵⁵

El imperio de la economía neoclásica ha derivado entonces en un monopolio intelectual en el concierto de la economía, por cuanto,

[...] se ha convertido, no sólo en el *main stream* de la ciencia económica, sino en casi la única utilizada por los economistas. Mientras los sociólogos, antropólogos e historiadores persisten y se desarrollan diversas escuelas, la economía aparece como un saber que terminó con la pluralidad de puntos de vista científicos —a pesar de la persistencia de la lucha doctrinaria en la política económica y en los modelos de desarrollo—, gracias al éxito de la estrategia de unificación realizada precisamente por el enfoque neoclásico (Cataño 2001: 283).

Esta forma de imperialismo en el campo económico y en el contexto de las ciencias sociales, al exacerbar la ‘mano invisible’ de la forma más general posible, deja por fuera consideraciones no sólo colectivas y morales, sino socio/culturales, haciendo que “[esta teoría debe considerarse] como las reglas de sintaxis de la lengua en la que se expresan las leyes económicas” (Polemarchaquis 1995: 55, en Cataño 2001: 284).⁵⁶

55 El enfoque neoclásico denominado inicialmente marginalista por sus análisis ‘en el margen’ fundados en la teoría de los rendimientos decrecientes, tiene como fundadores a William Stanley Jevons (1835-1882), León Walras (1834-1910) y Carl Menger (1840-1921), quienes irrumpieron con sus obras en la década de los años 70 del siglo XIX. Se suman a estos autores representativos otros como Antoine Augustin Cournot (1801-1877), Hermann Heinrich Gossen (1810-1858), Alfred Marshall (1842-1924), Philip Henry Wicksteed (1844-1927), Francis Ysidro Edgeworth (1845-1926), John Bates Clark (1847-1938), Vilfredo Pareto (1848-1923), Eugen von Bohm-Bawerk (1851-1914), Knut Wicksell (1851-1926), Friedrich von Wieser (1851-1926), Maffeo Pantaleoni (1857-1924), Giovanni Antonelli (1858-1944), Enrico Barone (1859-1924), Frank William Taussig (1859-1940), Gustav Cassel (1866-1945), Irving Fisher (1867-1947), Arthur Cecil Pigou (1877-1959), Ludwig von Mises (1881-1973), Jacob Viner (1892-1970), Lionel Robbins (1898-1984), Friedrich August von Hayek (1899-1992) y John R. Hicks (1904-1989) como apoyo en la construcción del presunto ‘nuevo giro’ del pensamiento económico. Es digno de notar el hecho de ser una corriente de pensamiento de carácter mundial, en la medida en que dejó de estar circunscrita a los límites de pocos países europeos y se extendió primero por el viejo continente y luego por América del Norte, para después volverse ‘auténticamente’ universal.

56 Esta imperialidad económica se asume como capitalocentrismo, ello entendido como “el discurso económico dominante que otorga un valor positivo a aquellas actividades asociadas con la actividad económica capitalista, comoquiera que ésta se defina, y les asigna un menor valor a todos los otros procesos de producción y distribución de bienes y servicios, identificándolos en

Conforme a tales planteos el enfoque neoclásico se comporta como matriz y formato básico que da cuenta de la realidad económica en la cual se absolutiza la sociedad de la iniciativa privada y a su interior se pueden distinguir lo ‘normal’ y lo ‘anormal’, lo ‘puro’ y lo ‘impuro’, lo eficiente y lo ineficiente, lo ‘éxito’ y lo que ‘falla’ en el sistema de precios, y lógicamente si se detuviera en otro tipo de órdenes culturales, sólo vería individuos irracionales y en permanente desequilibrio. Este autoritarismo es acrecentado por la excesiva formalización realizada mediante herramientas matemáticas sofisticadas, muestra de un notable y muchas veces inútil proceso de cientificación, o “forma de endurecimiento de la economía” (Hahn 1998: 100), que a su vez promueve una armonización teórica y presenta esta expresión ‘paradigmática’ como directamente aplicable al mundo y a la diversidad de ordenes socio/económicos y culturales.

Empero, desde el interior de los centros hegemónicos y de las visiones predominantes, no obstante concebirse como una especie de combate doctrinario sobre las misma matriz o plataforma analítica y científica, son significativas las manifestaciones o reacciones sobre dicho monopolio intelectual, demandando la necesidad de instalar un análisis económico pluralista y riguroso, tal es el caso de la *European Association for Evolutionary Political Economy* –EAEPE– (1992:7), al expresar en su manifiesto lo siguiente:

[E]stamos preocupados por la amenaza que el monopolio intelectual representa para la ciencia económica. Hoy en día, los economistas están sometidos a un monopolio en el método y en los paradigmas, a menudo defendidos sin un argumento mejor que el de constituir la “corriente principal”. Los economistas abogan por la libre competencia, pero no la practican en el campo de las ideas. Consecuentemente, llamamos a un nuevo espíritu de pluralismo en el análisis económico, que lleve a un diálogo crítico y tolerante entre las diversas escuelas. Este pluralismo no rebajaría las exigencias de rigor científico; un análisis económico que se autoexija hacer frente a todos los argumentos será, definitivamente, más riguroso. Creemos que el nuevo pluralismo se debería reflejar en el carácter del debate científico, en el abanico de contribuciones de las revistas, y en la formación y contratación de los economistas.

En esta misma dirección se inscriben demandas que conciben la economía como ‘ciencia autista’; reacciones movidas por las insatisfacciones frente a la enseñanza

relación con el capitalismo como igual a, opuesto a, complementario a, o contenido en un discurso capitalocentrico que condensa la diferencia económica, fusiona la gran variedad de actividades económicas no capitalistas en una unidad en la que su significado está anclado a la identidad capitalista” (Gibson-Graham [2006] 2011: 167).

de esta disciplina en las universidades francesas. En efecto, en una “carta abierta de los estudiantes de economía a los profesores y responsables de la enseñanza de la disciplina económica”, tal descontento, aunque en principio se ubica en el campo de la enseñanza, igualmente cuestiona el imperialismo intelectual y analítico de esta disciplina, y con ella su ceguera epistemológica y su despotismo. Para estos estudiantes —desde licenciatura hasta el nivel doctoral— apoyados por algunos profesores e innumerables estudiantes franceses, son cuatro los problemas e insatisfacciones, a saber: el uso indiscriminado de las matemáticas, el encerramiento hermético en mundos imaginarios; la ‘dominación represiva’ de la teoría neoclásica y la exclusión de enfoques alternativos y críticos (Estudiantes Economía Francia, 2000).

Se suman a esta inicial preocupación manifiestos tales como “Por una economía abierta: una propuesta de los estudiantes de Cambridge”, respaldado por 27 estudiantes de doctorado de la Universidad de Cambridge; el pronunciamiento “Sobre gente, curvas y autismo” del editor de *Science and Society* y Profesor de Economía en la City University de Nueva York, David Laibman; las convocatorias ya usuales a los congresos sobre pluralismo en economía, iniciadas en el año 2000 por el ICAPE —*International Confederation of Associations for Pluralism in Economics*—; y, en suma, un conjunto de pronunciamientos y exhortaciones que podrían inscribirse en el denominado “movimiento por una Economía Post-Autista” y en el “movimiento de economía crítica” o “economía crítica”; reacciones que han suscitado redes y círculos de rebeldes post-autistas en distintas locaciones del globo, claro está, sin la resonancia y el eco contundente no sólo para atender sus demandas, sino ante todo para emanciparse y desprenderse de la llamada ciencia universal de la acción racional o del monoteísmo neoclásico.

Tal movimiento al interior de la visión económica imperante —aunque representa un importante investimento en medio del escaso o inexistente pluralismo de la empresa científica neoclásica y del predominio de la econocracia presente en diversos escenarios de poder y decisión—, no ha logrado transformar los fundamentos de la ‘ciencia económica’ (neo)liberal, al tiempo que ni siquiera ha ampliado el canon analítico como tampoco ha dejado espacio para otras expresiones que a modo de economías diversas, lógicamente distantes de dicho evangelio, no asumen lo económico como una suerte de ingeniería social pretendidamente universal.

Se trata entonces de una reacción euro/usacéntrica al euro/usacentrismo y autoritarismo de la teoría/práctica económica prevaleciente, sin la superación del dogmatismo y la paranoia presente en la historia del pensamiento y de la práctica

económica hegemónica, ni tampoco de la función política de los modelos económicos y de la apología de un determinado orden social, lo cual termina sacrificando otras formas de sociabilidad y de ejercicio de lo económico, en contextos complejos, litigiosos y de diversidad socio/cultural.

Etnocidio, epistemicio y economicidio: algunos eslabones del guión e itinerario (neo) colonial. Noticias de un economicidio

De manera análoga a cómo el desarrollo fue configurado después de la segunda guerra mundial a modo de un discurso y una práctica orientados a prolongar/reafirmar la ‘occidentalización del mundo’, ya la economía se había constituido en un dispositivo predominantemente moderno e inscrito en el horizonte colonial. Desde este dispositivo se desconoce, captura, encierra e integra la multiplicidad de imaginarios y prácticas económicos, propios de un pasado y un presente más complejo y profundo que el preconizado por la institucionalidad y la oficialidad, en especial, en contextos contemporáneos. Dicho brevemente, también con la economía puede apreciarse cómo “el colonialismo no es sólo expansión y dominación económica, sino también dominación y etnocentrismo culturales, en tanto se coadyuva a imponer una forma de conciencia al mismo tiempo que una forma de gestión” (Lequercq 1973: 44); acciones propias de narrativas maestras que preconizan y definen a los ‘verdaderos ordenadores’ de la conciencia universal.

Este imperialismo cultural y analítico postulado por la economía sirve de plataforma desde donde, de una parte, se establecen reglas y pautas de normalidad, moralidad y racionalidad, las cuales determinan dónde empieza y termina lo económico. De otro lado, se soslaya la existencia plural de otras formaciones económico/sociales; “diversidad que la civilización pretende querer destruir por ‘razones científicas’, y que, en todo caso, el capitalismo destruye por ‘razones económicas’ (Lequercq 1973: 44), o que en su defecto nombra despectiva y peyorativamente como muestras de la prehistoria humana, de sociedades sin historia y de su irracionalidad. Son éstas, entre otras, las razones que disciplinariamente han impedido la comprensión de otros órdenes económicos, justamente por no encajar en las categorías de la teoría económica y ante todo en la racionalidad global del capitalismo.

Como se ha hecho notar de alguna forma en el conjunto de nuestras disquisiciones, la partitura colonialista que incluyó procesos de genocidio y etnocidio como formas de negación y eliminación de la diversidad, concreta asimismo, y de manera consustancial, la extrapolación de modos de vida inscritos en la ‘civilidad’, bajo los cuales el tejido y horizonte humano plural ha sido empobrecido y reducido a una

expresión monocultural. Así se colige cómo,

[...] la implantación de imperios se tradujo con la creación mimética de ‘pequeñas Europas’ en varios lugares del mundo colonizado, y estas réplicas incluían las instituciones y formas de vida europeas al mismo tiempo que despreciaban y abolían —tildándolas de bárbaras, salvajes, no humanas— las instituciones y prácticas sociales locales (Santos 2006c: 6).

El sacrificio de la diversidad socio/cultural y existencial del mundo implica ineluctablemente la aniquilación de la diversidad epistemológico/cognoscitiva y de cosmovisiones que asumen/practican al mundo desde una perspectiva plural; proceso calificado como *epistemicidio* y asumido como uno de los grandes crímenes de la historia humana, mediante el cual,

[...] se eliminaron pueblos extraños porque tenían formas de conocimiento extraño y se eliminaron formas de conocimiento extrañas porque se basaban en prácticas sociales y en pueblos extraños. Pero el epistemicidio fue mucho más extenso que el genocidio porque ocurrió siempre que se pretendió subalternizar, subordinar, marginalizar o ilegalizar prácticas y grupos sociales que podrían constituir una amenaza para la expansión capitalista o, durante buena parte de nuestro tiempo, para la expansión comunista (Santos 1998: 431).

Este tratamiento de la diversidad socio/cultural y con ella de la diversidad epistemológica del mundo y de los saberes que soportan las prácticas sociales, al tener su génesis en la época de los descubrimientos, no ha dejado de señalar tanto la dimensión empírica —el acto de descubrir—, como la dimensión conceptual —la idea de lo que se descubre—; asuntos que en palabras de Santos (2005: 142) no sólo establecen la inferioridad del otro, sino que la legitima y profundiza, a través de múltiples estrategias y prácticas como la guerra, la esclavitud, el genocidio, el racismo, la desclasificación, la transformación del otro en objeto o recurso natural, la etnofagia, la exotización/folklorización, y una vasta sucesión de mecanismos de imposición económica y político/cultural, destacándose en esta última el epistemicidio como forma de aniquilamiento de la diversidad de conocimientos y de saberes.

Así como insistentemente nos lo ha planteado el autor portugués en mención, “mucho de lo que no existe en nuestras sociedades es producido activa y estratégicamente como no existente, como una alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a

la realidad hegemónica del mundo” (Santos 2006b: 23). Dicha producción de ausencias soportada bajo estructuras monoculturales expresadas en la monocultura del saber y del rigor, la monocultura del tiempo lineal, la monocultura de la naturalización de las diferencias, la monocultura de la escala dominante, y la monocultura del productivismo capitalista, son las estructuras que producen formas específicas de ausencias a saber: el ignorante, el residual, el inferior, el local o particular, y el improductivo.⁵⁷

La producción de lo no existente, el sacrificio de la diversidad y la imposición socio/económica y político/cultural, define entonces lo normal y lo patológico, resultado de la práctica demarcacionista y de la ‘manía clasificatoria’ de Occidente, en la que también muchos aspectos de la diversidad se hicieron impronunciados, unimaginables y, por consiguiente, imposibles de pensarse por fuera del absolutismo monocultural civilizatorio. Esta cruzada que da cuenta de procesos de genocidio, etnocidio y epistemicidio, lógicamente concreta en muchas latitudes y locaciones el borramiento y sustitución de distintas estructuras socio/económicas singulares por otras donde el intercambio, el interés y la especulación son axiales y determinantes tanto del devenir económico como del desenvolvimiento socio/cultural.

Este fenómeno derivado del ejercicio de ‘destrucciones creadoras’ del capitalismo y considerado analíticamente como *economicido*, concreta la imposición y defensa a ultranza de una visión y práctica económico/productiva que sacrifica otras formas de organización económicas con el consiguiente desperdicio y destroz de mucha experiencia económico/cognitiva y socio/cultural. Podría calificarse asimismo a esta práctica, y apelando a los legados de Santos y Castro, como una ‘economía de la ceguera’, soportada en una teoría y una práctica que excluye, ignora, elimina y condena a la no existencia económico/cultural todo lo que no es susceptible de incluirse en los cánones y límites de una práctica, cuyo sustrato es el mercado ‘autoregulado’ y ‘autoregulador’.

57 Sobre este tópico, uno de los aportes teórico/analítico y metodológicos de Boaventura de Sousa Santos (2005: 160-166; 2006b: 23-30) tiene relación con la sociología de las ausencias y la sociología de las presencias, ello como respuesta al predominio de la razón indolente y perezosa, y a los proyectos/prácticas hegemónicas que promueven la transformación sin la debida comprensión de la singularidad y complejidad de los fenómenos socio/culturales en contextos diferenciados. En síntesis, estas monoculturas hacen alusión a lo siguiente: 1).- Monocultura del saber y del rigor; 2).- monocultura del tiempo lineal; 3).- monocultura de la naturalización de las diferencias; 4).- monocultura de la escala dominante. En la tradición occidental esta escala dominante ha tenido históricamente dos nombres: universalismo y, ahora, globalización; y 5).- monocultura del productivismo capitalista. Al definir estas ausencias como un gran desperdicio de la experiencia de los distintos ordenes socio/culturales, De Sousa sustituye estas estructuras y prácticas monoculturales por las ecologías, a saber: 1).- la ecología de los saberes; 2).- la ecología de las temporalidades; 3).- la ecología del reconocimiento; 4).- la ecología de la “trans-escala”, y 5).- la ecología de las productividades.

El economicidio representa a su vez un proceso de reduccionismo del cual se erradica la diferencia económica, “las diferentes economías en surgimiento constante” (Escobar 2001: 158), las formas económicas de otro modo y, en general, el conjunto y la diversidad de actividades económico/culturales que no adoptan el ropaje y los códigos del absolutismo económico (neo)liberal. El economicidio es,

[...] una sustitución de estructuras de producción. Reemplaza las estructuras que son propias a las comunidades por aquellas necesarias para la sociedad occidental. El economicidio reemplaza la reciprocidad, la matriz de los valores humanos, por la estructura del intercambio interesado: reemplaza una producción por la acumulación; reemplaza una distribución orientada por la necesidad del otro por la oferta y la demanda de los intereses privados o colectivos (Temple 1997: 41-42).

Esta práctica no es sólo un asunto colonial en contextos extraoccidentales o diferenciales, pues también está inscrita en las agendas contemporáneas de programas, planes y proyectos de las agencias de cooperación internacional, las Ong’s, los Estados y, entre otros, en las agendas del capital filantrópico que deambula por el sur global en ejercicio de su doble moral. De ahí que Javier Medina, al referirse al mundo andino, acoge sugerentemente la categoría de economicidio como,

[...] una forma de lo que Dominique Temple ha llamado el ‘*Quid pro quo* enmascarado’ que practican en la actualidad las iglesias cristianas, las Ong y la cooperación internacional. Consiste en que la autoridad adquirida, por ser donadores, sirve, a unos, para sustituir el sistema de valores amerindio, por un sistema de valores cristiano u occidental. A otros, para introducir en las comunidades enfeudadas (los famosos beneficiarios) cambios de estructura, es decir, la sustitución de la infraestructura de la reciprocidad por la infraestructura del intercambio, la sustitución de la reciprocidad por el mercado. El sufijo —cidio, indica que no funcionan a favor de los sujetos de definición (Medina 2001: 135).

En este contexto, la infinitud y complejidad de la diversidad socio/económica del mundo es soslayada por la visión monológica y monoteísta de la economía; simplismo y unidireccionalidad que “estribó —y aún estriba— en identificar economía sólo con el principio del intercambio (ligado a la revolución industrial) y a entender el principio de la reciprocidad ora como una forma salvaje (informalidad), cuando no (que es lo más frecuente) de reprimirlo o simplemente

ignorarlos” (Medina 2006: 25). Así, al parecer sólo existen prácticas inscritas en la tendencia fundamentalista y dogmática donde lo económico se entiende naturalmente como un asunto estrictamente capitalista, o en su defecto y de manera excepcional, otras expresiones suelen ser incluidas y calificadas como ‘económicas’; las que en algunos casos representan formas de relación reducidas a manifestaciones del mismo mapa o a interpretaciones de los mapas nativos no modernos, esto en términos de los conceptos y categorías propios de los dominios económicos convencionales.

En este horizonte, aún en los lugares concretos, éstos no son lugares y territorios de diferencia, sino ante todo y desde la perspectiva de la geografía del capital, son ‘espacios vacíos’. Concepción de la que participan amplios sectores institucionales, sociales, académicos, corporativos y estatales. Desde esta suerte de geovisión generalizada, el sentido de ‘espacios vacíos’ y ‘deshabitados’ guarda relación directa con todo aquel espacio que carece o no está integrado al modelo económico y sociopolítico dominante. Otra es la visión y la práctica de los habitantes locales, quienes construyen los lugares y los apropian desde múltiples y diferenciales formas socio/culturales y productivas de articulación/relación territorial, identitaria y existencial y, por tanto, como respuesta al histórico economicidio y al dominio naturalizado del saber y de la práctica hegemónica capitalista. Situación que activa y desata nuevas fuerzas creativas y nuevos sujetos de experimentación económica.

Acerca de la antropología económica.

El reacomodo del imperialismo económico o una analítica para la vida material de las ‘rarezas culturales’

Podría afirmarse que la antropología ha buscado de alguna manera abordar el tema de la economía y sus relaciones con la cultura; es decir, sus prácticas han pretendido superar la acepción que presenta a la economía como esfera autónoma y separada de la sociedad. Desde esta perspectiva la cultura se constituye en un modelador o un asunto determinante de la economía, pues “ningún objeto o cosa tiene existencia o movimiento salvo por el significado que los hombres pueden asignarle” (Sahlins 1988: 170), lo cual hace de la economía un sistema cultural en el que la vida material está inevitablemente determinada por los seres humanos. La economía se entiende entonces como cultura y es desde esta premisa como ya no la economía sino las economías deben estudiarse a partir de sus contextos y singularidades, allí donde seguramente las categorías económicas convencionales no sólo dificultan su entendimiento sino que lo distorsionan y, en caso extremo, lo imposibilitan.

Como ha podido verificarse en diversos ejercicios académicos, existe en y desde diferentes latitudes una importante y profusa literatura sobre antropología económica, frente a lo cual más que presentar una pieza escritural adicional, se trata en este caso de retomar algunos de sus capitales planteamientos con el ánimo de indicar ciertas paradojas y limitaciones en su intento por informar sobre el funcionamiento de sistemas económicos concretos y diferenciales. Basta recordar cómo en el contexto de la antropología y, en concreto, de la antropología económica se distinguen clásicos esfuerzos analíticos acerca de una variedad de modos de producción en sociedades particulares; diversidad inscrita en principio en la denominada economía primitiva y tribal. Estos trabajos van,

[...] desde las últimas bandas de bosquimanos cazadores-recolectores del desierto de Kalahari hasta las tribus de horticultores de los altiplanos de Nueva Guinea, desde las tribus agrícolas productoras de opio e implicadas hoy en día como mercenarias en la guerra del sudeste asiático hasta las castas y subcastas de la India, desde los reinos y estados africanos e indonesios tradicionales, integrados actualmente en jóvenes naciones en formación, a los desaparecidos imperios precolombinos que la etnohistoria y la arqueología contemporáneas tratan de interpretar desde las comunidades campesinas de México a las de Turquía, Macedonia y el país de Gales (Godelier 1976: 292, 293).

Es con estos estudios con los cuales se establece “el estigma fundacional que ha confinado la Antropología Económica al estudio de la ‘economía de los pueblos primitivos’” (Trincheró 2007: 11).

Se suman estudios en torno a los sistemas económicos de intercambio y comercio, la diversidad en la organización económica tales como forrajeo, caza, pastoreo, horticultura y agricultura; la economía de familia y con ella los temas de herencia, propiedad, sistemas agrícolas familiares y matrimonio/parentesco; la relación género y economía; la economía de subsistencia, los mercados informales, la dinámica de las unidades domésticas, la economía del cuidado, entre otros; análisis con los que se ha dado cuenta de la versión antropológica de la economía de los pueblos primitivos, de los campesinos, de los pobres urbanos y de otros sectores altamente marginados, negados y excluidos. Es decir, en general tal perspectiva se ha ocupado de explorar el “tradicional rol de los fenómenos económicos en las denominadas ‘sociedades etnográficas’” (Trincheró 2007:10).

En medio de estas precisiones y de las paradojas derivadas del cuestionamiento acerca de sí el análisis económico formal, institucional y canónico, puede efectivamente

informarnos sobre la especificidad económico/cultural, importa reiterar acerca del significado de lo económico, así como lo medular de los debates en antropología económica. Sobre el particular y en principio, podríamos afirmar que la palabra económico tiene dos significados antinómicos, de una parte “en el sentido sustantivo, económico se refiere a la provisión de bienes materiales que satisfacen necesidades biológicas y sociales” (Dalton 1976: 186), asunto que podría ser universal en tanto toda comunidad depende biosocialmente de bienes materiales; aunque de otra parte requiere satisfacer otro tipo de demandas socioculturales. Así que,

[...] el problema básico es universal: no sólo tener bastante comida para mantenerse vivos, sino también satisfacer las exigencias de los gustos personales, las normas religiosas y una multitud de obligaciones sociales, todas tan importantes para la vida del grupo como la mera subsistencia para la vida del organismo (Herskovits 1954: 294).

Al asignar gran importancia a la especificidad socio/histórica, esta postura pone en tensión la universalidad de los satisfactores, los que dependen de los tiempos y los contextos.

De otra parte, “el significado de económico se describe con los términos ‘*economical*’ (procedimiento económico) y ‘*economizar*’ (proceso que economiza los recursos). Denota un conjunto especial de reglas diseñadas para llevar al máximo el logro de algún fin o minimizar el gasto de algunos medios” (Dalton 1976: 187). Sobre esta premisa maximizadora de la utilidad y minimizadora de los medios de producción se instaura el ‘cálculo economizador’ en el proceso de adquisición y uso de bienes materiales. En suma, tal distinción alude desde el campo sustantivo al provisionamiento de bienes materiales y en el ámbito formal al cálculo racional o ‘economía de los medios’.

Con esto los debates en antropología económica han tenido relación, entre otros, con los siguientes aspectos:

- 1.- ¿Qué se entiende por realidad económica y a qué se apunta cuando se quiere analizar la economía de una sociedad?,
- 2).- ¿Cuáles son los límites de la antropología? ¿Qué sociedades estudia la antropología y existe una razón teórica que justifique tal contenido y tales límites?,
- 3).- ¿Cuál es la causalidad de las estructuras económicas, cuál su efecto sobre la organización y la evolución de las sociedades estudiadas por los antropólogos? (Godelier 1976: 282).

Otras cuestiones, según Dalton, hacen referencia a ciertas categorías superpuestas tales como:

1) Los procesos tecnológicos. ¿Se trata de horticultores, pescadores, cazadores, etc.? ¿Qué ingenios técnicos se utilizan? ¿Cómo se construyen las canoas y las casas, se cultiva la tierra, se hacen las trampas para los peces?; 2) ¿Cuál es el nivel de subsistencia material y cuál su grado de seguridad?; 3) ¿Cuáles son las condiciones ecológicas? ¿Cuál es la dotación natural (clima, conducciones de agua, la extensión y fertilidad de la tierra) de donde se extrae la subsistencia?; 4) ¿Qué procesos e ingenios económicos se utilizan y cómo funcionan? ¿Existen usos del dinero? Si es así, ¿para qué tipo de transacciones? ¿De qué bienes se hacen transacciones sin utilizar dinero? ¿Se utiliza más de una clase de dinero? ¿Hay lugares de mercado o comercio exterior? Si es así, ¿cómo están organizados y qué artículos cambian? ¿Existen precios o relaciones de equivalencia para los bienes que cambian de manos? ¿Cómo se determinan?; 5) ¿Cuál es el lugar de la «economía» en la sociedad? ¿Cómo están organizados los procesos de producción, las transacciones de bienes materiales, los servicios de la mano de obra y la utilización de la tierra? ¿Cómo están relacionados con la estructura de parentesco, la religión, la autoridad política y otras instituciones sociales? ¿Con arreglo a qué principios cambian de manos y de localización las cosas y los servicios de la mano de obra? ¿Cuál es la naturaleza de la interdependencia económica que permite que se practique la división del trabajo? ¿Cuáles son los motivos socialmente sancionados que inducen y conforman la participación en la actividad económica sustantiva? ¿Cómo se asegura con continuidad el abastecimiento de artículos materiales? ¿Cómo se trata a los ineficaces, los excepcionalmente eficientes y los recalcitrantes?; y, 6) ¿Son estas esferas económicas distintas, con distintos principios operativos y normas de valor cada una? (Du Bois, 1936; Steiner, 1954; Polanyi, 1957a; Bohannan, 1959). ¿Es significativo, en términos de los concretos bienes con que se hacen las transacciones, los procesos y mecanismos que los tramitan y los juicios de valor que confieren a tales transacciones los participantes, distinguir entre la esfera de prestigio y de subsistencia? ¿Hay artículos de riqueza o artículos que circulan dentro de una élite? ¿Se lleva a cabo el comercio exterior según los mismos principios que las transacciones interiores? (Dalton 1976: 192-193).

De lo dicho en conjunto se trata en suma de análisis en torno a la base material de la vida social, así como de la vida social de las cosas materiales o en la vida humana,

de donde se desprenden, de una parte, acepciones acerca de la vida material de los pueblos, la inscripción de las acciones materiales en la vida social y la configuración de la vida material de los seres humanos en distintos contextos. De otro lado, se aprecian consideraciones alrededor del mundo cultural en que se mueven los objetos y mercancías, de la configuración cultural de la vida económica y, en general “los valores e ideas culturales inscritos en los objetos y la constitución cultural de las cosas económicas o cómo las culturas producen los valores que hacen que las cosas sean económicas” (Bird 2004: 113). Tales perspectivas movilizadas en el debate formalismo/sustantivismo, capitalismo/tribalismo, y en el campo de la economía cultural por otros denominada etnoeconomía, han sido centrales en antropología económica otrora ocupada de las ‘rarezas culturales’, esto como parte del itinerario colonial que demandaba el estudio de las particularidades étnicas y socio/culturales extraoccidentales, claro está, apelando a los presupuestos (neo)clásicos, lo que ha devenido en notables problemas metodológicos, epistemológicos y de comprensión de dichas especificidades.

Como puede apreciarse, existe cierta especificidad de la cual se ocupa la antropología económica en contraste con la tarea del economista, aunque como muchos lo han dejado entrever, a pesar de dicha peculiaridad, tal práctica se inscribe igualmente en el aparato y las prácticas coloniales, siempre en la construcción de una plataforma de observación y estudio de los escenarios biofísicos y socio/culturales susceptibles de apropiación y sometimiento. Empero, se ha llegado a afirmar que la antropología económica juega un “verdadero papel, en la importancia relativa de las relaciones económicas, en la lógica profunda del funcionamiento y la evolución de las sociedades humanas. Se trata, pues, de la cuestión de la relación entre economía, sociedad e historia” (Godelier 1976: 280).

De ahí que en muchas ocasiones se hayan desarrollado típicos estudios económicos desde la antropología; es decir, se insista en buscar lo más parecido a las ya clásicas categorías económicas —precio, valor, maximización, demanda, necesidades, etc—, desde donde no sólo se llegó a complicar y distorsionar la singularidad económica, sino igualmente se han edificado etnocéntricas y peyorativas acepciones tales como ‘gentes sin historia’, ‘sin economía’, ‘sin sociedad’, ‘sin cultura’, o ‘atrasados’, ‘irracionales’, ‘incoherentes’, ‘ineficientes’ y ‘sin espíritu empresarial’. Todas estas nociones son muestras de las incomprensiones y de las simplificaciones de la economía en su intento por analizar las conductas económicas en contextos diferenciales, bajo modelos de racionalidad movidos por la maximización o el uso alternativo de medios.

También se derivan de esta práctica inclusive “la negación de la existencia de ‘economía’ en las sociedades primitivas y la afirmación de que sus comportamientos

no obedecen a imperativos económicos sino a una mentalidad particular y ‘primitiva’” (Meillassoux 1977 en Contreras 1981: 9). Además la afirmación acerca de cómo “en las sociedades salvajes no existe con certeza una economía nacional” (Malinowski 1976: 99), sino un estado de cosas distinto que podría agruparse bajo la concepción de ‘economía tribal’. Estos juicios son alimentados por dualismos como economía/sociedad, materialismo/idealismo, etnocentrismo/primitivismo, holismo/atomismo, local/global, micro/macro, general/particular, etc., lo cual ha instalado lecturas polarizantes siempre inscritas en oposiciones dicotómicas o en dicotomías oposicionales, binarios que “se han convertido en el principal obstáculo para la comprensión de los procesos sociales que sustentan la vida” (Narotzky 2004:14), pues no es el análisis y la observación comparativa/dialéctica sino en la comprensión de la multiplicidad en donde reside el reto para un adecuado acercamiento y comprensión de la dimensión económico/cultural.

Desde esta perspectiva los esfuerzos desplegados por la antropología económica han sido igualmente puestos en cuestión, no sólo por la pretensión etnocéntrica de comprender manifestaciones ‘extrañas’, ‘anormales’, exóticas y ‘sin’ —es decir, los hechos profundamente irracionales para los europeos—, sino igualmente por su contribución a la perfección de prácticas coloniales (administración colonial). Es así como se colige que la economía occidental liberal aporta los modelos, conceptos, premisas y, en general, la teoría, y la antropología por su parte, los estudios etnográficos o de campo como soporte de verificación empírica. Asimismo, estos cuestionamientos se vinculan con el hecho de que “la mayoría de los antropólogos provienen de una cultura burguesa cuyas nociones ideológicas centrales se inscriben en y son reproducidas por la teoría económica neoclásica” (Sahlins 1988; Dumont 1977). Ciertamente, “bajo la vigilancia y el asidero intuitivo de esta teoría económica predominante en Occidente, se ha desarrollado la antropología económica” (Bird 2004: 101).

En medio de estos juicios habría que insistir en el rol de la antropología en el aparato y las prácticas coloniales, pues en general y en la antropología económica en particular, se evidenciará y “comprobará la necesidad de construir un cuerpo semioficial de investigadores especializados en el análisis de las estructuras sociales indígenas. Esta será una de las fuentes de la antropología ‘sobre el terreno’” (Lecler 1973: 51); labor también abordada en el campo de la economía, campo en el que la antropología ha realizado sus contribuciones desde la etnoeconomía hasta el desarrollo dirigido, el etnodesarrollo y, hoy, la economía cultural, ratificando muchas veces como “no hay buena colonización sin etnología bien hecha [...] sería anacrónico colonizar a tientas” (Rivet en Leclercq 1973:122).

Es claro entonces cómo también la práctica de la antropología económica es asistida y movilizada por fines de orden (geo)político y, por tanto, epistémico; propósitos identificables en muchas de sus prácticas, en especial, en el trabajo de campo. Así pues, “los antropólogos que se ocupan de la economía primitiva algunas veces buscan prepararse estudiando la economía de su propia sociedad, con la esperanza de adquirir categorías y técnicas analíticas y útiles conocimientos” (Dalton 1976: 179). Tal procedimiento parece especialmente razonable teniendo en cuenta el ‘éxito’ de la teoría económica formal en el análisis del sistema económico occidental. De ahí que la atención de los economistas está puesta en aquellos aspectos de nuestro sistema económico que sea menos probables de encontrar en otros pueblos, lo cual “ha confundido a los antropólogos que se dirigen a los tratados económicos para clarificar problemas y métodos del estudio de los sistemas económicos de las sociedades sin escritura (Herskovits 1952 en Dalton 1976: 180).

Es así como los intentos por tratar de entender las economías bajo los cánones de la teoría (neo)clásica han dejado un balance inquietante, el cual podría resumirse de la siguiente forma:

[...] los antropólogos han utilizado predominantemente la teoría económica neoclásica sin impugnar la atención que la teoría prestaba al individuo y a su tropo esencial, el ‘hombre racional y en necesidad’. La adaptaron a sus casos, por ejemplo, ampliando los objetivos del individuo motivado por la necesidad para incluir el prestigio, tener a otros como deudores, y la excelencia en las actuaciones ceremoniales. O, puesto que a menudo trabajaban a partir de situaciones no monetarias, se centraron en el ‘tiempo’ como un ‘recurso escaso’ que debe ser asignado entre los objetivos que compiten entre sí y utilizado como común denominador del valor. O, tratándose de situaciones en las que las personas suelen obedecer a la tradición, teorizaban sobre la toma de decisiones, y la elección entre valores, que quedan implícitos en lo que, a primera vista, parece ser sencillamente seguir la tradición. Su enfoque fue denominado ‘formalismo’ (Bird 2006: 101, 105).

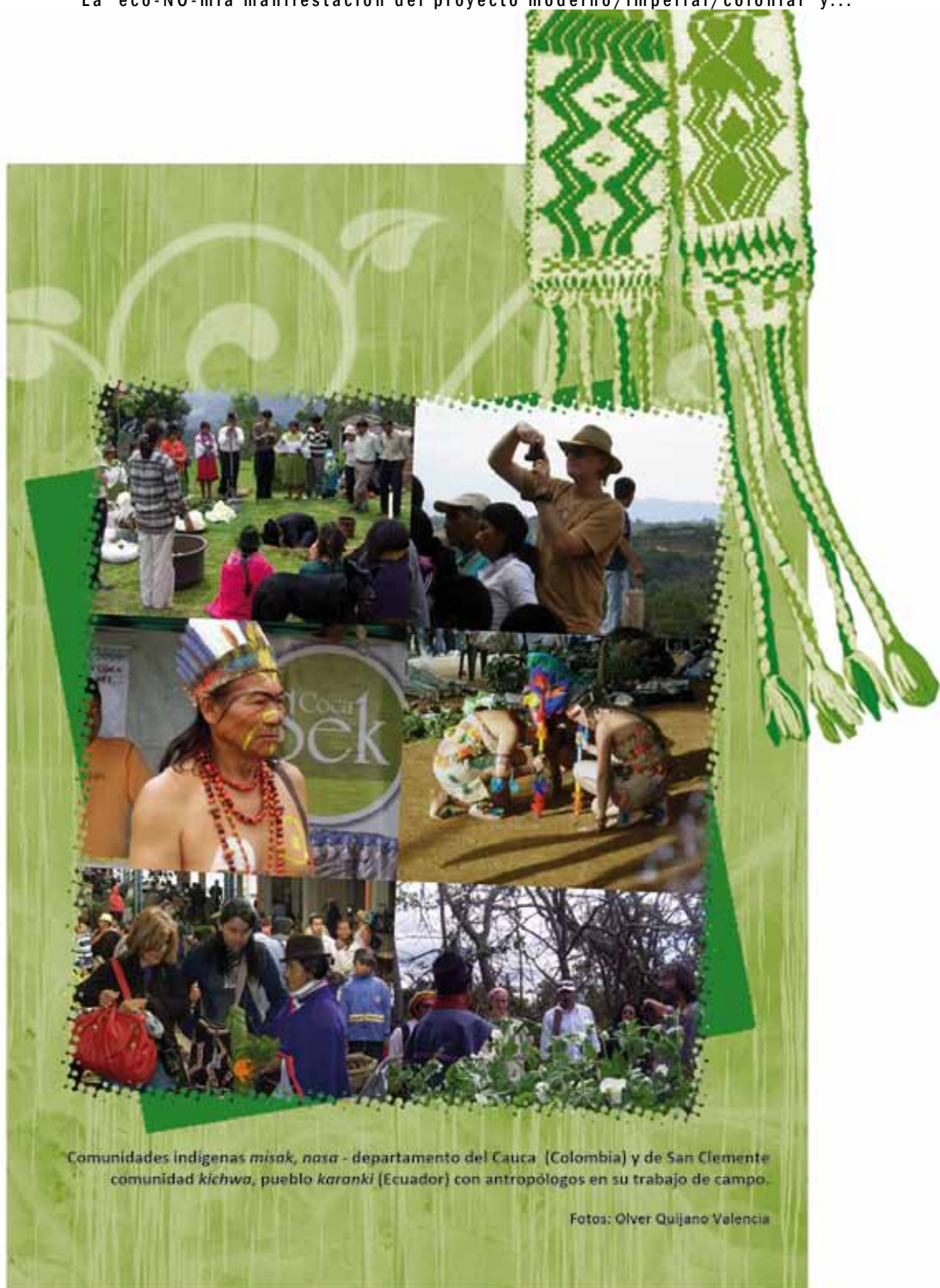
Estas apreciaciones se ubican en el debate protagonizado por el formalismo y el sustantivismo como parte de los momentos o perspectivas que se han registrado sobre el particular en los umbrales del siglo XXI y que tiene que ver con:

[...] el primero está asociado con las conocidas polémicas entre formalistas y substantivistas que alcanzaron su auge a finales de los

años 60. Esta polémica es actualmente objeto de análisis para la historia de la antropología económica (donde se incluye, desde luego, cómo la polémica allanó el camino a la actual inquietud de los culturalistas por el ‘hombre racional’) o incluso como tema para un análisis cultural propiamente dicho. Esta polémica ya no puede considerarse como el eje del estado del arte en antropología económica, pues en el curso de los últimos tres decenios, la disciplina la ha superado con creces. El segundo enfoque ha adoptado como estructura organizativa la división entre las economías capitalista y tribal y, dentro de las últimas, las divisiones entre ‘modos de subsistencia’ de diversos géneros ecológicos (cazadores recolectores, horticultores, ganaderos y campesinos; como lo ha hecho parcialmente Sahlins, 1972, and Plattner, 1989). En el complejo marco del mundo contemporáneo, las economías se encuentran estrechamente interconectadas (una tendencia que cobra impulso, y cuyos orígenes se remontan al siglo XIV, y tal vez incluso antes, Wolf 1982). Las comunidades culturales interactúan estrechamente y se influyen mutuamente. Las personas participan simultáneamente en más de una economía, y a menudo en más de una comunidad cultural. Si bien los modelos tradicionales son importantes (y algunos de ellos se reafirman y distinguen de diversas maneras como sustitución de y en el interior de la red global de vínculos (por ej., Miller (comp.) 1995, Povinelli 1993), habría que entenderlos dentro de los marcos paradigmáticos, y no como tales marcos. El tercer enfoque se ha centrado en la ‘teoría’, la ‘producción’, el ‘consumo’ y la ‘circulación de riqueza’ como temas aislados (por ej., Gregory y Altman 1989). Ha diseccionado el mundo con el rasero de Occidente, lo cual vuelve irreconocible muchas de las piezas del rompecabezas, incluyendo a los propios seres humanos como agentes culturales (Bird 2004:101-102).

Dicho de otra manera, la labor de la antropología económica no ha logrado escapar de la matriz y el horizonte en la cual se inscribe la economía y los modelos económicos occidentales, pues, aunque algunas lecturas critican los ‘modelos universales’ y rechazan la aplicabilidad-utilidad de la teoría económica fuera de los sistemas económicos basados en el mercado (Batista 2006:15), se sigue pensando desde el adentro de la economía, en tanto constructo occidental, lo que no facilita una lectura acertada del fenómeno (¿social?, ¿cultural?, ¿económico?) en contextos diversos y extremadamente singulares. De esta manera distintas formas existenciales, relacionales y vitales, han sido vistas bajo la codificación económica; es decir, ajustada al modelo en el que siempre aparecen los hombres y mujeres económicos, muestra de cómo modelos o expresiones no modernas terminan siempre haciendo

La eco-NO-mía manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y...



Comunidades indígenas *misak*, *nasa* - departamento del Cauca (Colombia) y de San Clemente
comunidad *kichwa*, pueblo *karanki* (Ecuador) con antropólogos en su trabajo de campo.

Fotos: Oliver Quijano Valencia

parte del mismo mapa. Ciertamente, “el proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas del mundo. Se puede hablar de un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica alrededor de ejes eurocéntricos” (Escobar 2005a: 88).

Desde estas prácticas, y a partir de esfuerzos por expresar/traducir los procesos y relaciones económicos singulares, bajo ciertos equivalentes (neo)clásicos, se han llegado a eclipsar las características específicas y diferenciales de tales actividades, evidenciando ciertos sacrificios de la realidad socio/cultural y económica al reducir, por ejemplo, tales ejercicios al estudio de la organización del trabajo, la producción de los medios de subsistencia, las reglas de la propiedad, el comercio y, entre otros, a la (des)acumulación. Dicho de otro modo, el análisis de lo económico se aborda desde la premisas como la equiparación de lo económico con lo exclusivamente material, el hecho de que “economía es lo que hacen los economistas” (Leclair 1976: 131) que “todo el mundo se gana la subsistencia vendiendo algo en el mercado” (Dalton 1976: 180), o que “la economía se reduce a lo que es directamente visible como tal” (Godelier 1976 : 300), entre otros asuntos que de alguna manera han terminado cubriéndose de,

[...] toda vieja mitología del ‘*homo oeconomicus*’ que expresa y legitima la visión burguesa de la sociedad y de la racionalidad económica entendida como maximización del beneficio de los individuos o de los grupos sociales que se enfrentan en la competencia en el seno de una sociedad reducida a un mercado [...] análisis concretos y minuciosos que responden a semejantes fantasmas ideológicos, que hacen pasar por realidades las marionetas teóricas de las que se simula no tirar de los hilos, la marioneta del *homo oeconomicus* víctima de un destino ontológico (Godelier 1976: 284, 312).

Desde luego, y sin ir más lejos, la asimilación de lo económico con lo exclusivamente material comparte una premisa medular referida a cómo los modos de producción definen y condicionan la vida social; determinismo que a pesar de algunas consideraciones socio/culturales, en el marco de la antropología económica, ha terminado por consolidar el ya usual economicismo liberal, desde donde se ha impedido el análisis de lógicas profundas y, de otro modo, muchas veces invisibles y no apreciables. Así entonces más que producir un análisis de las visiones y de las prácticas ancladas en diferencia económico/cultural, se ha consolidado la reproducción y la efectuación de categorías cognitivas que llegan a distorsionar o desustancializar sus esencias. Como ya lo han afirmado algunos autores, el que

construye modelos universales “atribuye a las prácticas económicas exóticas una motivación y una intencionalidad que son nuestras” (Gudeman 1986). Es decir,

[...] las concepciones, los principios, etc sobre lo económico de los modelos que Gudeman llama ‘universales’ acaban siendo proyectados o si se prefiere, inscritos o ‘vistos’ en todo sistema económico que se analice —p. ej., podemos ‘ver’ hombres económicos en todas las sociedades—. En otras palabras, esas economías se ‘ajustan’ a nuestro ‘modelo’, que incluso puede servir ya no sólo para su análisis, sino también para su valoración, hallándonos ante un claro caso de etnocentrismo, reflejado por ejemplo, en la consideración de ciertas prácticas o instituciones económicas —cuando no sistema enteros— como ‘atrasadas’, ‘ineficientes’, ‘irracionales’ (Batista 2006: 143).

Empero, en el marco de la antropología económica habrá que reconocer algunas aportaciones importantes, en especial, las que han evidenciado el rol de lo ceremonial, el parentesco, el prestigio, lo político/religioso, la cosmología, la imaginaria, etc, al interior tanto de sociedades precapitalistas y capitalistas con sus numerosas variaciones como también de otras expresiones no occidentales indagadas en el plano local y hoy en conexión con lo global. Tales aspectos, sin duda, han logrado incidir y “parecen dominar el funcionamiento y controlar la reproducción del modo de producción” (Leclair 1976: 300), lo que otorga un sitial preponderante a la dimensión cultural o de la diferencia económico/cultural, lo cual,

[...] no puede analizarse en términos principalmente o —incluso exclusivamente— económicos, reduciendo todo a explicaciones basadas en agentes racionales que persiguen —racionalmente— sus propios intereses. La riqueza de la vida social no puede reducirse a la economía, ni encajarse dentro de los estrechos límites de los acercamientos economicistas (Batista 2006: 145-146).

Con todo esto la teoría económica de uso recurrente y hegemónico es una forma de cultura occidental particular de asumir lo económico, la que a su vez soslaya otras formas de pensar y practicar la realidad económico/cultural e integra/reduce diversas manifestaciones relacionales al repertorio capitalogocentrista. Considerando la incidencia de la economía liberal en la antropología económica, podríamos afirmar que se trata de una suerte de ‘paradigma racionalista monocultural de Occidente’, con un alto y marcado carácter ideológico y etnocéntrico; una suerte de criterio adicional de clasificación socio y geo/cultural. No obstante, la monoculturalidad occidental

de la economía liberal se vuelve supra/culturalidad y, con ella, tal historia local, su particularidad y contingencia, llegan a convertirse milagrosamente en universalidad, imperativo y necesidad. Con esto se instala, tal como lo insiste Javier Medina (2006: 90), “una fuerte tendencia fundamentalista, dogmática y metafísica de la economía” clásica y neoclásica, “ante lo cual es menester recordar que la ciencia económica tal como se la enseña, aprende y practica hoy en día no es eterna ni universal: tiene una historia”. A todo esto habría que adicionar en términos propositivos como “la concepción del mundo del economista hace mucho tiempo que necesita una infusión de relativismo cultural; su disciplina es la última plaza fuerte del provincialismo cultural y del desdén de torre de marfil por las realidades socioculturales dentro de las ciencias sociales” (Cook 1996: 337 en Kaplan 1976: 228).

Repensar las economías en lo concreto y en sus lugares de producción se presenta como imperativo, pues parafraseando a Escobar (2006: 178), los sujetos en sus espacios existenciales pueden llegar a crear economías locales a través de prácticas socio/culturales que se articulan estratégicamente en Occidente pero que no tienen nexos parentales o no son familiares con él. Ciertamente, el capitalismo, al no ser estrictamente monolítico y uniforme, también es de algún modo transformado y muchas veces desustancializado, ello como expresión de innumerables prácticas de diferencia —política, económica, epistémica, ecológica, existencial— no constitutivas del capitalismo global y totalizante, evidenciando así la necesidad de desoccidentalizar nuestro imaginario y nuestras prácticas para dar mayor cabida a las crecientes luchas por la diferencia.

Estos propósitos recogidos en esta indagación, al involucrar esfuerzos académicos y además políticos, se inscriben en una de las áreas que largamente han permanecido por fuera de las agendas, como es la necesidad no sólo de construir nuevos imaginarios económicos —economías/ecoSimias— sino ante todo de dar cuenta de los mismos, como muestra de que el plan del capital enfrenta flujos, movimientos, expresiones, espacios y sujetos inscritos en una suerte de máquina abstracta de mutación, en la cual permanentemente se generan investimentos, interpelaciones y una ruptura radical con la (des)(re)codificación que agencia el capital. En este horizonte se sitúa el potencial que encierra el cúmulo de luchas por la defensa de la diferencia y las distintas lógicas de producción cultural y de prácticas socio/económicas y políticas.

En los casos del post-desarrollo, las ecoNOMías, las ecoSIMías, y en general, las ‘visiones y prácticas de diferencia económico/cultural’, como ya lo han advertido algunos de los defensores más visibles del primer caso, se trata de opciones para pensar más allá del desarrollo y de (re)crear y posicionar otras representaciones, lógicas,

así como otros discursos y prácticas, no sólo en torno al desarrollo y la economía, sino también sobre cultura, ecología y política. En síntesis, el esfuerzo consiste, tal como lo habrían postulado varios autores, de “heurísticos para re-aprender a ver y re-determinar las realidades de comunidades de Asia, África y América Latina. [...] un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir otros lenguajes” (Escobar 2005a:173), en medio de la proliferación de los márgenes y donde las minorías se comportan como conjuntos ‘difusos’ no numerables, no axiomatizables (Deleuze y Guattari 2000: 473).

Constitución y desarrollo de otra(s) economía(s) en América Latina

El debate acerca de la configuración y el desarrollo de otra(s) economía(s) al interior del ‘sur global’, y específicamente en el contexto latinoamericano, tiene varias aristas en las cuales se mueven de una parte, procesos de instalación y desarrollo de la economía moderna/capitalista/liberal y hegemónica, producto de procesos de (neo)colonialismo, domesticación, intervención y gobierno de estos escenarios físico/naturales y socio/culturales por parte del Primer Mundo. Esta perspectiva que ha terminado incorporando forzosamente a América Latina en el sistema-mundo capitalista devino en la imposición de formas de conocimiento, representación y prácticas socio/económicas por encima de las singularidades regionales y locales, configurando a su vez una suerte de periferia capitalista y, en otros casos, de un ‘otro capitalista’, siempre precario, carente y necesitado.

Se trata de una dimensión y de una deriva del colonialismo cuyo itinerario va desde los proyectos civilizatorios —que pretenden redimir al bárbaro mediante planes salvíficos— y las políticas/acciones de modernización —que enfrentan la tensión tradición/modernización— y con ellas las posturas desarrollistas —que marcan la contradicción entre desarrollados/subdesarrollados y luego en vías de desarrollo—. Este horizonte se extiende hasta las frecuentes, melosas y ya fastidiosas asunciones que preconizan la globalización como forma de exacerbación y radicalización de la modernidad y eslabón inevitable de los pueblos, independientemente de sus singularidades y del sinnúmero de expresiones que evidencian cómo no todo ha sido inevitablemente sometido a esta lógica y práctica y, por el contrario, persisten al margen de la misma, no como carencia sino ante todo como potencia. Tal itinerario ha sido guiado por filosofías proclives a la conversión —no del re-conocimiento—, en las cuales se distinguen imperativos y premisas movilizadoras como ‘civilízate o te mato’, ‘desarróllate o te mato’, ‘globalízate o desapareces’; horizontes en los cuales han militado numerosos pensadores latinoamericanos, sin lograr escapar de las

éguas hegemónicas donde la transformación por la vía de la homogeneización es en absoluto contraproducente. Dicha perspectiva, al pretender reproducir y efectuar las estructuras del sistema capitalista y, por tanto, de la economía liberal, tiene una extensa producción bibliográfica y analítica con importantes soportes institucionales, lo cual representa una prolongación del credo y de las prácticas económicas capitalocéntricas y liberales, esta vez en contextos diferenciales.

De otro lado, y en consonancia con el carácter heterogéneo de nuestro contexto latinoamericano, se da cuenta de iniciativas, proyectos y prácticas que constituyen un horizonte económico plural, constituido, entre otras cosas, por economías solidarias, economía social y del trabajo, economías diversas y/o comunitarias, prácticas económicas comunitarias sustentadoras, economías andinas y de la reciprocidad, economías para la vida, economías propias, economías étnicas, economías del cuidado, economías populares, economías informales, economías feministas; expresiones inscritas en una plataforma teórico/práctica orientada a la conformación y desarrollo de otra(s) economía(s) en América Latina. Tal horizonte muestra la diversidad de comunidades y órdenes culturales que movilizan múltiples maneras de imaginar, edificar, movilizar, apropiar, significar/resignificar la economía y, con ella, la diversidad cognoscitiva con la cual se da cuenta de tal heterogeneidad y, en suma, de la diferencia económico/cultural.

Se trata, en coincidencia con proyectos inspirados en otras latitudes, no sólo de la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos —economías— o imaginar economías diversas, sino igualmente,

[...] de afirmar una lógica de la diferencia y de la posibilidad, en contra de tendencias homogeneizadoras de la globalización y las generalizaciones teleológicas de la economía política [...], así como de traer a la superficie la diversidad de prácticas económicas, para visualizar las actividades escondidas y las alternativas que abundan por todos lados. Si podemos empezar a ver estas actividades mayormente no capitalistas como frecuentes y viables, nos alentará a basarnos activamente en éstas para transformar nuestras economías locales (Gibson-Graham 2007: 148-149).

Bajo este espíritu han sido movilizadas numerosas experiencias y formas de sociabilidad con potencial para formar parte de lo que algunos analistas han agrupado, entre otros, bajo los rútuos de: 1).- Economía social y solidaria, 2).- Economías alternativas, 3).- Otras economías y, 4).- Economía propia y/o economías de otro modo. Tales nominaciones y categorizaciones que no logran entre sí diferencias

sustantivas ni límites y criterios demarcacionistas, en general, comparten propósitos, filosofías, esencias y pretensiones, como también prácticas y manifestaciones que buscan mostrar la heterogeneidad económico/cultural, las diferentes economías en movimiento y devenir constante y, con ello, poner en tensión la preeminencia de la economía liberal occidental como relato mundial, sus certezas epistemológicas y su carácter totalizante y omniabarcativo.

Independientemente de ciertas y sutiles distinciones entre las manifestaciones de las economías diversas o de las otras economías, podríamos afirmar que se trata, bajo distintas variantes, de “ver la posibilidad de desarrollar una socioeconomía, en que los agentes económicos no son escindidos de sus identidades sociales, mucho menos de su historia y de su incrustación en el mundo simbólico e institucional que denominamos cultura” (Coraggio 2002:1). Siguiendo a este autor, en términos generales, las distintas propuestas se orientan,

[...] hacia la reproducción ampliada de la vida del conjunto de la sociedad y no a la acumulación de capital [...], producen sociedad y no sólo utilidades económicas, genera valores de uso para satisfacer necesidades de los mismos productores o de sus comunidades — generalmente de base territorial, étnica, social o cultural— y no está orientada por la ganancia y la acumulación de capital sin límites. Vuelve a unir producción y reproducción, al producir para satisfacer de manera más directa y mejor las necesidades acordadas como legítimas por la misma sociedad (Coraggio 2002: 2).

Tales proyectos exaltan “la centralidad del trabajo en la economía, poniéndose de este modo el hombre y su actividad por sobre las cosas y su valor monetario” (Razeto 2002: 7). Reivindican, a su vez, “el rol que cumplen los emprendimientos productivos en el desarrollo y consolidación de ese sector” (Gaiger 2004), valorando los alcances y posibilidades de realizar iniciativas asociativas emprendedoras y, con ellas, los tejidos económico/ambientales o redes de trabajo socio/económico y político/cultural.

Dichos esfuerzos mantienen nexos con la creciente dinámica intelectual y política de movimientos sociales y sus agenciamientos de creación/construcción y experimentación, con los que tejen proyectos de alcance global/local en desarrollo de apuestas diferenciales a favor de la vida, su reproducción y de otros horizontes existenciales, o existencias de otros modos. Ciertamente, en las agendas de algunos movimientos y organizaciones sociales se registran proyectos, esfuerzos y tareas orientados a visibilizar y volver inteligibles actividades económicas y económico/culturales, cuya proliferación evidencia tanto la

resignificación económica/liberal como también la diversidad de prácticas, visiones y modos de producir conocimientos económicos, los cuales confrontan el repertorio capitalogocentrista/globalocentrista y su vigilancia analítico/epistemológica.

De modo que las agendas y las agencias de tales movimientos y organizaciones registran experiencias y formas de sociabilidad propias y relacionadas con la diversidad económica, así como otras con potencial para formar parte de este horizonte, entre los cuales se distinguen iniciativas que recogen el legado europeo del mutualismo, el cooperativismo y las comunidades autónomas, con sus respectivos atemperamientos y adaptaciones en los lugares. De otra parte, se identifican manifestaciones afianzadas en sus lugares y que participan estratégicamente en más de una cultura y, por consiguiente, en más de una economía, claro está, sin ser subsumidos y descaracterizados, aunque en muchos casos “las comunidades culturales interactúan estrechamente y se influyen mutuamente. Las personas participan simultáneamente en más de una economía, y a menudo en más de una comunidad cultural” (Bird-David 2004:102). Asimismo, y como parte de procesos autonómicos y de afirmación identitaria, posicionan propuestas de prácticas/lógicas de diferencia ancladas en el lugar y referidas a “la posibilidad de entender las economías locales como lugares con identidades y capacidades económicas altamente específicas, y no como simples nódulos de un sistema capitalista mundial (Gibson-Graham 2007:149).

A modo de balance, y con la certeza de excluir muchas manifestaciones de este tipo, son experiencias y formas de sociabilidad propias y relacionadas con la diversidad económica en América Latina, las siguientes:

[...] emprendimientos comunitarios, empresas recuperadas por los trabajadores, microemprendimientos familiares, mutuales y cooperativas, espacios de intercambio con moneda social, ferias populares, redes de comercio justo o solidario, espacios de compra conjunta, microcrédito y banca social, instituciones de capacitación y apoyo a todas las anteriores, movimientos piqueteros y sus actividades productivas, espacios culturales territoriales, sindicatos de trabajadores (ocupados o desocupados) (Abramovich y Vázquez 2007: 127).

Asimismo se reivindican organizaciones y formas de la economía social tales como,

[...] cooperativas productoras de bienes y servicios para el mercado en general, para mercados solidarios, o para el autoconsumo de sus miembros, prestación de servicios personales solidarios (cuidado de personas, cuidado

La eco-NO-mía manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y...



Prácticas económico/culturales de las comunidades indígenas *misak* y *nasa* en el departamento del Cauca (Colombia) y de San Clemente comunidad *kichwa*, pueblo *karanki* (Ecuador)

Fotos: Olver Quijano Valencia / Gregorio Yalanda Muelas

del medio ambiente, recreación, terapéuticas, etc.) canalización de ahorros hacia el crédito social, banca social, formación y capacitación continua, investigación y asistencia técnica, cooperativas de abastecimiento o redes de consumo colectivo para abaratar el costo de vida, mejorar la calidad social de los consumos, asociaciones de productores autónomos (artesanos, trabajadores de las artes, oficios, etc.) que venden juntos, generan sus propias marcas y diseños, compiten cooperativamente, etc, asociaciones culturales de encuentro comunitario (barriales, de género o generacionales, étnicas, deportivas, etc) y afirmación de las identidades; redes de ayuda mutua, seguro social, atención de catástrofes locales, familiares o personales, sindicatos de trabajadores asalariados del Estado o del capital, espacios de encuentro de experiencias, de reflexión, sistematización y aprendizaje colectivo (Coraggio 2002: 3).

Otras expresiones tienen que ver con formas que integran procesos en diálogo y bajo la relación economía y cultura, esta vez como investimentos y construcciones autogestionarias. En esta perspectiva no sólo se inscriben propuestas indígenas (caso comunalidad o *Ayllu* y *Sumak qamaña* en Bolivia, reciprocidad y economía propia en Colombia, buen vivir o *sumak Kawsay* en Ecuador, etc), sino también algunas manifestaciones rurales (caso Colombia) como ejemplos que por su enorme singularidad tienen que ver con propuestas que postulan el tránsito de la ecoNOMÍA a las ecoSIMÍAS, cuyo sustrato es el sistema de intercambios en el marco de cooperaciones vitales.

No obstante, muchas de estas propuestas enfrentan dificultades para escapar radicalmente del canon económico liberal, pues parten de su anclaje en campos y ámbitos comprendidos convencionalmente como económicos y, por consiguiente, no confrontan contundentemente tal tradición. Otras iniciativas inscritas en el horizonte del post-desarrollo, las ecoNOMÍAS, las ecoSIMÍAS y, en general, dentro de las ‘visiones y prácticas de diferencia económico/cultural’, están dirigidas al re-conocimiento, la potenciación y el desarrollo de un horizonte plural a favor de la producción, reproducción y desenvolvimiento de la VIDA, lo que implica privilegiar el biocentrismo como perspectiva analítica, experimental y existencial.

Se trata, en suma, de propuestas y prácticas económicas traducidas en expresiones vitales y emancipatorias, o de,

[...] economías vitales y descoloniales que se ocupan de las condiciones que hacen posible la reproducción de vida a partir del hecho de que

somos seres necesitados, naturales y socioculturales. Hacen, por tanto, referencia a la producción y reproducción de las condiciones materiales e inmateriales que hacen posible y sostenible la vida a partir de la satisfacción de las necesidades vitales (naturales y socioculturales), y por tanto, de la creación de las condiciones y del acceso a los valores vitales que hacen posible esta satisfacción y que posibilitan una vida humana con sentido, con libertad y con posibilidades de realización para todos en el tiempo y en el mundo. Su especificidad radica en que partiendo de la complejidad, de la diversidad y de la riqueza de la vida, abordan la vida humana en torno a la producción, reproducción y realización de las riquezas vitales (Vargas 2008: 102).

Estas formas son las que dan cuenta de la constitución y el desarrollo de otra(s) economía(s) en América Latina, claro está, muchas veces en diálogo con lo que pasa en otras latitudes del sur global o del gran sur o “bajo la imbricación de las prácticas locales con procesos y conversaciones más amplios” (Gudeman y Rivera 1990:14). Constituyen también manifestaciones de lo que está ocurriendo en muchos de nuestros lugares en términos de defensa política, epistemológica y existencial, de alguna manera contrapuesta a la naturalización económica (capitalista y socialista) y a las formas,

[...] de representar la economía como espacio de lógica invariable y de despliegue automático que no ofrece ningún margen para la intervención; teorizar la economía como una estructura estable que se autoreproduce y es inmune a la proliferación de los cada vez más frecuentes andanzas desordenadas de la política cotidiana; constituir la economía como un sistema o espacio capitalista singular, en vez de considerarla como una zona de convivencia y controversia entre múltiples formas económicas locales, y depositar la fe en una representación precisa que garantiza y estabiliza los marcos sustantivos prevalentes (Gibson-Graham [2006] 2010: 40).

Con todo esto, lo que queda de presente es el conjunto de iniciativas dirigidas, entre otras cosas, a la defensa de los lugares, la diversidad cultural y las prácticas de diferencia, desde donde se entiende(n) la(s) economía(s) como algo que se crea en los discursos y en las prácticas. Son estos asuntos los que apelando a cierto ánimo etnográfico permiten indagar y explorar prácticas de tal naturaleza, determinando sus especificidades y *differance* económico/cultural y, con ellas, los movimientos, procesos, escenarios, sujetos, significaciones, visiones, prácticas,

representaciones, resistencias, tensiones, adaptaciones, ideas, conflictos, historias y esperanzas en contextos locales y multilocales, así como su relación regional, nacional y global/local. A la luz de estos procesos podemos afirmar que,

[...] en muchas partes del mundo estamos siendo testigos de movimientos históricos inauditos de la vida económica, cultural y biológica. Así que es necesario pensar acerca de las transformaciones económicas que podrían convertir dicho movimiento en un viraje esperanzador de los hechos en la historia social de las culturas, las economías y las ecologías” (Escobar 2000: 138).

A su vez, tales manifestaciones contribuyen a “la desestabilización de certezas epistemológicas que justifican un relato mundial particular y autorizan políticas y prácticas de movilización mundial, como camino hacia el empoderamiento y la transformación económica” (Gibson-Graham 1996).

Así que, como veremos en el capítulo siguiente —consagrado a la explicitación y análisis de referentes económico/culturales/territoriales de organizaciones y movimientos indígenas en el Cauca, Colombia—, no sólo se trata de confrontar al imperio en el mismo plano de totalidad, sino de repensar y retar las representaciones económicas como de volver legibles, visibles e inteligibles el amplio espectro de visiones y prácticas de diferencia económico/cultural a modo de expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones en pro de la (re)olución y agencia de conflictos existenciales, epistémico/epistemológicos, ecológico/distributivos y político/culturales, esto en el marco del retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad



Todas las prácticas económicas del ser *nasa* tienen como principio los valores de la reciprocidad, compartir, respetar, ayudar, no coger más de lo necesario, no sentirnos dueños de la naturaleza si no parte de ella y por ende hay una constante lucha por mantener el equilibrio para que haya armonía entre los humanos, el cosmos y los espíritus.

Ezequiel Vitonás Tálaga (2009a: 13).

La economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios [...] Porque para nosotros economía y revitalización cultural es como la misma cosa.

Comuneros indígenas *nasa* - Cric.

La economía no es el billete, la economía está en la fuerza del trabajo, así se empezó a hablar, entonces se habla de la economía para la subsistencia. No se está hablando del billete, se está hablando de la producción, entonces si yo cosecho, tengo mi economía, mi forma para producir. Eso es, no existe la economía como tal.

Javier Calambás Tunubalá - Taita pueblo *misak*.

“Estos negros no están hechos para actividades económicas rentables y exitosas, pues tienen más tiempo y vocación para el dominó, el juego, el descanso y la fiesta”

“[...] parece que en verdad, viven sacándole el culo al trabajo”

“[...] así que, mientras la gente por acá no entienda cómo funciona el mercado y la economía, esto es muy verraco”

En calidad de colaborador de una organización campesina en el Departamento del Cauca, Colombia y después de hacer presencia intermitente en dos zonas rurales habitadas por población indígena y afrocolombiana, recuerdo haber escuchado algunas de estas frases, calificativos y estereotipos con las que funcionarios de instituciones estatales y de algunas Ong's, radiografiaban y definían la 'pobre' perspectiva económico/empresarial de tales grupos humanos, los cuales tenían como 'patología' su diferencia socio/cultural y, por consiguiente, sus singulares visiones y prácticas existenciales.

Esta visión instalada históricamente en el campo estatal, institucional, académico y en muchas agencias de cooperación internacional y Ong's, ha sido puesta en tensión desde hace varias décadas, justamente en los escenarios organizacionales locales de activación de la movilización social y, en especial, con numerosos esfuerzos por activar a los movimientos y organizaciones sociales como productores de conocimiento; es decir, como entornos epistémicos y comunidades de pensamiento. En nuestro caso, la reivindicación de movimientos y organizaciones sociales como comunidades de discusión hace parte de las preocupaciones por dar cuenta de la transición socio/cultural de nuestros espacios/tiempos, en los que no sólo se produce un giro entre los paradigmas epistemológicos, sino también en la materialización de transformaciones de las maneras de organización socio/política y cultural, propias de la pluralidad de mundos, asistida por proyectos epistémico/ético/políticos inspirados en la diferencia y en un horizonte utópico y de esperanza.

En esta dirección coinciden diversos y emergentes procesos, movimientos y agenciamientos sociales en América Latina, en Colombia y, en particular, en el Cauca indígena, los cuales ponen en tensión tanto los principios, asunciones, prácticas y valores modernos, como también la naturalización de la sociedad liberal de mercado, la ciencia occidental, el pensamiento único, entre otros fenómenos. Tales expresiones encierran en sí mismas una gran potencialidad epistémica y existencial, a la vez que prometen, desde locaciones, sujetos y proyectos diversos, la construcción de alternativas de vida y de presente/futuro; asuntos que en sí mismos representan propuestas y prácticas que dan cuenta de críticas e inflexiones de carácter decolonial

dentro de los debates de la economía ya sea en su perspectiva (neo)liberal como en su vertiente marxista y neomarxista de la economía política.

Epistemológicamente hablando, al tiempo que nuestra preocupación problematiza y resignifica categorías y prácticas occidentales en diversos campos de la existencia, postulan ante todo luchas por la ‘justicia cognitiva’, valorando a los movimientos y organizaciones étnicas como comunidades de pensamiento que dan cuenta de otras locaciones de producción del conocimiento y, por tanto, de otros sujetos epistémicos que actúan contra la ‘violencia epistémica’, la geopolítica del conocimiento y la colonialidad del ser, del saber y del poder. Es en este plano donde tal transición no sólo es socio/política, sino igualmente teórica y epistemológica.

Para esta suerte de constatación o verificación empírica sobre luchas y agendas específicas instaladas en el horizonte de la diferencia económica/cultural, nuestro examen se centra en tres expresiones significativas del Cauca indígena, a saber: 1).- El programa económico/ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric–, por cuanto representa una de las principales organizaciones indígenas y sociales de Colombia, con incidencia local, zonal, regional e internacional, con una amplia y contundente capacidad de movilización e interlocución no sólo con la institucionalidad estatal sino con otros actores y expresiones socio/políticas que hacen presencia en los territorios de las comunidades indígenas del departamento del Cauca, Colombia; 2).- El Tejido Económico/Ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca Acin –*Çxhab Wala Kiwe*–, organización de carácter zonal, adscrita al Cric y caracterizada por movilizar gran parte del legado del padre Alvaro Ulcué Chocue en torno a retomar el trabajo del Cric respecto a la ‘tierra para la gente’ mediante la reforma agraria por las vías de hecho, pero ante todo, trabajar y profundizar más lo de ‘gente para la tierra’ a través de la concientización del ser *nasa*,⁵⁸ la participación comunitaria y el desarrollo integral desde la cosmovisión; es

58 Los *nasa* o gente páez se ubican en el suroccidente colombiano y constituye la comunidad étnica más representativa del Cauca indígena, en tanto integran 72 resguardos, en su mayoría de origen colonial. Según su población (más de 138.000), es considerado el segundo pueblo indígena de Colombia y se caracteriza políticamente por su radicalidad, militancia étnica, capacidad organizativa y de interlocución con el Estado y los distintos actores que intervienen en el conflicto social y armado del Cauca, lo que para muchos analistas se constituye, sin duda, en una especie de ‘vanguardia indígena’ en la región. Concentrar nuestra lectura sobre lo económico/cultural *nasa* en el Tejido Económico/Ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca- Acin –*Çxhab Wala Kiwe*– tiene que ver con el hecho de constituirse en una organización zonal que, si bien se adscribe al Cric y filosóficamente acciona alrededor de la esencia y la ontología *nasa* –gente para la tierra–, representa igualmente una estructura organizativa con dinámicas propias, tensiones con la organización regional –Cric– y su desenvolvimiento se da en una zona altamente compleja y conflictiva. Asimismo, el territorio de dicha zona es considerado estratégico para la economía regional y como teatro de la confrontación armada,

decir, con valores, identidad y la práctica de la cosmovisión y la cosmoacción; y, 3).- la perspectiva económica del pueblo *misak*, tradicionalmente conocido como pueblo guambiano con sus estructuras organizativas, visiones, dinámicas y sus apuestas sobre pervivencia, territorio y VIDA.⁵⁹

Para los casos que ahora analizamos, podemos también afirmar cómo estos movimientos y organizaciones sociales, con sus históricos y emergentes procesos, representan luchas por la “defensa de concepciones históricas particulares basadas –en– lugar del mundo y de prácticas de producción del mundo [...] o luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica” (Escobar 2005a: 41, 88). Constituyen también batallas interpretativas, lógicamente inscritas en espacios/tiempos con historias, memorias, luchas, recuperaciones, interferencias y transformaciones específicas y diferenciales.

De ahí que desde las agendas y agencias de algunos movimientos y organizaciones sociales ancladas en visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, también se confronta esa suerte de etnocentrismo económico liberal y de la economía política marxista y neomarxista. Tal acercamiento es posible apelando a la pluralidad de configuraciones económico/culturales y de su reivindicación como espacios y experiencias de lucha y de vida, desde donde se proporcionan sentidos particulares del mundo con base en lo local y en el lugar, tal como puede apreciarse en organizaciones del Cauca indígena en Colombia.

“Llevaremos después del debate la mochila llena”. Con esta frase Aida Quilcué Vivas, Consejera Mayor del Consejo Regional Indígena del Cauca – Cric, exhortaba, a los casi 9000 asistentes al VIII congreso regional, a la revisión crítica del camino histórico recorrido y la sugerente práctica indígena de resistencia, también a la materialización de los principios en el marco de la diversidad y a

tanto por el control territorial como por la potencialidad biodiversa, minera y los nuevos nichos de mercado. Las comunidades adscritas a la Acin enfrentan y protagonizan también un cúmulo de relaciones interculturales en las que el ‘afuera económico’ o el mercado y sus seducciones inciden en sus procesos identitarios y autonómicos a través del denominado fenómeno del ‘blaqueamiento’.

59 Los *misak*, otrora conocidos como el pueblo guambiano, se localizan principalmente en el Resguardo Ancestral de Guambia, municipio de Silvia, en la zona Oriente del Departamento del Cauca. Su territorio es asumido como discontinuo y de propiedad colectiva. En tal sentido, y debido a la escasez de tierra, los *misak* hoy día hacen presencia en otros municipios de la zona nororiente, occidente y norte del Cauca, a través de la constitución de nuevos Resguardos. Su población asciende a 22.987 personas y representan uno de los pueblos indígenas más característicos del Cauca, debido a su singularidad identitaria y sus relaciones interétnicas e interculturales.



Departamento del Cauca, Colombia, Suramerica

aportarle a la dignidad y a la vida, esta vez en el ‘gran sur’⁶⁰. Ciertamente, la mochila en particular, y en cuanto al ‘mandato económico y ambiental’, al ‘tejido de economía y medio ambiente’, a los ‘planes de vida y la economía propia’, a ‘la economía, la pervivencia, el territorio y la vida’, y, en general, a las visiones y prácticas económico/culturales de organizaciones y comunidades indígenas en el Cauca, al final del debate, y como muestra de un gran acumulado histórico, guardaba importantes insumos para la caracterización, el abordaje, la construcción, profundización y revitalización económico/cultural. Así que en medio de las discusiones sobre este tópico, como veremos en los apartados siguientes, muchas voces muestran cómo al interior de las organizaciones se han tejido y se continúan tejiendo visiones y prácticas singulares, diversas y bio-diversas que dan cuenta de lo económico como “algo que se crea en determinados contextos y en caminos dependientes de su propia historia” (Gibson-Graham [2006] 2011: 162) y como parte de procesos de defensa, control y revitalización socio/cultural, del lugar, el territorio y la Vida.

El lugar y el territorio como superficies y móviles de la diferencia económico/cultural

Dos de las más importantes premisas de uso habitual en los estudios y análisis de la economía y la cultura, podrían resumirse en: 1).- el capitalismo como totalidad sin fisuras y sistema capaz de extenderse irrestrictamente, cooptar, absorber, integrar, desustancializar, subsumir, funcionalizar y aniquilar expresiones contrapuestas a sus dispositivos disciplinarios y normalizadores, y, 2).- el desanclaje, la movilidad, los flujos, la diáspora, los viajes, la desterritorialización/reterritorialización, los no-lugares, la nomadología, el desplazamiento, el desarraigo como conceptos, imágenes y metáforas que dan cuenta de la refiguración espacial contemporánea, en especial, en momentos de ‘inevitable’ globalización/homogeneización político/económica y cultural, donde lo global se privilegia y asume como último eslabón y escala de la agentividad exitosa.

60 Esta invitación hace parte de la intervención de Aida Quilcué Vivas —Consejera Mayor del Consejo Regional Indígena del Cauca – Cric—, en la instalación del XIII congreso Regional Indígena del Cauca, realizado en el mes de abril de 2009 en el territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil La María, Piendamó, Cauca, Colombia. Este evento fue movilizadado bajo el lema “con dignidad y autonomía en defensa de la vida”. Entre otros propósitos perseguía el análisis, la revisión crítica y el fortalecimiento de las autoridades tradicionales como fundamento de gobierno propio, asumiendo así la continuidad de la minga de resistencia social y comunitaria de los pueblos. Asimismo, incluyó como uno de sus temas de análisis y debate lo concerniente a la operatividad, defensa y aplicación de la economía propia y ambiental en los territorios indígenas, el mejoramiento y reestructuración administrativa, esto en respuesta a las exigencias de los modelos propios en contrapropuesta a la imposición oficial y, finalmente, la defensa de la vida y el territorio.

Estas premisas de creciente y aceptable tránsito en diversos escenarios académicos e institucionales al privilegiar, de una parte, la totalidad y la universalidad y, de otra, el desanclaje y la movilidad, soslayan sin duda el papel determinante del lugar y del territorio, en particular en procesos y dinámicas propias de la diversidad y, por tanto, en la construcción y re-creación de imaginarios y prácticas del ámbito económico/político y ecológico/cultural. Este tratamiento ha significado, de alguna manera, el “borramiento discursivo significativo del lugar”, inobservando como éste “todavía sigue siendo importante en las vidas de muchas personas, quizá la mayoría, si lo entendemos como experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje (inestable sin embargo), con un sentido de fronteras (permeables sin embargo) y de conexión con la vida cotidiana” (Escobar 2005a:158). Ciertamente, en medio de la excesiva pulsión y apelación por lo global, es frecuente el desconocimiento de cómo los fenómenos son refigurados, transformados, subvertidos, resignificados o creados en los lugares con alto sentido de ligazón territorial y, por ende, bajo nuevos procesos socio/culturales, históricos, lingüísticos y simbólicos.

Visto de esta manera, también en torno a las visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, el lugar y el territorio son referentes claves a la hora de dar cuenta de éstas, pues sus desarrollos constituyen manifestaciones, experiencias y proyectos que integran el conjunto de luchas con anclaje y sustrato en la adscripción territorial, la pertenencia étnica, el trabajo y la vida en solidaridad. Empero, no significa, como se aprecia en las organizaciones y comunidades indígenas, que la apelación a la tierra, al lugar y la territorialización, sean un ejercicio detrás de una categoría esencialista, parroquial, romántica, provinciana y, por tanto, desconectada de las interrelaciones globallocales inevitables. Se trata ante todo del posicionamiento de categorías analíticas y vitales mediante las cuales se tramitan y se hacen “visibles las diferentes lógicas locales de producción de culturas e identidades, de prácticas ecológicas y económicas, que incesantemente están emergiendo en comunidades del mundo entero” (Escobar 2005a: 179). Lógicamente, en nuestro caso —organizaciones y comunidades indígenas del departamento del Cauca Colombia—, se trata de procesos histórico/espaciales ligados a lugares, territorios y a diversas formas de lucha por su apropiación y defensa.

El lugar es entonces asumido como experiencia vivida de y desde una locación particular, a la vez que el territorio es “visto como espacio de *apropiación efectiva* del ecosistema o espacios utilizados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural, es un espacio multidimensional para la creación y recreación de prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades” (Escobar 2005a:183). Así que el territorio “no es una mera delimitación físico-espacial sino un proceso social

dinámico y cambiante; es decir, un resultado inestable de múltiples interacciones en las que convergen condiciones económicas, estructuras político-administrativas, poderes foráneos, sistemas ecológicos y formas de apropiación simbólica y la configuración de niveles de bienestar y seguridad” (Gómez y Ruíz 1997: 58).

Con estos referentes, y en especial en torno al territorio —por ejemplo para algunos movimientos y organizaciones indígenas del Cauca—, sus significaciones tienen que ver con consideraciones tales como: “los *misak* retomamos la lucha y venimos reconstruyendo la parte territorial y es el elemento más sensible de nuestra vida, en él se articulan todos los procesos culturales, ambientales, económicos y espirituales; es el elemento dinámico y articulador de los procesos vitales de nuestra cultura” (Tunubalá y Muelas 2008:16). Con estas apreciaciones se da cuenta de significaciones particulares del lugar y del territorio, no sólo como espacios productivos, sino ante todo como superficies vitales y existenciales que comprometen una mirada distinta de lo económico, esta vez, ligado a prácticas socio/culturales y naturales que denotan un gran potencial en términos de diferencia, lo cual representa una sugerente fuerza política y vital, lejos de una plena subordinación al capitalocentrismo y al globalcentrismo.

Es desde esta perspectiva donde contrariamente de los imperativos de procesos de ajuste estructural, apertura económica y globalización, propios de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, los movimientos y organizaciones del Cauca indígena insisten en la revitalización cultural y la re-producción de la vida, lo cual deriva e implica, sin duda, poner el acento en el territorio y el lugar, justamente en momentos donde parecía que,

[...] todo se alejaba del lugar [...] el lugar estaba muerto, el lugar no era adonde había que ir. [...] Cuando el significado teórico y político de las particularidades históricas, prácticas específicas, localidades particulares, quedaba supuestamente subsumido, cuando no totalmente borrado, por la fuerzas mundiales. El lugar se devaluaba, a ojos vistas, se lo juzgaba irrelevante y se consideraba que los movimientos basados en el lugar estaban a la defensiva y eran, incluso, conservadores (Álvarez 2007: 262).

Ante todo esto, los movimientos, organizaciones y comunidades indígenas ponen de presente en sus reivindicaciones y agenda/agencias al territorio y la lugarización como soportes claves y definitorios, claro está, sin limitarse y circunscribirse al lugar desconectado, autocontenido, hiperlocalizado, cerrado y fijo.



El Cric, la Acin y el Pueblo misak, ejemplos significativos de luchas y agendas específicas por la defensa de la diferencia económica/cultural en el Cauca indígena del suroccidente colombiano

Fotos/ Olver Quijano Valencia

En consecuencia, son la defensa de la cultura y el territorio los móviles centrales en tales agendas/agencias organizacionales y políticas; aspectos determinantes del bagaje discursivo y las prácticas vitales, en este caso de pueblos y organizaciones indígenas del Departamento del Cauca en Colombia. Para el caso del pueblo *misak*, es claro como su horizonte existencial y político hoy reflejado en el Plan de Vida,

[...] plantea las posibilidades de desarrollo con base en la cosmovisión y la cultura propia, bajo cinco fundamentos a saber: Nuestro territorio, *Namuy misak* (nuestra gente), la Cosmovisión y Cultura, la Autoridad y el Derecho Mayor, concretado en los cuatro programas eje que son: Territorio, Tierra y Territorialidad; Educación y Cultura; Economía Propia; y Autonomía Alimentaria y salud (Cabildo Indígena de Guambía 2007: 20).

En esta cosmovisión el territorio (*nupirau* casa grande o territorio de surgimiento y vivencia de los *misak*) constituye principio y fundamento de la cultura, en tanto concepción que trasciende el espacio físico o geográfico habitado, para dar cuenta de un conjunto de relaciones socio/históricas con las cuales se le imputan significados a dicho espacio. A su vez, este sirve como sustrato para el desarrollo de actividades económico/productivas, siempre en el horizonte de la protección y defensa del territorio, de los conocimientos y, en general, de todos los ámbitos de la vida. En este contexto socio/natural y cultural se juegan importantes procesos autonómicos, allí donde las actividades productivas tienen vínculos directos con la naturaleza, la cultura y el territorio; relaciones en las que “la naturaleza es, pues, a la vez, origen (en tanto natural) y resultado (en tanto territorio), y lo sigue siendo en un proceso de intercambio con la humanidad que se realiza por medio del trabajo” (Vasco 2002: 203, 204). En estas formas de concebir y practicar la vida se inscriben las luchas del pueblo *misak*, las que incluyen reivindicaciones por la tierra como medio de producción, así como del territorio en tanto matriz existencial y espacio vital de la comunidad.

Asimismo, para la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca Acin – *Cxhab Wala Kiwe*, son principios y acciones imprescindibles en el proceso de construcción de una propuesta ‘económica propia’, entre otros, el “uso respetuoso de la ‘Madre Tierra’, la búsqueda de la armonía entre los componentes que integran la Unidad del *nasa* Espíritu—Gente—Naturaleza y el control territorial” (Rivera, Campos y Vásquez 2009: 1). En materia económico/ambiental la Asociación concibe ante todo el ejercicio del derecho a gobernar el territorio y la economía, enfatizando en que se trata de un asunto estrictamente territorial y de su consolidación, lo cual implica de una parte el acceso a las tierras como sustrato de la economía indígena y, de otra, el ordenamiento territorial; claro está, ligado al proyecto, pensamiento y acciones en

torno a la ‘liberación de la Madre Tierra’. Ciertamente, las consideraciones sobre lo territorial tal como ha quedado claro en el marco de la II Minga de Pensamiento de la ACIN - *Cxhab Wala Kiwe*,⁶¹ hacen hincapié en cómo lo económico/ambiental, que parte de la cosmología indígena *nasa*, debe orientarse siempre a través del respeto a la Madre Tierra, la reciprocidad, la solidaridad entre pueblos y comuneros, y el fortalecimiento de la forma básica de economía familiar y de sociabilidad *nasa*: el *tull*. Son estas, entre otras, las premisas y lineamientos que en las prácticas dan centralidad al territorio y a la tierra como soportes de las iniciativas económicas siempre en función de la identidad, la autonomía y la cosmovisión *nasa*.

En el mismo sentido, y en el caso del Consejo Regional Indígena del Cauca – Cric, la reivindicación territorial y la organización del lugar para la vida comunal son también propósitos medulares de la configuración de la propuesta y el ejercicio de prácticas de una ‘economía propia’. La reivindicación de la Madre Tierra como parte esencial de las comunidades y como la vida misma se ha manifestado desde el no pago de terraje y la recuperación de las tierras, hasta la producción y el trabajo comunitario, la defensa y el fortalecimiento cultural, el control del territorio y, en general, la construcción y consolidación de conciencia autonómica territorial de los pueblos. Para el Cric, el territorio constituye,

[el] espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él. Representa y describe los principios y prácticas de nuestra cultura. Implica la posesión, control y dominio del espacio físico y espiritual. Como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia (Cric 2008: 63).

El apego y respeto por la naturaleza invita a “reconstruir el jardín natural como tarea principal, porque él es el *Pees Kup’h* —‘regalo que germina’—; es la semilla que nos da comida para vivir, es el gran regalo de nuestros primeros padres [...] El movimiento indígena centra su accionar en promover, difundir y defender este

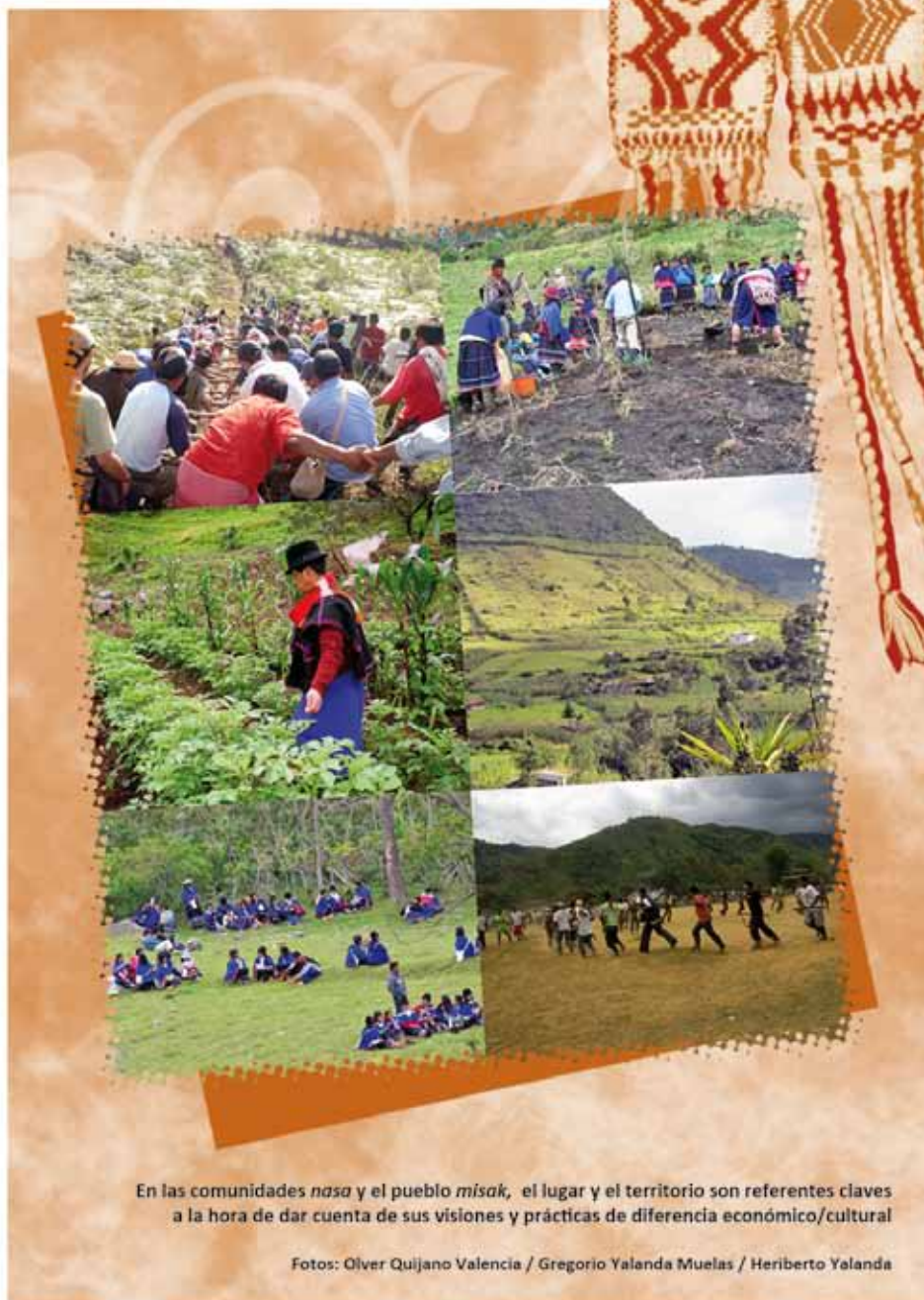
61 La “II minga de pensamiento en torno a la resistencia y la autonomía frente a la ocupación y la agresión integral contra la vida”, se desarrolló en el Resguardo Indígena de Tacueyó, municipio de Toribío, Cauca, entre el 23 y 28 de febrero de 2009, con el objetivo de fortalecer la resistencia para la defensa del territorio, el plan de vida, la autonomía, y la gobernabilidad en la perspectiva de la construcción de los territorios autónomos y del nuevo país.

patrimonio” (Sisco 1997: 19). Tal convicción, al instalar una relación distinta de aquella en la que cual la tierra y la naturaleza son fuerzas y factores de producción, determina un horizonte vital con apego al lugar. En tal sentido, como se ha insistido históricamente y en las litigiosas coyunturas actuales, “la economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios”, pues “nosotros creemos que deben ser actividades económicas y productivas para favorecer la soberanía alimentaria, la sostenibilidad de los territorios y de la vida”.⁶²

Estas perspectivas que dan cuenta de visiones y prácticas económico/culturales en contextos de heterogeneidad y de enorme complejidad socio/cultural, son muestras también de cómo diversos pueblos y organizaciones —esta vez indígenas—, han asumido la estrategia de territorialización y lugarización para mostrar su singularidad a la hora de practicar y habitar el espacio, sin necesidad del fraccionamiento de la vida en múltiples dimensiones separadas y autocontenidas. De ahí que aspectos como la naturaleza, la identidad, la sostenibilidad, los sistemas tradicionales de producción, los procesos autonómicos, la ancestralidad, la complementariedad y la pluriactividad, son partes de un mismo tejido en el cual manifestaciones de lo económico cumplen roles específicos para la restauración del interrumpido hilo histórico de la existencia.

Se trata entonces de recuperar, re-construir y revitalizar el lugar y el territorio, esta vez para la re-producción de la vida, y con ella darle curso a formas contrapuestas de la pretensión capitalista totalizante y homogeneizante. Las voces de pobladores indígenas, en su expresión oral y escrita, dan cuenta con anticipación a muchos autores y autoras sobre la coincidencia acerca de cómo de una parte “el lugar se refiere a la posibilidad de entender las economías locales como lugares con identidad y capacidad económicas altamente específicas y no como simples nódulos de un sistema capitalista mundial (Gibson-Graham 2007:149) y, de otra, cómo “las economías indígenas no siempre quedan aplanadas por la entrada del capitalismo, sino que pueden experimentar incluso una renovación y poner un reto a la expansión de los principios capitalistas” (Yang 1999:5 en Escobar 2005a:175). Con todo esto, desde tales atalayas analíticas, experimentales y existenciales, se posicionan no sólo lógicas sino prácticas y saberes actuacionales amparados en la diferencia y en la multiplicidad vistos como espacios y posibilidades de inflexión económica

62 Estas expresiones corresponden a intervenciones de varios comuneros indígenas en desarrollo de la Comisión sobre Economía Propia y Ambiental o Programa Económico/Ambiental, en el marco del XIII Congreso Regional Indígena del Cauca, realizado en el mes de abril de 2009 en el territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil La María, Piendamó, Cauca, Colombia.



En las comunidades *nasa* y el pueblo *misak*, el lugar y el territorio son referentes claves a la hora de dar cuenta de sus visiones y prácticas de diferencia económico/cultural

Fotos: Oliver Quijano Valencia / Gregorio Yalanda Muelas / Heriberto Yalanda

decolonial, ello en medio del evangelio de la globalización y de la persistencia en las totalizaciones que han caracterizado a la economía liberal occidental.

Partiendo de la premisa acerca de cómo hoy es casi imposible hablar y practicar una suerte de asepsia y/o pureza económico/cultural, la perspectiva de la diferencia y, con ella, el legado de la interculturalidad, dan cuenta de lenguajes, prácticas y construcciones discursivas económicas, inscritas en el devenir de pueblos y organizaciones que piensan y practican la economía como parte de su cotidianidad lugarizada y bajo el soporte territorial. Desde tales consideraciones se muestra cómo “las vidas y los modos de subsistencia de la gente están arraigados en las redes y los paisajes de casa, en redes relacionales que reconcilian redes, territorios, hombres y mujeres, experiencia y pericia, locales y fuereños” (Álvarez 2007: 265). Estos asuntos propios de cosmovisiones singulares —no de la economía occidental ahora localmente instalada— también se manifiestan en lo económico/cultural, poniendo en tensión al capitalismo y a la economía liberal en tanto arquetipos y modelos de ‘acumulación por desposesión’ y negación de lo mío —lo nuestro— (ecoNOmía).⁶³

Así que, en vez de esperar a que la revolución o el internacionalismo socialista, la globalización neo-liberal, las terceras vías, las fuerzas providenciales, los organismos multilaterales de crédito, las iglesias ‘salvadoras’ y el capital filantrópico contemporáneo, instalaran e impulsaran las prácticas económicas, económico/culturales y de vida, los movimientos y organizaciones sociales —en este caso las indígenas del Departamento del Cauca, Colombia— están movilizando creativa y experimentalmente, procesos, esfuerzos e iniciativas inscritos en el horizonte de los ‘discursos, las visiones y las prácticas de diferencia epistémica, ecológica, económica, cultural y política’, esto como horizonte para la recuperación de saberes, el fortalecimiento económico/cultural y los procesos autonómicos, siempre en favor de la vida y en el marco de una suerte de ‘minga de resistencia social y comunitaria’.

63 La ‘acumulación por desposesión’ es un concepto acuñado por David Harvey (2004) para indicar el uso de métodos de la acumulación originaria en el mantenimiento del sistema capitalista, mercantilizando ámbitos hasta entonces cerrados al mercado. No trata de la implantación de un nuevo sistema, sino y ante todo del mantenimiento del sistema actual pero ampliando sus fronteras y, por tanto, acrecentando la sobreacumulación del capital y con ella el empobrecimiento de amplios segmentos poblacionales. Empero, como ya se ha advertido, para Guaira Miguel Calapy, dirigente indígena de Cotacachi (Ecuador), tal fenómeno tiene su expresión singular en la ecoNOmía en tanto negación de lo mío y de lo nuestro. Esta forma del nombrar enfatiza el paso de la ecoNOmía a las ecoSIMías, ello como muestra de una pluralidad biodiversa que ofrece postulados y prácticas de (re)apropiación de lo nuestro y de numerosos intercambios relacionales, vitales y solidarios en lugares (re)organizados para la vida comunal.

El Programa Económico/Ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric. El Horizonte de la ‘Economía Propia’

Hoy somos una ‘gran casa’ y hemos luchado juntos
‘con el corazón de todos como si fuéramos uno’.

(Cric 2009)

La economía propia es ante todo una forma de defensa,
control y administración de los territorios.

(Comunero indígena *nasa* – Cric)

Acerca del Cric como ‘Gran Casa’ y Autoridad Tradicional Indígena

El Consejo Regional Indígena-Cric es una organización de pueblos caracterizada por una amplia tradición y una significativa trayectoria de luchas y agenciamientos desarrollados en el convulsionado clima socio/político y cultural del pueblo colombiano. Sus acciones se inscriben en el marco de los precarios procesos de democratización, inclusión y reconocimiento étnico llevados a cabo al interior del establecimiento y de la institucionalidad. El Cric es reconocido como Autoridad Tradicional Indígena y como entidad pública de carácter especial, producto de su capacidad de interpelación e interlocución con el Estado colombiano. Dicha autoridad es resultado del legado histórico de las luchas emprendidas por personajes y líderes como la Gaitana, Juan Tama y Manuel Quintín Lame, en los siglos XVI, XVII y XX, respectivamente; así como de ciertos brotes movidos en la discusión y las tensiones generadas por la incursión de la cuestión agraria en las agendas sociales y políticas del momento.

Su existencia se remonta e inscribe en el conjunto de luchas y reivindicaciones agitadas en las décadas de los sesenta y, especialmente, durante los setenta del siglo XX, en particular, por sectores campesinos aglutinados en la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos- ANUC; organización que en su momento logra protagonizar un cúmulo de dinámicas en torno a la más significativa lucha por la tierra y por espacios de vida en Colombia.

En medio de la agresión a los resguardos indígenas por parte del sector terrateniente caucano, el imperio/expansión de la terrajería; la conversión de numerosas familias

nasa y *misak* en terrazgeros o terrajeros; la discriminación de los indígenas por parte de amplios sectores de la sociedad mestiza; la persistencia en las políticas de asimilación/reducción de los indígenas y su inserción en las sendas del ‘progreso’; la intensificación de la violencia en sus diversas expresiones; el establecimiento y operacionalización de la estrategia bipartidista sobre la alternancia en el poder —frente nacional—, entre otros aspectos que caracterizaban tal coyuntura, persisten aún “las comunidades indígenas con una valiosa experiencia de resistencia cultural y defensa territorial, y el interés de muchas comunidades por organizarse para reclamar las tierras. Aprovechamos las movilizaciones campesinas generadas por la Reforma Agraria y la creación de la Asociación de Usuarios Campesinos–Anuc” (Cric 2009: 10); situaciones que propiciaron la creación del Cric el 24 de febrero de 1971, mediante una gran asamblea de más de 2000 indígenas de los Resguardos de Toribio, Tacueyó, San Francisco, Guambía, Jambaló, Totoró, Pitayó, así como de representantes de las comunidades de Miranda, Corinto, Caloto, Silvia y otras delegaciones y activistas sindicales, campesinas y obreras.

Al retomar legados de procesos organizativos en torno a la lucha por la tierra y la movilización de la denominada cuestión agraria, el Cric instala en la agenda y en el debate nacional demandas y reivindicaciones específicas en torno a la recuperación de la tierra y el reconocimiento/respeto por la singularidad socio/cultural. En este convulsionado contexto inicia su trabajo el Cric, adoptando un Programa de Lucha basado en los propósitos de: 1).- Recuperar las tierras de los Resguardos, 2).- Ampliar los Resguardos, 3).- Fortalecer los cabildos indígenas, 4).- No pagar el terraje, 5).- Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación, 6). Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas, y 7).- Formar profesores bilingües para educar de acuerdo al contexto cultural de los indígenas y en sus respectivas lenguas. A este programa se adicionan en la década de los ochentas estrategias acerca de 8).- Fortalecer las organizaciones económicas comunitarias, 9).- Defender los recursos naturales y proteger el medio ambiente, y en el año 2005, 10).- Fortalecer la familia como núcleo central de la organización, incluyendo a mayores, mujeres, jóvenes y niños.

Actualmente el Cric agrupa a 115 cabildos organizados en 10 asociaciones indígenas zonales a saber: *Cxhab Wala Kiwe*- Acin, Asociación de Cabildo Indígenas del Norte (16 cabildos); *Ukawesx nasa Cxhab* o Asociación de Cabildo Indígenas del territorio ancestral *Sa‘th Tama Kiwe* (6 cabildos); Atizo, Asociación de Autoridades Tradicionales de la zona Occidente (5 cabildos); *nasa Çxa Çxa* o Asociación de Cabildo Indígenas de Tierradentro (16 cabildos); Genaro Sánchez o Asociación de Cabildo Indígenas Zona Centro (8 cabildos); Asociación de Cabildos Juan Tama en el municipio de Inzá (9 cabildos); Cotaindoc o Consejo de Autoridades Tradicionales Indígenas del Oriente caucano (16 cabildos); Cabildo mayor Yanacona en la zona

sur del departamento del Cauca y otros departamentos (24 cabildos); Aciesca—Asociación de Cabildos Eperara Siapidara del Cauca—; Ozbescsa, organización Zona Baja Eperara Siapidara Cabildos y Autoridades del Cauca en la costa Pacífica caucana (asociaciones que aglutinan a 13 cabildos), y los Reasentamientos o comunidades afectas por la avalancha del río Paéz en 1994: *Pay Yu'* y *Çxayu'çe fxiw* en el municipio de Cajibío, *Musse Ukwe* en el municipio de Morales y *Kite Kiwe* municipio de Timbío y El Peñón en Sotará.

Orientado por los principios de “Unidad, Tierra, Cultura y Autonomía”, y bajo distintas formas de incursión en la vida local, regional, nacional e internacional, el Cric ha permitido visibilizar a los pueblos indígenas y con ellos sus agendas y agencias socio/económicas y político/culturales, siempre en función de proyectos autonómicos, de defensa de la diversidad del tejido comunitario y de las demandas en torno a pervivencia y dignificación de la vida. Después de más de cuatro décadas de luchas, el Cric registra un sinnúmero de reivindicaciones referidas a la recuperación de tierras; la ampliación de los resguardos; el control territorial por parte de los cabildos; el fortalecimiento de los cabildos como autoridades; la abolición del pago de terraje; el posicionamiento de la legislación indígena y el derecho propio; la defensa de la historia, la lengua y las costumbres, la educación bilingüe e intercultural y la educación propia; la defensa de la madre tierra y de los recursos naturales; la participación política local, regional y nacional; la salud propia; la guardia indígena; las estrategias productivas y la ‘economía propia’; la minga indígena y popular; la soberanía alimentaria; la cosmovisión y el pensamiento; el fortalecimiento identitario, los planes de vida, entre otros.⁶⁴

Tales conquistas parciales han sido posibles pese a las contradicciones y las dificultades internas, los asesinatos y la persecución, las políticas públicas adversas, la militarización y judicialización de la protesta, la discriminación, el desconocimiento, etc; aspectos que dan cuenta de las resistencias y el patrimonio organizativo de los pueblos indígenas del Cauca, de sus proyecciones en distintos contextos y de procesos e iniciativas en defensa de la singularidad y la diferencia.

Con la premisa de defender los derechos fundamentales y específicos de los pueblos indígenas, el Cric centra su hacer y quehacer en tres grandes preocupaciones que orientan tanto su actividad política como su accionar en tanto comunidad de pensamiento. Son ellas: 1).- Reconstruir y fortalecer los planes o proyectos de vida de los pueblos indígenas del Cauca; 2).- Reivindicar y desarrollar los derechos

64 Este conjunto de inferencias tienen como fuentes centrales un sinnúmero de documentos que dan cuenta del recorrido del Cric, pero en especial algunas intervenciones de dirigentes y comuneros en el marco del XVIII Congreso Regional Indígena del Cauca celebrado en el año 2009.

constitucionales, económicos, sociales y culturales, y, 3).- Fortalecer el proceso de autonomía territorial, ambiental, política, económica, de salud y derecho propio. Para tales fines se reagrupan los componentes organizativos en tres proyectos centrales: el político —capacitación y jurídica—, el socio/cultural —educación, salud, mujer y jóvenes—, y el económico/ambiental —producción y medio ambiente— éstos como estrategias para aglutinar esfuerzos y formas que operativizan los diez puntos de la plataforma de lucha. Consonante con esta estrategia son los esfuerzos abordados y realizados desde finales de los setenta y comienzos de los ochenta, a través de los Programas de Educación Bilingüe en Intercultural, Salud, Comunicaciones, Producción —hoy denominado Programa Económico/ambiental—, desde donde se edifica el trabajo alrededor de la economía comunitaria y la educación ambiental/productiva; con ello se hace hincapié en la producción de las tierras recuperadas, se promueve la autonomía/soberanía alimentaria y se direcciona la autoridad económico/ambiental, pero ante todo se preconiza la autonomía económica bajo el horizonte y la posibilidad de la ‘economía propia’.

El Programa Económico/Ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca –Cric–

El Cric desde su nacimiento ha tenido como centro de sus acciones el no pago de terraje y la recuperación de los resguardos, reivindicaciones históricas que tienen como sustrato a la tierra en tanto posibilitadora de vida. A esto se suman visiones y prácticas comunitarias acompañadas de elementos propios de la pluriactividad y la complementariedad, así como por principios de reciprocidad, solidaridad y respeto por la naturaleza, todo lo cual permite configurar el horizonte económico/ambiental, siempre en consonancia con el propósito de la recuperación y re-construcción de lo propio, en este caso, de la ‘economía propia’.

El proyecto económico/ambiental tiene como antecedentes los esfuerzos por desarrollar procesos productivos en las tierras recuperadas y, en especial, la anexión del octavo punto al programa del Cric, referido a —fortalecer las organizaciones económicas comunitarias—, asunto definido en el Sexto Congreso realizado en el municipio de Toribío entre el 30 de marzo y el 4 de abril de 1981; evento que puede concebirse como el acto fundacional del proyecto económico, hoy denominado programa económico/ambiental.

A este mandato se suman otros como la “defensa, manejo, protección y recuperación de los recursos naturales en las comunidades indígenas” y la necesidad de operacionalizar las consideraciones y mandatos proporcionados en el transcurso e



El Programa Económico/Ambiental del Consejo Regional Indígena —Críc, es producto de mandatos proclamados en sus Congresos, en los cuales se ha dado centralidad al tema económico y se busca poner el acento en las prácticas productivas ancestrales y las interrelaciones con el 'afuera' económico

Fotos: Olver Quijano Valencia

historia del Cric, de sus juntas directivas y de sus congresos regionales. En especial, se destacan propósitos alrededor de impulsar procesos productivos comunitarios, ligar las organizaciones económicas con las luchas de las comunidades y contribuir al mejoramiento de las formas de vida, así como fortalecer la autonomía y soberanía alimentaria, promover la capacitación e investigación en los proyectos económicos y, entre otros más, ejercer la autoridad económico/ambiental territorial.

El proyecto económico responde a consideraciones de distintos comuneros acerca del énfasis del Cric en términos políticos, frente al desmedro del tema y las prácticas económicas, pues,

[...] se le fue cogiendo pereza a la teoría y lo económico quedó en manos de los grupos locales [...] como que no valía la pena meterse en honduras teóricas que escapasen a la cotidianidad de los indígenas y así, lo que mandaba en realidad era la dinámica de cada grupo en particular en sus propios procesos de recuperaciones [...] 10 años le dedicaron los indígenas del Cauca al tema de las tierras, 10 a la cultura, 10 a la educación y la salud. ¿no será que se puede dedicar el próximo decenio a la discusión de la economía? (Cric 1997a: 2).

Bajo estas consideraciones y exhortaciones promovidas a nivel regional, desde la perspectiva económico/cultural el tema gana centralidad y postula el horizonte que guía el pensamiento y desarrollo de una experiencia de economía tradicional, que al expresarse bajo la denominación de ‘economía propia’ y reivindicar la diferencia, más que postular una suerte de asepsia económico/productiva, es consustancial a la movilización política y constituye un puente fecundo con la economía hegemónica (neo)liberal, pues los territorios indígenas no son un todo homogéneo y plenamente autónomo, sino que tienen relaciones con múltiples manifestaciones de la sociedad nacional.

Los mandatos económicos de los Congresos Regionales Indígenas del Cric

Los congresos regionales constituyen los espacios políticos de mayor importancia en la estructura y dinámica del Consejo Regional Indígena-Cric, y como tal, representan el escenario de más participación y deliberación de las distintas comunidades adscritas a esta organización. La historia del Cric registra, a partir de 1971 hasta la actualidad, el desarrollo de trece congresos, éstos como testimonio del conjunto de experiencias, debates, problemas, definiciones, saberes, historias, tensiones, sueños y esperanzas, con los cuales se ha tejido la memoria y el patrimonio organizacional.

Son producto de las determinaciones o mandatos de los congresos, la configuración del ‘programa de producción’, posteriormente denominado programa económico y ambiental, desde donde se ha tejido el horizonte de la ‘economía propia’, realizado a partir de valorar aspectos como la reciprocidad, la solidaridad, la relación armónica con la naturaleza, la autonomía/soberanía alimentaria, el uso cultural del territorio y el ejercicio de la autoridad económico/ambiental.

Es importante entonces indicar cómo el Programa económico/ambiental es producto de mandatos proclamados en los Congresos, los que permiten dar forma y contenido al mismo. En tal sentido, la iniciación del proceso de recuperación, ampliación y saneamiento de los territorios indígenas, viene a ser el principal antecedente al cual se le suman luego mandatos específicos como respuesta al descentramiento del tema económico en la organización y a la necesidad de poner el acento en las prácticas productivas ancestrales y las interrelaciones con el ‘afuera’ económico. Los mandatos centrales en torno al tema económico son los siguientes:

[...] se puede afirmar que este proyecto nació con el Sexto congreso del Cric con la aprobación del punto 8 de la plataforma de lucha, denominado ‘fortalecimiento de las organizaciones económicas comunitarias’, ya que desde sus inicios la organización se había comprometido a fortalecer el trabajo comunitario sobre las tierras recuperadas, de acuerdo con los usos y costumbres de las comunidades indígenas, fomentando así la apropiación del territorio recuperado. En el Octavo Congreso Regional realizado en Toez en 1988, se incluye el punto 9 de la Plataforma de Lucha, ‘Defensa, manejo, protección y recuperación de los recursos naturales en las comunidades indígenas’, las comunidades aclararon aún más su compromiso con la defensa de la madre tierra, y se dejó claro ante las instituciones que no puede haber desarrollo económico sin un manejo productivo en equilibrio con la naturaleza. Por su parte el Noveno Congreso Regional, en Corinto (1993), expresó que los aportes hechos hasta la fecha por el Programa de Producción CRIC habían sido más en términos de estrategia política que en la económica, y propuso un Plan de acción que tuviera como criterio fundamental la autonomía alimentaria de las comunidades aconsejando retomar las diferencias zonales, desde las experiencias de los proyectos y programas (Cric 1997b: 8 - 9).

Otros mandatos surgen del IX Congreso en el cual se estipula el “fortalecimiento de la autonomía territorial, política, económica/cultural y de los distintos programas y

proyectos del Cric y se enfatiza en el proyecto económico, estimulando la producción en tierras recuperadas” [...] Se proyecta también la “promoción de la capacitación e investigación en los proyectos económicos, políticos y culturales como una necesidad” (Cric 2009: 50, 51). De otra parte, el X Congreso realiza aportes de corte conceptual al definir el proyecto económico fundamentado en,

[...] formas y procesos de trabajo comunitario que posibiliten condiciones para establecer redes de servicios y capacitación acordes con las exigencias de la actualidad en una dimensión de economía solidaria, al tiempo que define el estímulo y apoyo a empresas colectivas para el desarrollo económico tales como mármol en Tacueyó, bioagua en la zona centro, azufre en Puracé, entre otras (Cric 2009: 58, 59).

Estas orientaciones son retomadas en el XII Congreso realizado en el territorio ancestral *Sa'th Tama Kiwe* en Caldoño, en el año 2005. Allí se hace hincapié en la “construcción e implementación de un sistema económico alternativo, que contemple la producción, el procesamiento e intercambio comercial alternativo, mercados populares entre sectores rurales y urbanos a través de organismos como las Juntas de Acción comunal, los sindicatos, las cooperativas, entre otros” (Cric 2009: 81). Se insiste igualmente en la necesidad de que la organización en su conjunto debe continuar fomentando la autonomía alimentaria como un mecanismo de resistencia a través de la producción limpia, el intercambio de productos y semillas (trueque), el fortalecimiento de cultivos tradicionales, chagras, *tules* y recuperación de semillas nativas (Cric 2009: 83). Otros aspectos de singular importancia tienen que ver con declarar los saberes, prácticas y rituales tradicionales de cada pueblo indígena del Cauca como bienes y servicios no objeto de comercialización alguna, lo que señala límites a la expansión de la economía hegemónica, en especial frente a los temas de naturaleza y cultura.

Otras consideraciones y orientaciones emanadas de distintos congresos regionales y de algunas juntas directivas, hacen alusión a múltiples aspectos que en conjunto definen el espíritu del Programa económico/ambiental, y que en este esfuerzo destacan al trabajo comunitario como herramienta de lucha y característica central de las culturas indígenas, al tiempo que preconizan la orientación a la diversificación y el componente ambiental como consustancial en las visiones y prácticas económico/culturales del Cric. En suma, resultan claros los análisis y definiciones registrados en el marco del XIII Congreso (2009), los cuales se movilizaron en torno a los temas de autonomía/soberanía alimentaria y comercialización, señalando la importancia de implementar la temática territorial y económico/ambiental en los currículos educativos, pero, en especial, ratificando el ejercicio de la autoridad

económico/ambiental territorial. Sobre el particular es imprescindible relacionar distintas voces, preocupaciones y perspectivas expresadas en este evento, los cuales constituyen los hilos medulares del tejido económico/ambiental del Cric, el que a su vez integra el patrimonio de sus luchas, así como el potencial de reafirmación cultural y movilización política de la diferencia económico/cultural.

Esencializando y eventualizando la ‘economía propia’ como experiencia histórica singular y forma de instrumentalización política

Para los comuneros y comuneras *nasa* de distintas zonas del Departamento del Cauca, “la economía propia es ante todo una forma de defensa, control y administración de los territorios”, de ahí que como insistentemente lo han expresado, “nosotros creemos que deben ser actividades económicas y productivas para favorecer la soberanía alimentaria, la sostenibilidad de los territorios y de la vida”, “pero seguridad alimentaria no es que la comida está segura en las tiendas ni en los supermercados”. “Entonces, la soberanía alimentaria es el eje transversal del programa económico y ambiental de la organización”. En suma, como lo han comprendido tales comuneros, “aquí lo que hay que montar son formas económicas diferentes y contra la agalla y la ambición”.

También lo económico no es una entidad separada de la cultura, pues “para nosotros economía y revitalización cultural es como la misma cosa”, de ahí que “el espíritu de la economía propia y para la vida está en los planes de vida”. Por eso, siempre “seguiremos preguntándonos por la relación entre economía propia y espiritualidad”. No se trata de una suerte de asimilación a preceptos y prácticas de la economía liberal hegemónica, como tampoco de acoger forzosamente las categorías de consultores y técnicos, pues como se autointerrogan y advierten los indígenas *nasa*, “ahora muchos estamos ‘aprendiendo mil teorías para vivir enredados’, otros ‘hablan y hablan mucho sobre los indígenas y no dicen nada’”.

Sin embargo, en medio de los desafíos de nuestros espacios/tiempos, después de varias conversaciones formales e informales con algunos dirigentes e intelectuales *nasa*, es evidente que existe un énfasis sobre lo ‘propio añorado’ y lo propio como herramienta estratégica del proyecto político indígena. No obstante, al considerar la inevitabilidad de las relaciones y diálogos de las comunidades indígenas con la población mestiza o con los ‘blancos’, en especial en los mercados locales y en ciertas cadenas productivas o agrocadenas, resulta claro desde la perspectiva de la complementariedad y multivariedad que “también en medio de todo lo que hacemos, se trata de una perspectiva económica plural”; afirmación que contribuye a

desvanecer la mirada esencializante externa, aún en medio de las preocupaciones de parte de tales comuneros, quienes al pensar en la operacionalización de iniciativas como la creación del Banco Indígena y la moneda propia, se preguntan acerca de si “¿será que mientras construimos el banco se nos envolata la espiritualidad?”⁶⁵

Esta forma de visionar desde la organización indígena un tipo de proyecto históricamente asociado a denominaciones como economía indígena, economía comunitaria, economía *nasa* y economía tradicional indígena, es lo que políticamente se ha expresado como ‘economía propia’, lo cual da cuenta de una especie de reactualización de esa experiencia histórica singular, esto en el marco de una creciente autonomía. Se trata, desde el Programa económico/ambiental del Cric, de dar una orientación a las actividades económico/productivas, donde lo central es la reivindicación de los derechos de la comunidades sobre el territorio, la economía y el medio ambiente para mejorar las condiciones de vida. En este propósito cabe considerar como se ha expresado recurrentemente en muchos documentos de la organización que,

[...] no se busca ni una integración simple al sistema dominante, ni el establecimiento por ahora de una economía independiente [...] sino de la posibilidad de promover un desarrollo autocentrado a partir de técnicas tradicionales con cuidadosa introducción de algunas variantes modernas, lograr autonomía organizativa y conservación del patrimonio cultural, así como impulsar cultivos de autoconsumo y los dedicados al intercambio zonal, con el objetivo de mejorar la dieta alimenticia de la población (Cric 1987: 3).

Las definiciones de la ‘economía propia’ se asimilan mayoritariamente a la ‘economía tradicional indígena’ o a la tradición económica indígena, las que si bien dan cuenta de procesos de producción, distribución, cambio y consumo, también integran otras variables de carácter espiritual y ancestral, procesos que en medio de un conjunto de reciprocidades y de particularidades socio/culturales han cuestionado los

65 Estas importantes y contundentes afirmaciones, consideraciones e interrogantes, hacen parte del conjunto de intervenciones de líderes y comuneros que por tres días participaron en la Comisión sobre Economía y Ambiente en el marco del XIII Congreso Regional Indígena del Cauca, realizado entre el 26 y el 30 de abril de 2009 en el Territorio de convivencia, diálogo y negociación de la sociedad civil La María, Piendamó, Cauca, Colombia. Tales expresiones en general dan cuenta del espíritu, de las visiones y prácticas que alrededor de la economía movilizan las organizaciones y comunidades indígenas en el propósito de edificar un horizonte económico singular y, con él, apoyar el fortalecimiento de mecanismos productivos y de intercambio inscritos en la solidaridad, la reciprocidad y la defensa/promoción de la Vida, el bienestar y la dignidad de los pueblos.



La 'economía propia' promovida por el Consejo Regional Indígena del Cauca – Cric, hace parte de un tejido socio/cultural ligado a la vida espiritual, material, simbólica y ambiental

Fotos: Oliver Quijano Valencia

esfuerzos estatales, institucionales, de agencias de cooperación, Ong's, movimientos y colectivos de izquierda, entre otros, por extrapolar y adoptar modelos, estilos y propuestas económicos exógenos sin considerar la especificidad y legados de la compleja historia indígena del Cauca.

La 'economía tradicional indígena' no es como usualmente se califica en algunos núcleos académicos o en ciertos segmentos poblacionales vecinos de las comunidades, al ser considerada como 'primitiva', 'atrasada' y 'subdesarrollada', pues simplemente se trata de una apuesta que descansa en la reivindicación de la diferencia y en sus conexidades estratégicas con la economía regional de mercado. En tal sentido, "los indígenas viven inmersos en su economía tradicional pero ella, en cuanto práctica ancestral, no requiere de una racionalización, ni de una comprensión, ni de un estudio especial para dominar sus secretos ni, en fin, para practicarla. Ello es un efecto de su tradicionalidad. Se practica pero no se piensa en ella" (Cric 1997a:12). No obstante, son elementos de la 'economía tradicional indígena' en el Cauca, los siguientes:

[...] en la producción, dichas prácticas ancestrales determinan un 'paisaje específico', en virtud de formas particulares de apropiación del territorio, conocidas como 'uso cultural del territorio' de cada pueblo indígena, generalmente trabajadas con técnicas tradicionales. En la distribución (de lo producido ancestralmente y de la asignación de la fuerza de trabajo), operan mecanismos diferentes al dinero, conocidos como 'reciprocidad' y 'redistribución'. Estos mecanismos están a su vez, íntimamente relacionados con la articulación de grupos en otro paisaje, esta vez social, conocido como las 'redes de reciprocidad', que en los Andes se escalonan a lo largo de los diferentes pisos térmicos en un fenómeno denominado 'complementariedad vertical'. En el consumo, se caracterizan por poseer formas de igualdad, reguladas por una verdadera abstención de la acumulación [...] La riqueza de las economías tradicionales se centra en que son el resultado de una adaptación milenaria a un hábitat determinado, cumpliendo por lo tanto condiciones de sostenibilidad no sólo para el medio ambiente, sino también para una cosmovisión y una organización social específica (Perafán 1999: 3).

Se destacan entonces aspectos como los usos culturales del territorio, las formas de reciprocidad y redistribución; la ritualización de ciertos actos 'económicos', el principio de la no acumulación; las redes de reciprocidad establecidas bajo la premisa del intercambio parental y en diferentes pisos térmicos; asuntos que se conjugan en

las inevitables relaciones interculturales con la ‘sociedad mayor’ de mercado. De esta manera la ‘economía propia’, al dar cuenta de estos legados de la ‘economía tradicional indígena’, constituye un tejido de varios elementos materiales, espirituales y ambientales, que sin postular una especie de asepsia tiene como uno de sus vectores la revitalización cultural y la autonomía. La ‘economía propia’ constituye además un espacio para re-crear la sabiduría ancestral, pues tiene que ver con,

[un] proceso de construcción de un modelo de economía propia, enmarcado en el Plan de Vida que permita fortalecer por un lado la economía tradicional, orientada principalmente hacia a la autonomía alimentaria, recreando desde la cosmovisión los sistemas culturales de siembra, recolección y de intercambio a través de las ancestrales redes de reciprocidad para finalmente, garantizar el consumo interno de alimentos sanos de producción regional, y, por el otro, encarando la economía de mercado bajo la estrategia de consolidar los eslabones que componen la agrocadena productiva (Programa Tierradentro/*Çxhab Wala* 2006b: 7).

La ‘economía propia’ preconizada por el Cric se mueve entonces entre el énfasis de la ‘economía tradicional indígena’ como dispositivo político y la participación en las particulares dinámicas de la economía de mercado en sus variantes locales, esto a través de lo que algunos analistas y dirigentes han llegado a postular como ‘interculturalización económica’, de lo cual se deriva una suerte de ‘intersección de adaptaciones interculturales’ de procesos y productos del mercado.

Redes de reciprocidad y formas de redistribución

Tanto para el Cric como para las comunidades indígenas, un elemento central a la hora de dar cuenta de la ‘economía tradicional indígena’ y su actual expresión como ‘economía propia’, hace alusión a la reciprocidad en tanto valor determinante y característico en el plano socio/cultural y político/económico. En concreto, la reciprocidad se asume cómo,

[un] principio cultural de vida, basado en el acto de ofrecer y recibir entre los miembros que hacen la comunidad y entre estos, la naturaleza y los espíritus. Establece el derecho de dar y recibir de manera equitativa sin dañar o causar mal. Con el fin de obtener poderes como la fuerza, inteligencia, armonía, habilidad, sentido comunitario y en la producción. La reciprocidad se busca en las formas de trabajo comunitario como las mingas, formas de

distribución colectiva de los medios de producción y las ganancias y el acceso igualitario a los recursos y oportunidades. Implica la solidaridad que se expresa en el acompañamiento, el estar juntos en familia, vecindad y en la participación en los trabajos y en los hechos que manifiestan alegría y tristeza. Es también la complementariedad de la vida en relación con los espacios espirituales, político-organizativos, económicos, dentro y fuera de la cultura. Además exige generar conciencia individual y colectiva para desenvolverse con otros sectores sociales (Cric 2008: 64).

La reciprocidad económica en el Cauca indígena está asociada, como en otros contextos andinos, a “la existencia de intercambios recíprocos dentro de la comunidad; la importancia del parentesco en la determinación de estos intercambios y, finalmente, la relación entre complementariedad ecológica, intercambios recíprocos y los aspectos normativos que, en conjunto, determinan el acceso a los (escasos) recursos productivos, así como al prestigio y al poder” (Ferraro 2004: 41). En nuestro caso, específicamente en la comunidad *nasa*, el fenómeno se expresa mediante ‘redes de reciprocidad’, intercambios parentales en diferentes pisos térmicos a manera de ‘complementariedad vertical’, y sin la determinación e influjo de operaciones monetarias.

Las formas y conductas de reciprocidad agencian y movilizan flujos materiales, trabajo, productos y, ante todo, relaciones sociales que contribuyen a consolidar prácticas específicas que sostienen la tradición. Tales conductas son posibilitadas por relaciones de vecindad, parentesco y alianzas matrimoniales y políticas, mediante las cuales se comparten ‘mochiladas’ de productos, jornadas de trabajo en épocas de cosecha, saberes y, en general, solidaridades, cuyo registro es profuso en la histórica lucha del pueblo *nasa*.

De tal suerte, las reciprocidades han estado representadas en el matrimonio, el cambio de mano y los regalos; expresiones que atienden la denominada complementariedad vertical, mediante la cual ciertos comuneros acceden a diferentes productos en una relación solidaria entre parte baja y parte alta, a la vez que comparten su trabajo, en especial, en tiempos de cosecha. Como lo han dejado ver algunos análisis,

[...] estos mecanismos, juntos, movilizan verticalmente, a través de pisos térmicos, los excedentes de las unidades productivas, tanto las mujeres, como el trabajo y los productos de tal manera que un observador occidental se queda aterrado de la notable cantidad de transferencias económicas sin dinero de por medio, sin valoración, sin contrato, sin hurto, sin policía y sin seguro. Un sistema eficiente y no propiamente ‘primitivo’ (Cric 1997a: 15).

En esta misma lógica las redistribuciones han sido representadas por la minga y las fiestas, en especial, las patronales; manifestaciones que en el fondo son determinantes a la hora de controlar la acumulación, evitando la desarmonización social. Con base en algunos esfuerzos de sistematización a modo de ejemplo de estos aspectos por parte del Programa económico/ambiental del Consejo Regional Indígena-Cric, veamos a continuación algunas formas de reciprocidad en las comunidades *nasa*:

Las reciprocidades

El matrimonio, la primera de las reciprocidades. Un padre entrega a una hija. Si la entrega al hijo de su enemigo, lo hace su amigo. Si la deja en una familia de Tálaga, tendrá él y sus hijos acceso al café en la cosecha. Dos familias grandes acudirán siempre a las mingas a las que invite. Tendrá apoyo en la Asamblea General. Si una enfermedad, si una persecución, si una brujería, contará con mucho apoyo, escondite y *thë' walas* para contener la agresión. Quedan, las dos familias extensas, unidas en obligaciones mutuas. El *segmento* se ha ampliado de la familia de sangre a la de los *afines*, otra familia de sangre con la cual se establece una *alianza* tan sagrada, que les he prestado, cual rehén, a mi hija. Por ella deberán responderme. No la podrán acusar en Tálaga sin avisarme. Y el miembro del cabildo del segmento de mi consuegro deberá poner enojo suficiente en su defensa a costa de, en caso contrario, generar mi ira. El cambio de mano, la segunda de las reciprocidades. Puede que no hayamos intercambiado una hija, pero el trabajo mancomunado une en el esfuerzo, el sudor, la risa, el frío, las privaciones, las obras juntos. Con quien cambio la mano cuento en la Asamblea General y hasta puede ayudarme a conseguir esposa. El regalo, la tercera de las reciprocidades. Cuando cosecho mi maíz calentano reservo unas mochiladas para las visitas quebrada arriba. Sé que los de Pátalo están casi en hambruna. Visito a un *thë' wala*, un verdadero *thé éu*, viejito. ¿Cómo me agradece el regalo? Algún día me advertirá de una contaminación, de que mi seña no anda bien o me ayudará a encontrar un animal perdido. El día de mi minga, cuando cambie con mi joven esposa la casa de mis padres por la mía propia, lo sentaré al lado del tronco de la chicha, no lo dejaré que se ensucie embarrando las paredes de bahareque y los otros partícipes sabrán cuanto respeto y cuanto me aprecian los *ish'*, a pesar de mi juventud (Cric 1997a: 13-15).

Son visibles en estos procesos las 'redes de reciprocidad' establecidos por la vía de relaciones o vínculos parentales — caso consanguinidad y alianzas matrimoniales —,

y de nexos por alianzas definidas a través de distintos ‘tratos’ —caso vecindad, tratos interétnicos, grupos de trabajo, tratos personales—, con lo cual establecen uniones bajo obligaciones mutuas, las que derivan en accesos, participación, apoyos, trabajos mancomunados, ‘mochiladas para las visitas quebrada arriba’, fiestas compartidas en pro del prestigio y el orgullo, obras conjuntas, apoyos políticos y, en suma, solidaridades que generan solidaridades. Por ello,

[...] el eje de reciprocidad ha estado alrededor especialmente de tres elementos: el trabajo, la comida preparada, los productos de cosecha. En las mingas, los participantes son reconocidos con grandes porciones de carne y comida. En los trabajos en compañía, el aporte de los involucrados debe ser proporcional o equivalente entre sí. En el préstamo de trabajo, semillas o animales, la contraprestación aún debe ser tan efectiva como lo primero. En los tiempos de cosecha las familias deben obsequiar productos a los otros que los acompañan en la minga (Gómez y Ruíz 1997: 63).

De manera similar, las visiones y prácticas del Programa dan cuenta del tratamiento dado a las redistribuciones, distinguiéndose lo siguiente:

La minga, la primera de las redistribuciones, de carácter privado. Con toda esa ayuda, trabajaré duro, para tener cerdo, para hacer chicha, de tal manera que invitaré con frecuencia, hasta a mis vecinos, a mingas. Así demostraré que soy un verdadero *nasa*, que lo que poseo es para todos, la vida es una fiesta! No crearé envidias y no pasará demasiado tiempo para que sea tenido en cuenta en el cabildo, aunque sea de alguacil. Mi padre, mis tíos, mi suegro, se sentirán orgullosos de mí. La fiesta patronal, la segunda de las redistribuciones (y última, a este nivel ‘pequeño’) de carácter local, porque los *paez* no poseemos las ‘colectaciones’ de los *mama kogi*, que son como más democráticas; pero, igual, los *kogi* obedecen a sus sacerdotes en una sempiterna búsqueda de los equilibrios del espíritu y de la naturaleza. Los *paez* somos libres. Perseguimos algo similar la armonía, pero por otros medios. La armonía la entendemos como los *wayúu* entienden su ‘estar bien’ y los *guambianos* su *lata-lata*, compartir. Y nada para estar mal como la envidia. Para quien envidia y para el envidiado. Altera las señas. Le abre uno su tercer espíritu para que entre el *ptanz*, el frío de la muerte. Un vecino con bus escalera! ¿Será que tiene amapola en el páramo? Y no lo hemos visto invitar a *chirrincho*. Seguro que ni aplacó al *k’lum* del bosque con sacrificio. Ojalá no se haya acercado

a la laguna del *trueno*. Ya con la furia del *k'lum* es suficiente!. ¿Nos afectarán esos poderes a los vecinos? Habrá que ver cómo se porta el hombre con los encargos para Belalcázar. Deberá ser servicial porque con ese aparato, es candidato seguro a ser fiestero este año y donde no comparta la *chiva*, vamos a pedirle tanta chicha y comida que será un milagro que no tenga que vender el bus escalera para pagar la fiesta. Volverá el hombre a nuestros corazones, siempre recordaremos ese día. Como si lo de la chiva lo hubiese hecho a propósito para darnos esa satisfacción. Tal vez yo un día, de viejo, cansado de hacer mingas, también compre una chiva para que no duden en elegirme de fiestero ese año, rozaré así la envidia por un rato, para encontrar caras complacientes y respetuosas en la fiesta y sentir que todos me reconocen como *nasa* y me respetan como *ishi*. Aunque me quede en la ruina, la vida es una fiesta! Los *guambianos* ya no poseen el mecanismo de los patronos de las fiestas en donde es la comunidad (esta sí local, a nivel de parcialidad) la que señala al *acumulador* para que lo elijan en ese ‘cargo’ de *fiestero*; pero gastan sus ahorros con ocasión de nacimiento, matrimonio y sepelio, lo cual, para efectos del cubrimiento, posee más un carácter parental/político que uno comunal. El abandono del mecanismo del *fiestero* coincide con el inicio de un proceso de estratificación de la sociedad guambiana. Lo que, de probarse, demostraría el poder del mecanismo (Cric 1997a:15).

Tales manifestaciones evidencian formas de trabajo, apropiación y re-distribución tanto en unidades productivas familiares como en actividades comunales. En el primer caso—familiares— son visibles las contribuciones desde la filiación parental, donde el matrimonio amplía el círculo y, por tanto, favorece la disposición de mano de obra, lo que es acompañado por aportes de trabajo a través del ‘cambio de mano’ y por los ‘presentes’ o regalos proporcionados en las visitas en tiempos de ausencia de cosechas o de agotamiento de las reservas alimentarias. En el segundo caso —actividades comunales— es central la tradicional práctica de la ‘minga’ consistente en,

[la] prestación de servicios por parte de un número plural de individuos para actividades especiales como la construcción de una casa o el desmonte de árboles grandes para construir una chacra. En estos casos la fuerza de trabajo requerida es grande [...] El sistema aquí utilizado es que quien cita al ‘convite’ o ‘minga’ provee la bebida alcohólica y la carne a sus invitados. En una sociedad de estas, la carne y el alcohol implican la fiesta y la minga es el trabajo-fiesta (Perafán 1987: 24).

Asimismo durante las actividades comunales la re-distribución se muestra en la fiesta, en tanto escenario de ‘repartimientos’ que promueven el consumo en torno a la configuración del placer y la celebración colectiva. Para el caso de algunas fiestas patronales locales, el hecho de que la comunidad señale al ‘acumulador’, define al ‘fiestero’; es decir, quién paga la fiesta, convirtiéndose en un eslabón más del ciclo económico y, a la vez, en una estrategia para el tejido de una amplia red de contraprestaciones, siempre en virtud del equilibrio económico/cultural.

La ‘economía propia’ y el imperativo de la abstención de la acumulación

La abstención de la acumulación se constituyen en un principio que integra el paisaje cultural sin mayores racionalizaciones, y, por tanto, las prácticas socio/económicas de las comunidades *nasa* en el Cauca indígena. Más que una norma explícita del contexto de la economía tradicional, este principio se inscribe y observa en la historia y en la cotidianidad del complejo cultural, donde una red contraprestacional y regulativa, al lado de formas de control/cuidado, configuran procesos de ‘igualación’ interponiendo al intercambio y la concurrencia (neo)liberal, la reciprocidad y la re-distribución.

Evidentemente, se trata de favorecer con esta práctica implícita, los procesos de armonización y equilibrio de las relaciones entre comuneros y entre éstos y la naturaleza o de los ecosistemas y del tejido socio/cultural *nasa*. Así, la existencia de algunas relaciones asimétricas derivadas de ciertos contactos y relaciones económicas (negocios, ventas, compras, permutas, salarios, etc), son enfrentados al interior de las comunidades a través de actividades en las que los comuneros re-distribuyen directa e indirectamente lo acumulado, esto en virtud del ejercicio del principio de ‘abstención a la acumulación’ y en contribución a la armonía comunal. De esta manera se regula la concentración de bienes y dinero, evitando la polarización y las brechas ya tradicionales de un capitalismo exacerbado y dedicado a concentrar la riqueza en pocos y a clasificar los sujetos de acuerdo con su riqueza material.

Bajo estas consideraciones,

[...] se espera como consecuencia que cada sujeto respete la prohibición general de la acumulación personal. Se crea entonces un conjunto de conceptos válidos culturalmente referidos a ‘solidaridad’, ‘compañerismo’, ‘comunidad’, que hacen una clara distinción entre ‘nosotros’ y ‘los otros’. Una persona que actúe de manera que viole las reglas de la comunidad en el aspecto económico y que empiece a actuar al interior de la comunidad

con patrones de comportamiento propios de los no comuneros, es motivo de aparición de envidias y generación de conflictos al interior de la comunidad. Entre los paeces se habla de ‘indios blanqueados’ (Perafán 1987: 18).

Este ‘blanqueamiento’ señala a los comuneros que al adoptar conductas proclives a la acumulación o al establecer relaciones extrañas con personas de poder económico de ‘afuera’, pueden estar concretando el ejercicio de capitalización de la economía y la vida indígena, constituyendo amenazas al tejido y a la armonía socio/cultural local.

Dos aspectos que representan evidencias acerca de la abstención de la acumulación tienen que ver, de una parte, con la presencia de un ‘paisaje específico’ resultante de las formas de apropiación del territorio y de asignación de la tierra por familias. Muestras fotográficas dan cuenta de áreas de ocupación de los pueblos indígenas, cuyas características tienen que ver con cierta homogeneización o uniformidad en su área; situación congruente con la política de combate a los terratenientes del ‘afuera’ y del ‘adentro’, impidiendo la capitalización de la economía.⁶⁶ De esta forma, en términos de la construcción de una comunidad ideal, se preconiza la necesidad del predominio de la simetría en toda relación económica, de tal forma que se impida el ejercicio de lógicas de acumulación y de mercado o bien de la concentración de la riqueza en pocos comuneros. En tal horizonte es la tierra el epicentro material y simbólico o elemento medular, lo que, acompañado de relaciones simétricas y formas de re-distribución, aún en medio de la extensión y penetración del mercado, moviliza visiones y prácticas económico/culturales particulares. De otra parte, en este esfuerzo por controlar la acumulación, resulta central la fiesta como espacio de sociabilidad, divertimento y re-distribución.

Así es como se entiende el hecho de que “no siendo la acumulación un móvil social ni individual, el retorno al equilibrio se logra en la fiesta con la cual la carga onerosa corresponde a aquel que más beneficios obtuvo durante el año. Se trata de un proceso de redistribución cuya ritualización esconde el significado económico de la práctica, a la vez que lo sanciona (Perafán 1987: 11). En consecuencia,

[...] las fiestas las realiza la familia que tiene mayores posibilidades económicas. Este es un momento de compartir la desequilibrada

66 Esta situación de combate a la capitalización es visible en territorios indígenas. No obstante, algunos comuneros han adquirido individualmente terrenos en zona de clima caliente y por fuera del resguardo al cual están adscritos. Esta misma situación se aprecia entre ciertos dirigentes establecidos en centros poblados y ciudades en los cuales tienen propiedad por necesidades de su oficio o como resultado de estrategias interculturales de acceso al mercado.

acumulación. Para poder llevar a cabo el evento el médico tradicional hace un ritual con flores, el pico del colibrí para que a todos los invitados los invada la alegría y la suerte y no vaya haber problemas por el efecto del consumo de la chicha de maíz o de caña (Vitonás 2009a: 16).

Sin duda, como ya ha sido usual en muchas evaluaciones institucionales y en la opinión de pobladores de las cabeceras municipales con significativa presencia indígena, estas prácticas y visiones son concebidas como óbices al desarrollo local y regional, justamente por la falta de comprensión de su especificidad como de su sustrato socio/cultural. No obstante, como se reconoce al interior de las comunidades, y paulatinamente se considera en algunos documentos oficiales de política local, pero ante todo en posturas de muchos comuneros,

[...] los indígenas hemos de sostener y recrear nuestras prácticas por tener nuestra forma de ver el mundo, por no aspirar al beneficio privado sino comunitario, y por intentar sobrevivir con nuestras propias formas de organización. Toda esta situación se ha mantenido superando muchos obstáculos; nos han llamado perezosos, retrasados, idólatras, brujos, pero nos damos cuenta que hoy, los más desarrollados son los que más daño le han causado al mundo, los que más han empobrecido a su mismo pueblo abusando del planeta como si únicamente lo necesitaran para un día (Alcaldía Municipal Toribío 1997: 16).

Como se ha demostrado de alguna manera, la ‘economía propia’ prohijada y promovida por el Consejo Regional Indígena del Cauca – Cric, no es una expresión que funciona autónomamente, sino que hace parte de un plexo socio/cultural complejo; es decir, ligada a la vida religiosa, ritual, material, simbólica y ambiental. Empero, sin ser enteramente sociedades de reciprocidad, también apropian e importan elementos del mercado occidental en el cual tejen relaciones entre lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’ de manera estratégica, pero, ante todo, ponen por delante lo ‘propio’ como forma de instrumentalización política, identitaria y factor de interpelación.

El Tejido Económico/Ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca Acin – *Çxhab Wala Kiwe* –

El *I'skwešx* (espíritu visionario) les había enseñado la manera de coger a la hija de agua para que les transmitiera sus conocimientos. Luego la niña les enseñó a elaborar muchos tejidos: jigras de cabuya, cuetanderas, chumbes, anacos, etc. La cacica (la niña nacida del agua) se llamaba *kiwe Wasakwe* (mujer de la tierra); este era su

nombre, pero por apodo le decían *Sxapiks*, que refiere a los bejucos de la selva, el material con el cual ella tejía. Ella era muy esquiva y para no dejarse coger de los humanos (hermanos) en el agua, se convertía en araña: *Sxapiks U'ykwe* (mujer araña, mujer traviesa, cacica sabia), que es la figura real y más significativa para las mujeres indígenas y era la que la gente quería ver, es el espíritu de ella, la duenda, que en los chumbes se refleja como una mujercita con sombrero. Por eso una de las figuras del chumbe es la araña que se asocia con el tejer de la telaraña y simbólicamente con la espiral. Así que la mujer araña que empieza a tejer la espiral, es el origen de la vida y de los conocimientos femeninos *nasa* y de los otros pueblos.

El origen de los tejidos - Narración *nasa*

Sobre la Acin. Tejiendo la memoria, la historia, el pensamiento y la vida nasa en sus singularidades socio/culturales y sus relaciones interculturales

La Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca-Acin *Cxhab Wala Kiwe* (Territorio del Gran Pueblo) tiene como antecedente tutelar el legado del padre Álvaro Ulcué Chocué⁶⁷ en torno a la necesidad de fortalecer el tejido comunitario, la participación y la concientización de los *nasa* para enfrentar los procesos de liberación y defensa del territorio y la cultura. En este sentido, la Asociación se caracteriza por la movilización del legado del padre, para quien además de ser importante el trabajo impulsado por el Cric, en torno a la política de recuperación de tierras por las vías de hecho —tierra para la gente—, es imprescindible el trabajo y ahondamiento alrededor del propósito “gente para la tierra”, proceso cuyas bases y acciones tienen relación con la conciencia del ser *nasa*, la participación comunitaria y el desarrollo integral desde la cosmovisión —valores e identidad—, pero ante todo de su práctica, es decir, de la cosmoacción.⁶⁸

Asimismo, y en el marco de estos propósitos, se registra el surgimiento en 1980 del proyecto *nasa*, en tanto manifestación en favor de los procesos organizativos,

67 Dirigente, profesor y primer sacerdote católico indígena *nasa*, quien acompañó los procesos organizativos y de recuperación de la memoria, el pensamiento y la tierra de las comunidades indígenas en el Cauca. El padre Álvaro Ulcué Ch. fue asesinado en el año de 1984, en medio de grandes tensiones y confrontaciones entre los indígenas, el gobierno colombiano y el sector terrateniente del Cauca.

68 La cosmoacción en palabras de Ezequiel Vitonás Tálaga (2009b: 556), “tiene que ver con la praxis, según nuestra manera de ver el mundo y cómo establecemos reglas para relacionarnos en lo espiritual y en lo material en todas nuestras actividades cuantitativas y cualitativas, teniendo en cuenta que la función primordial es vivir en armonía entre los seres humanos y la madre tierra”

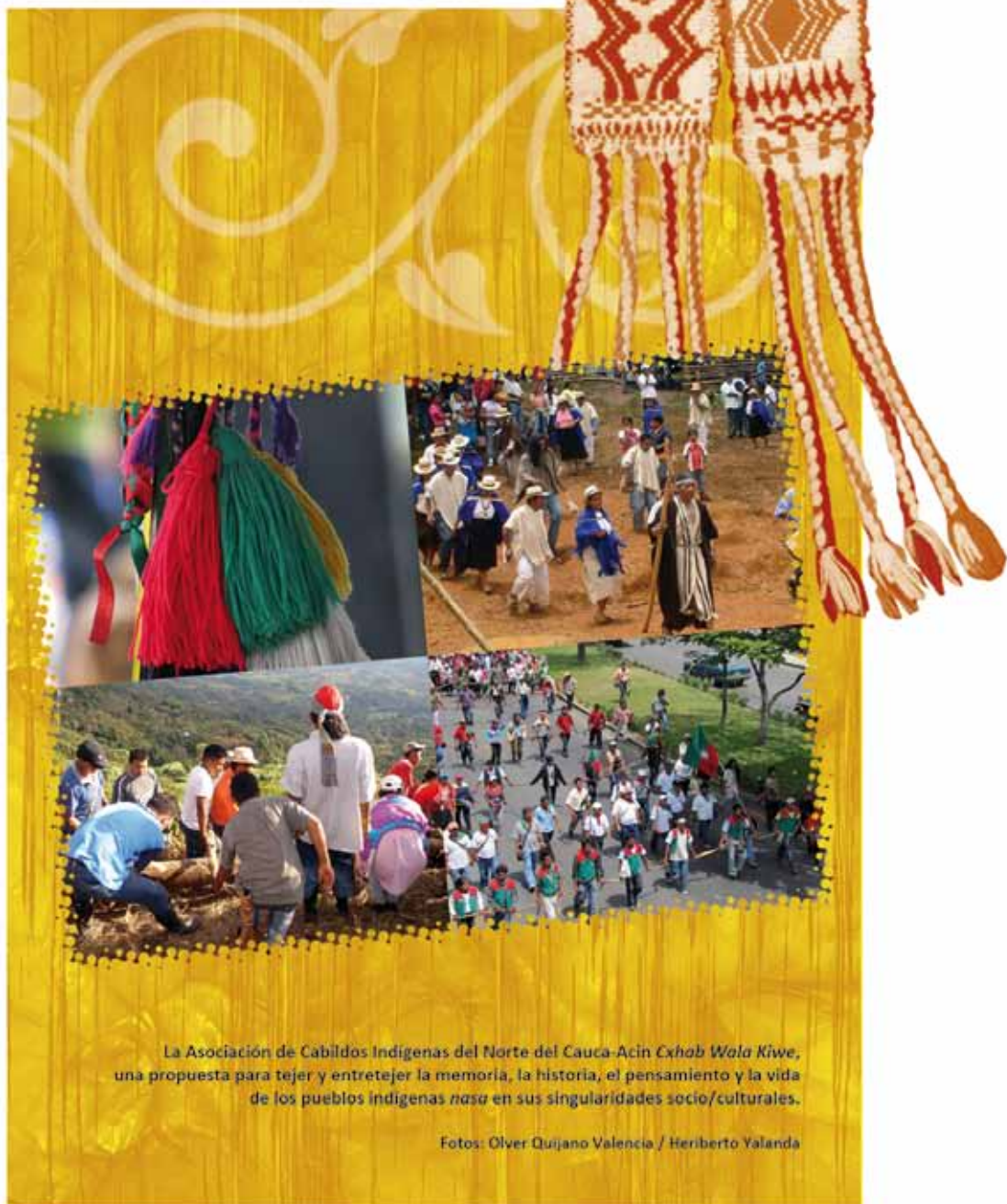
en particular, de los resguardos de Toribío, Tacueyó y San Francisco, municipio de Toribío; iniciativa que al promover el desarrollo integral con programas y proyectos en favor de la vida y el respeto de la Madre Tierra, sirvió como referente para la formulación y realización de seis proyectos comunitarios como son: el Proyecto Global del Resguardo de Jámbalo (1987); el Proyecto Unidad Páez en el municipio de Miranda (1990); El Proyecto Integral del Resguardo de Huellas Caloto (1990), el Proyecto *Chacha Wala* (el gran proyecto) en el municipio de Corinto (1991), el proyecto *Yu' Luch* (el hijo del agua) (1991) en los cabildos de Munchique Los Tigres, Canoas, el Cabildo Urbano en el municipio de Santander de Quilichao (1991), y el proyecto *Sa't Fixñe Kiwe* (territorio escrito por el Cacique), con influencia en los cabildos de La Concepción, Las Delicias, Guadualito, Cabildo de Pueblo Nuevo Ceral y el Cabildo Cerro Tijeras (2002).

En medio de esta particular dinámica realizada en el norte del departamento del Cauca, y como parte del mandato por la descentralización del Consejo Regional Indígena-Cric, nace en el año de 1994 la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca – Acin, como estructura zonal constituida por los cabildos indígenas de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Las Delicias, Huellas, Miranda, Jambaló, Munchique Los Tigres, Corinto, Concepción, Canoas, Guadualito, Cerro Tijeras, Pueblo Nuevo Ceral, Alto Naya y el Cabildo urbano de Santander de Quilichao. En suma, la Acin agrupa a 14 resguardos y a 16 cabildos indígenas de los municipios de Toribío, Caloto, Miranda, Corinto, Jambaló, Santander de Quilichao y Suárez.⁶⁹

La Acin es reconocida por el Ministerio del Interior mediante Resolución 052 del 2 de octubre de 1994, y tal como se expresa en documentos de la organización,

[...] representa al movimiento indígena más reconocido en el país por defender su plan de vida, entendido no como un documento escrito sino como el sueño colectivo y el camino diario para hacerlo realidad, teniendo como referente sus principios de vida, espiritualidad, reciprocidad, integralidad y uso respetuoso de la tierra, además de los principios organizativos que han acompañado a las comunidades en todas sus luchas: UNIDAD - TERRITORIO - CULTURA - AUTONOMÍA.

69 El Noveno Congreso del Consejo Regional Indígena- Cric en virtud del propósito de fortalecer la descentralización, la autonomía territorial y sus distintos programas y proyectos, establece la necesidad de “crear estructuras que siendo fieles a la tradición respondan a las exigencias organizativas actuales y al proceso de desarrollo integral de las comunidades. Igualmente que fortalezcan la participación y la democracia, promueva la descentralización y asegure el intercambio entre las distintas experiencias” (Cric 2009: 52).



La Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-Acin *Cxhab Wala Kiwe*, una propuesta para tejer y entretejer la memoria, la historia, el pensamiento y la vida de los pueblos indígenas *nasa* en sus singularidades socio/culturales.

Fotos: Olver Quijano Valencia / Heriberto Yalanda

Al mismo tiempo, el Plan de Vida busca consolidar la construcción de nuestro proceso ancestral en plena libertad y autonomía a través de la participación efectiva de la comunidad (Acin 2009:1).

Al integrar la población indígena mayoritariamente de la comunidad *nasa*, la Acin moviliza y alimenta la notable tradición de lucha por la defensa territorial, la identidad socio/cultural, la cosmovisión/cosmoacción *nasa*, la justicia, educación y lo económico/ambiental, el poder local, entre otros aspectos, siempre en el marco de proyectos autonómicos y de perspectivas comunitarias. La Acin ha sido reconocida por sus acciones en torno a la lucha pacífica contra el conflicto armado colombiano; la resistencia a políticas y prácticas de exterminio y destierro por distintos actores; la movilización por la defensa de los derechos de pueblos indígenas; las distinguidas estrategias de comunicación; las dinámicas de los gobiernos locales y, en suma, por la formulación/desarrollo del plan de vida zonal y los planes de vida locales. Asimismo, se destaca su contribución a las dinámicas de la organización regional Cric y las mingas de pensamiento en torno a la resistencia y la autonomía; aspectos decisivos en la movilización de la ‘minga de resistencia social y comunitaria’.

La Acin acciona bajo una consejería conformada por 7 líderes, en representación de cada uno de los proyectos existentes en la zona, esto en cumplimiento de funciones de orientación político/organizativa a través de actividades de coordinación con los cabildos, los proyectos comunitarios, los programas y proyectos zonales, y los tejidos de Vida; lógicamente como parte de las dinámicas del movimiento indígena en el contexto regional y nacional a través del consejo Regional indígena del Cauca –Cric y de la Organización Nacional Indígena de Colombia- Onic, respectivamente.

Bajo la premisa de ‘tejer en libertad la vida’, la Acin ha definido como parte de su estructura administrativo/operativa a los Tejidos de Vida —económico/ambiental, pueblo y cultura, justicia y armonía, defensa de la vida, así como el de comunicaciones y relaciones externas para la verdad y la vida—; horizontes desde donde no sólo se operativizan y desarrollan los programas y proyectos, sino que ante todo se teje y entreteje la memoria, la historia, el pensamiento y la vida de los pueblos indígenas con sus singularidades socio/culturales.

Los tejidos de vida y lo económico/ambiental

Tejer es impregnar, gravar una idea, un pensamiento sobre algo [...] Cuando se teje se hace memoria, se desarrolla pensamiento, saber, conocimiento y se arma un cuerpo. Por eso cuando se teje una mochila, se hace memoria del origen de la

vida [...] Tejer es enrollar el pensamiento, por eso se parte de un punto y se enrolla el tejido en espiral. Para revisar nuestro pensamiento debo desenrollar el tejido o abrigo como el caso del chumbe para ver y conocer el pensamiento y la huella de los mayores [...] El tejer nos permite observar el territorio en diferentes direcciones y de esta manera hago aprehensión y formo un saber y conocimiento. De esta manera enriquezco mi pensamiento, mi conocimiento, de igual manera hago este ejercicio cuando combino diversidad de colores.

Yule y Vitonás (2004: 170, 172).

Los planteos de Marcos Yule y Carmén Vitonás nos muestran la cosmovisión y simbología *nasa* expresadas en los tejidos, en tanto expresiones que dan cuenta de cómo en la cotidianidad se hila la memoria ancestral e histórica de una de las más importantes comunidades indígenas colombianas. Ciertamente,

[...] a partir del momento en que los *nasa* nacen como hijos de la estrella y el agua, se desarrolla su historia como pueblo. Las mujeres y la cosmovisión retratan esta historia en los chumbes, jigras, cuetanderas, capisayos, ruanas, etc, a través de distintos símbolos [...] Tejer es retratar la vida entre el hombre y la mujer, dar vida a la tierra, a los demás seres, es balancear la salud. Las mujeres son tejedoras de vida (Asociación de Cabildos de Tierradentro 2005: 9, 21).

Los tejidos *nasa* con sus formas, texturas, símbolos y colores representan un legado que ha sido tomado por la Asociación como referente a la hora de configurar y nominar su estructura administrativo/operativa. De esta manera y tal como ha sido expresado por la Acin, para seguir resistiendo ante la agresión económica, política y cultural, y fortalecer la solidaridad y reciprocidad entre pueblos y procesos sociales, se han establecido cinco tejidos a modo de columna vertebral de la nueva estructura organizacional, a saber:

- 1).- Tejido Pueblo y Cultura que promueve la identidad y el bienestar en armonía con la madre tierra e incluye los Programas de Salud, Educación, Mujer y Familia y jóvenes.
- 2).- Tejido de Justicia y Armonía que adelanta iniciativas de capacitación, coordinación y ejercicio del derecho orientado a partir de la ley de origen hacia el derecho propio en coexistencia con el marco constitucional y jurídico del país (abarca las instancias de: Equipo Jurídico Zonal, *nasa* *Üus yutxpenxi*, Tribunal Internacional

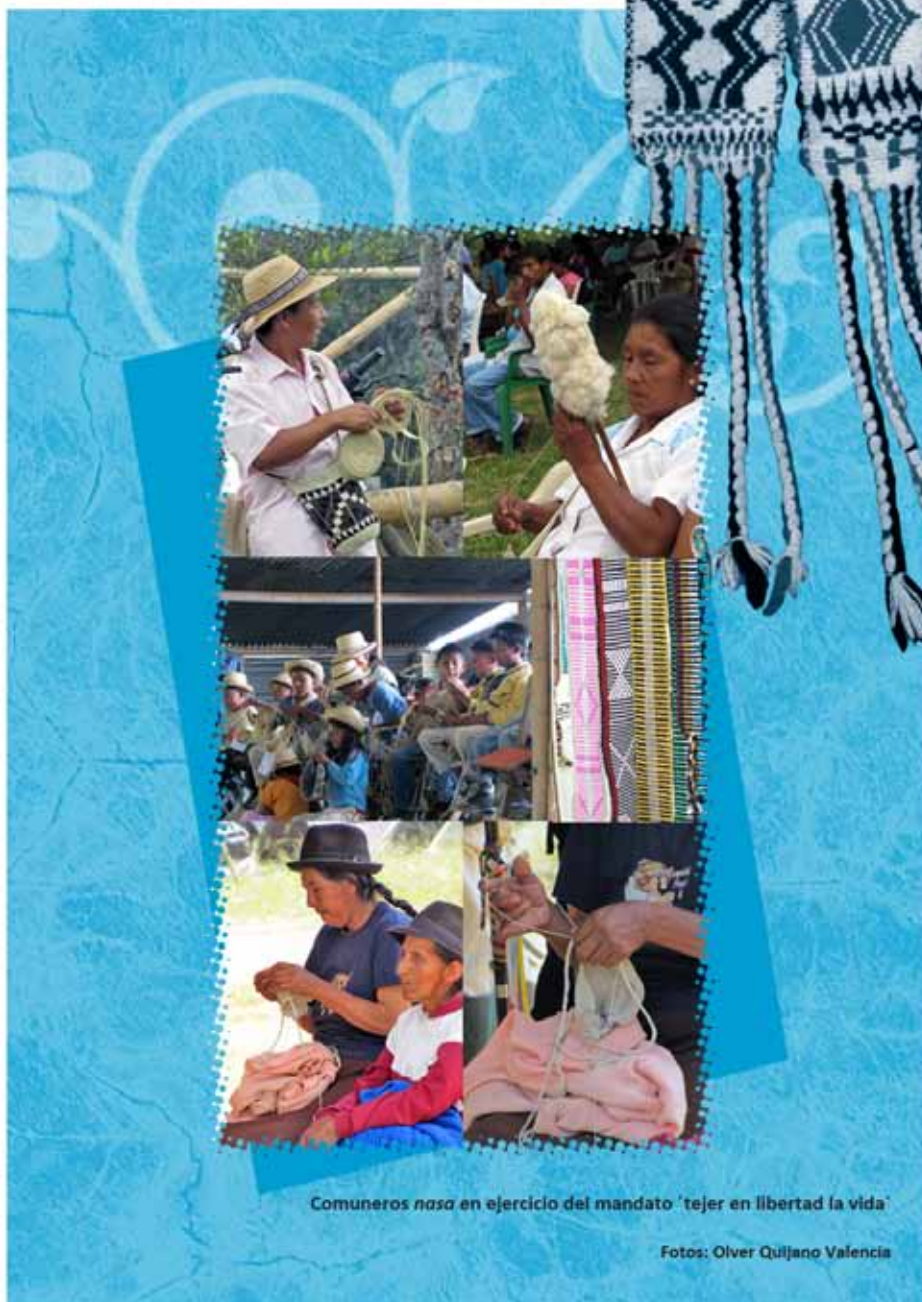
de Opinión, Escuela de formación de Derecho Propio y Comisión Político Organizativa).

- 3).- Tejido Defensa de la Vida que implementa estrategias y mecanismos para la defensa de la vida y de los Derechos humanos donde se incluye la Guardia Indígena;
- 4).- Tejido de Comunicación y Relaciones Externas para la verdad y la vida que incorpora y articula las estrategias comunicativas tradicionales y de medios masivos para informar, reflexionar, decidir y actuar, además de promover la iniciativa diplomática de la ACIN con el propósito de defender la vida de las personas, la pervivencia del territorio y del proceso.
- 5).- Tejido Económico/Ambiental que desarrolla formas productivas, de conservación, de intercambio (trueque) y de economía del Pueblo *nasa* en equilibrio y armonía con la madre tierra (Acin 2009: 2).

Los tejidos son metáforas y horizontes de pensamiento/acción que dan cuenta de procesos de revitalización cultural, allí donde un conjunto de tejedores y tejedoras, al compartir la palabra y el camino, fortalecen la visión *nasa* y sus prácticas existenciales en consonancia con la Ley de Origen y los principios de respeto por la naturaleza y contribución a la armonía y el equilibrio. Así que la apropiación del mundo natural, espiritual y de la gente se posibilita a través de “los hilos —mecanismos y estrategias—; los nudos —personas y organizaciones de la comunidad—, y los huecos —capacidad de aprender en el trabajo y de actuar colectiva y apropiadamente—” (Almendra 2008: 4, 5); elementos claves en el ejercicio del pensamiento, la palabra y la dignidad de cara a la defensa del Plan de Vida, el territorio y su gente, realizados a través de actividades inscritas en la Minga en Resistencia y en el propósito por consolidar un ‘país de los pueblos sin dueños’.

El Tejido Económico/Ambiental de la Acin

Para la comunidad *nasa* no existe lingüísticamente una forma para expresar o contener la economía, tal como se conoce en la tradición liberal occidental. Empero el uso del vocablo hace parte de una estrategia de interfecundidad política, aunque su caracterización guarde cierta distancia con el credo y las prácticas capitalocéntricas del ‘afuera económico’. Para estas comunidades y, por tanto, para la Acin como



Comuneros *nasa* en ejercicio del mandato 'tejer en libertad la vida'

Fotos: Olver Quijano Valencia

organización zonal, no hay una actividad particular llamada economía, ya distanciada o separada de la naturaleza y de la vida espiritual; contrariamente las actividades productivas se desarrollan en estrecha relación con la naturaleza y, por tanto, aportan a la construcción de la armonía de los ecosistemas. De ahí que el tejido del cual nos ocupamos no separa lo económico de lo ambiental y, por tanto, no asume a la naturaleza como ‘reservorio de riqueza’ sino como fuente de la vida humana, natural y espiritual. En esta relación se busca que,

[...] el equilibrio ambiental se mantenga como indicador del desarrollo económico integral. El referente ambiental como una parte de la cosmoacción se conecta con la salud de los humanos y la naturaleza. De esta manera lo económico no se puede separar de lo ambiental, pues sin lo ambiental no hay salud y si se agota la salud de la madre tierra, no hay vida; esta práctica la encontramos en la manera de ver y pensar el mundo (Vitonás 2009a: 14).

Para la Acin lo económico/ambiental se construye tejiendo y entretejiendo ideas, pensamientos, saberes y prácticas que, en medio del fortalecimiento socio/cultural y de ambientes de necesarias relaciones interculturales, defienden la configuración, desenvolvimiento y proyección de la economía indígena comunitaria, la economía *nasa* o una economía comunitaria del territorio. Tal visión se soporta mediante los mandatos de congresos regionales y de mingas de pensamiento y, en tanto parte del proceso de liberación de la Madre Tierra, no se expresa en términos de ‘pureza’ económica y cultural, pues si bien constituye un horizonte inscrito en la observación de la diferencia socio/cultural —la cosmología indígena *nasa*— y se mueve en el marco de los esfuerzos por consolidar procesos autonómicos y alternativas en este campo, sus características no desconocen las relaciones y el derivado contacto/diálogo que históricamente los *nasa* han establecido en el contexto de una zona y de una región atravesada por la interculturalidad.

En suma, la Acin, a través del Tejido Económico/Ambiental,

[...] impulsa la autonomía alimentaria natural, los proyectos asociativos, los proyectos comunitarios, los proyectos mixtos y la organización del comercio en el marco de proyectar la economía indígena en algún espacio de la economía comunitaria diversificada y respetuosa de la madre tierra, según cosmovisión o sea sin deterioro ambiental. Además se busca la definición territorial para familias que aun no tienen donde producir sus alimentos y el de las futuras generaciones. También se viene avanzando

en el ordenamiento del territorio que tiene que ver con los deberes y derechos de sus habitantes hacia adentro del territorio en relación con el subsuelo y el espacio electro/magnético que se reglamentará según ley de origen (Vitonás 2009a:12).

Para el Tejido lo económico tiene como epicentro la tierra y, en consecuencia, las actividades productivas agrícolas. No obstante, y de manera complementaria, se distinguen las iniciativas pecuarias, piscícolas y mineras, las cuales juegan un rol secundario, aunque se expresan más en proyectos colectivos o comunitarios. Con la tierra como principal móvil histórico y elemento cohesionador *nasa*, el tejido económico/ambiental impulsa una suerte de 'sistema económico propio' en el que desde diversas manifestaciones productivas y de trabajo con acento en el territorio, se reivindica la autoridad territorial económica/ambiental indígena, la soberanía y autonomía alimentaria, el manejo agroambiental, el respeto a la naturaleza, la significación del *Tull*, el rol de la ritualidad y de los *the'wala*, los mercados locales, entre otros aspectos expresados como hilos de un tejido, cuyo espíritu y finalidad es la sostenibilidad de los territorios y de la Vida.

El ejercicio autonómico y de estructuración/sistematización de lo propio presenta esfuerzos alrededor de formas de producción, trabajo y beneficio que constituyen el panorama económico de la Asociación, siempre en la perspectiva de configurar sistemas justos de defensa territorial y vital. Para la Acin y, en particular desde ciertos esfuerzos de sistematización,

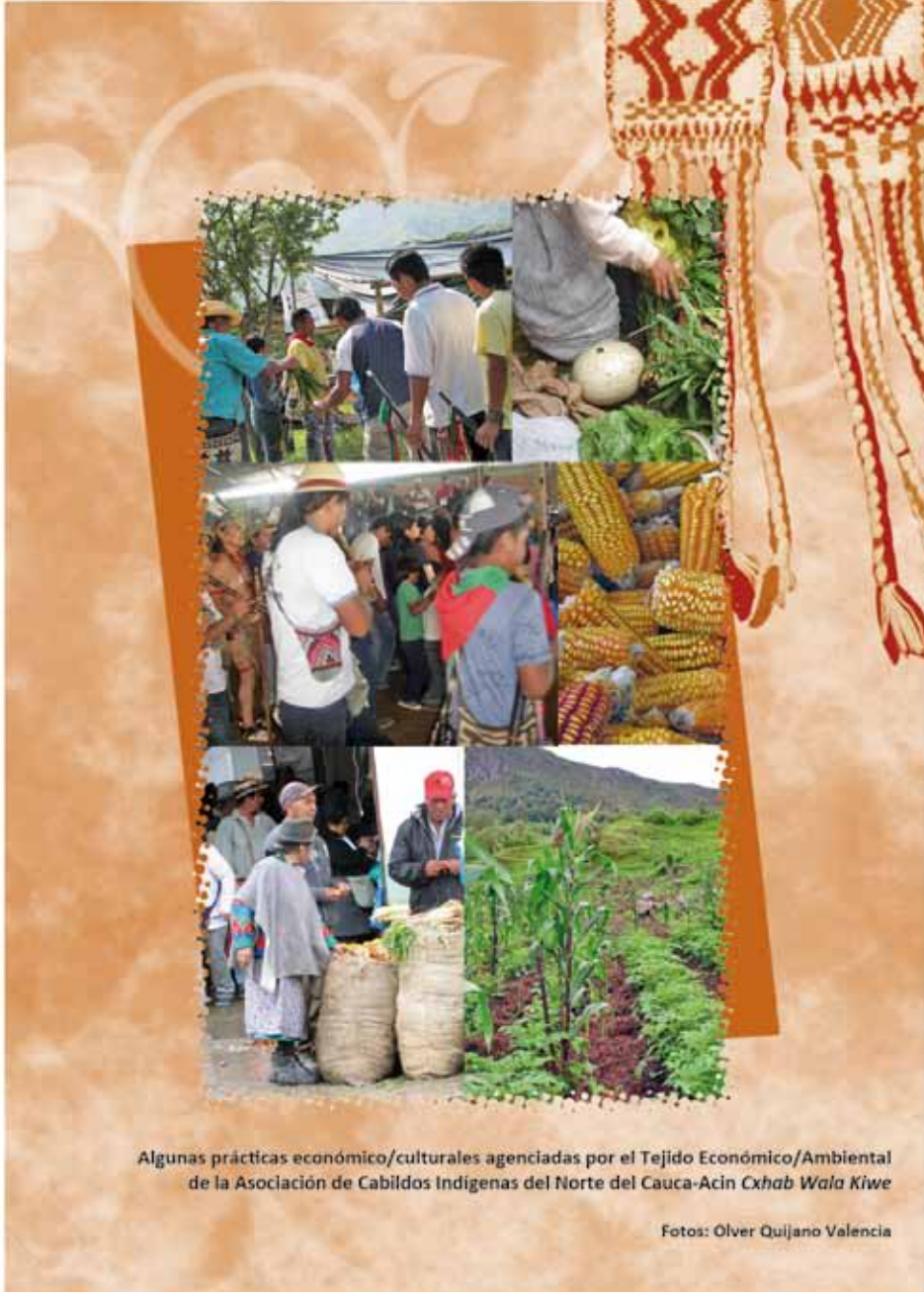
[...] el sistema económico propio lo podemos entender como un conjunto de acciones integrales que realizamos los *nasa* para vivir en relación con la vida humana, natural y espiritual que se practica desde la cosmovisión y se lleva a la cosmoacción en todas las actividades, siempre en la lucha por mantener un equilibrio y así tener momentos de armonía y con ello un mejor vivir en el cosmos. Esta es una definición desde lo filosófico de los *nasas* y que en la vida práctica se viene estructurando a partir de todas las prácticas ancestrales buscando innovarlas desde los valores culturales y otras adopciones. La economía indígena ancestralmente se ha mantenido alrededor de la parte agropecuaria, artes, oficios y la minería con una constante recreación de la música en los trabajos comunitarios, la minga, fiestas entre otras formas bastante solidarias, como formas de producción y redistribución entre familias y otros pueblos circunvecinos. Todas estas formas normalmente han respondido a las necesidades de la vida de los seres humanos y en una constante

lucha por mantenerse en equilibrio con los espíritus de la madre tierra. Por tal motivo se puede afirmar que lo que se tiene no es para que lo acumule una sola persona si no que es para compartirlo con los demás y los espíritus de la madre tierra. En resumen, lo que nos brinda la naturaleza es para la vida humana y natural (Vitonás 2009a: 19).

Estos elementos constituyen los hilos de un tejido configurado sobre la lucha y los derechos autonómicos que en el plano económico/ambiental impulsa visiones y prácticas específicas, por demás reaccionando a la expansión de una economía liberal contemporánea que amplía sus límites hacia la diversidad cultural y la biodiversidad, justamente dos ámbitos característicos de las comunidades indígenas del norte del Cauca. En ejercicio del derecho a gobernar y agenciar las organizaciones económico/comunitarias, como también de consolidar un territorio interétnico e intercultural en la zona de influencia de la Acin, varios son los aspectos que se trabajan en lo económico/ambiental, en la perspectiva de una base productiva ‘propia’. Son éstos:

[...] el uso respetuoso de la Madre Tierra; la búsqueda de armonía entre los componentes que integran la unidad del *nasa*: espíritus/gente/naturaleza; el control territorial a través del ejercicio y aplicación de la autoridad ambiental como institucionalidad propia; la regulación propia del uso, manejo, conservación de ecosistemas naturales y de recursos para la vida; la autonomía alimentaria consistente en producir diversificadamente y distribuir en reciprocidad y equidad; el fortalecimiento de los saberes, prácticas y tecnologías propios; la adaptación de prácticas y tecnologías respetuosas de la naturaleza y la cultura; la reglamentación y distribución de la tenencia de tierras al interior de los resguardos; la construcción de un sistema de información comunitario articulado para mantener actualizados los diagnósticos sobre los ecosistemas naturales, los sistemas productivos y de consumo de alimentos; la realización regular del diagnóstico y evaluación del ingreso de recursos externos y de sus impactos (positivos y negativos) en la perspectiva de autonomía (Rivera, Campos y Vásquez 2009: 1).

Estos planteos que proporcionan los elementos para la comprensión de las visiones y prácticas económicas agenciadas a través del tejido económico/ambiental de la Acin, se orientan por propósitos medulares que tiene que ver no sólo con ‘fortalecer’ las expresiones económicas *nasa* de cara a la autonomía territorial, ‘el buen vivir’ y el respeto a la naturaleza, sino también con procesos de recuperación y dinamización de los principios y valores de vida, los cuales están



Algunas prácticas económico/culturales agenciadas por el Tejido Económico/Ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-Acin *Cxhab Wala Kiwe*

Fotos: Olver Quijano Valencia

presentes en las formas económicas —familiares, asociativas, comunitarias—, sus estructuras organizativas —veredales, resguardos, proyectos—, siempre de cara a la autonomía alimentaria sana y a la pervivencia como pueblo con su singularidad socio/cultural, espacios en los cuales son visibles principios como reciprocidad, intercambio, solidaridad, sostenibilidad y respeto; elementos constituidos como mínimos sustentables. De ahí que,

[...] todas las prácticas económicas del ser *nasa* tienen como principio los valores de la reciprocidad, compartir, respetar, ayudar, no coger más de lo necesario, no sentirnos dueños de la naturaleza sino parte de ella y por ende hay una constante lucha por mantener el equilibrio para que haya armonía entre los humanos, el cosmos y los espíritus. Las prácticas económicas están en constante relación con la territorialidad teniendo en cuenta el pasado, presente y el futuro. Esta cotidianidad está implícita en el inconsciente de los *nasa*, hace parte de la identidad como pueblo y origina el respeto de la vida humana, natural y espiritual. Estos hechos los encontramos en cada una de las prácticas antes de obtener un producto que nos brinda la naturaleza, antes de preparar el terreno, cuando vamos a sembrar, cosechar, guardar las semillas, cuando vamos a sacrificar un animal, cuando los menores están en el vientre, cuando nacen, mientras crecen y cuando se va a formar la pareja, cuando muere la persona y hasta después de muertos pues se cree que los espíritus deben ser equilibrados para que nos dejen vivir en armonía (Vitonás 2009a: 13, 14).

Teniendo como base este tipo de características, orientaciones, mandatos, principios y valores, la Acin da cuenta de la dimensión económica del territorio, en donde actividades como la investigación, la formación, la etnoeducación y sus nexos con la economía *nasa*, la participación en los mercados locales, los rituales de pagamentos y, entre otras acciones, la potenciación del *nasa tull*, presentan un panorama económico/cultural, en el que las formas de producción y trabajo comunitario sirven como bases para la consolidación de un tejido de relaciones de solidaridad y autoayuda que la cosmovisión y las prácticas culturales sostienen en el litigioso proceso de resistencia, agenciamiento y pervivencia de los *nasa* como gente del territorio.

Las formas de producción y trabajo en la economía nasa

Las dinámicas organizacionales ejercidas en la perspectiva de recuperar lo ‘propio’ han incorporado propósitos en las agendas respecto a fortalecer y mejorar

la economía integral de las comunidades indígenas del Cauca, reivindicando así los valores que encierra el horizonte de lo comunitario, la potencialidad de la diversidad y la necesidad de avanzar hacia la intensificación de las relaciones interculturales. Desde esta perspectiva organizaciones como la Acin, agencian acciones que respetan las características del pueblo *nasa*, privilegiando, a su vez, manifestaciones que involucran formas de producción y de trabajo comunitario, solidario y organizativo. Tales formas de producción y trabajo están asociadas con la lógica contraprestacional y el apego al trabajo comunitario como elementos distintivos y garantes de un tejido atravesado por la armonía socio/cultural y de los ecosistemas.

A manera de síntesis, es preciso afirmar que frente a las formas de producción y trabajo que dan cuenta de la economía tradicional indígena *nasa*, merece una especial exaltación algunos esfuerzos de sistematización, los cuales en sus análisis sobre este tema, expresan:

[...] encontramos así una realidad compleja, por una parte alrededor del proceso de lucha por la tierra, gracias a la organización se han recreado formas de producción y beneficio que responden a la lógica cultural del pueblo *nasa* y favorecen la autonomía; pero de otra parte existen otras formas foráneas de producción y distribución que pese a que se presentan con menor proporción, también hacen parte del panorama de nuestra economía e inciden promoviendo sus valores. Es aquí donde se combina en el hoy la economía tradicional con la economía de mercado (Vitonás 2003: 1).

La advertencia de este dirigente acerca de la necesidad de no perder de vista los grandes propósitos de la organización en torno a la recuperación de la tierra y la recuperación de todo, incluyendo las prácticas económicas y de trabajo en pro de un mejor nivel de vida y de reafirmación cultural, nos recuerda con esperanza como en este proceso claramente se distinguen diversas formas de producción, trabajo y beneficio, tal como se aprecia en la siguiente taxonomía:

Formas de producción, estructuras de producción y formas de beneficio

	Forma de producción "Manera como se trabaja"	Estructura organizativa "Responsables"	Forma de beneficio "Redistribución"
Minga	Minga	Familia	Comida y chicha a la comunidad
Trabajo de ayuda	Familia adjudicataria de la parcela y otras familias solidarias	Familia y el colectivo solidario	Beneficio individual de la familia adjudicataria de esa parcela que es la que presenta la necesidad
Trabajo de rotación de grupos comunitarios	Socios de los grupos organizados y parceleros particulares	Comité fincas y el responsable de la finca donde se realiza el trabajo	Socios de las fincas y a nivel individual quienes tienen ganado en ese terreno o quienes posteriormente recibirán el trabajo de rotación en su finca
Grupos comunitarios contratistas	Cambio de mano entre los socios, y por contrato para particulares	Coordinador o directiva del grupo asociado	Individual o asociativo
Cambio de mano	Vecinos, familiares que se prestan ayuda recíproca	Familia que recibe el trabajo	Familiar
Finca Asociativa Mixta	Trabajo de socios e individual	Directiva	Asociados Individual, socios fondo comunitario
Finca del Cabildo	Mayordomo, Comunitaria, trabajadores	Directiva del Cabildo, Tesorero y Mayordomo	Proceso organizativo y comunidad
Finca de Proyección Organizativa	Trabajo comunitario y trabajadores	Organización, proyecto nasa y Cric y Acin o Cxab Wala Kiwe	Proceso organizativo y comunidad
Proyectos Asociación de Grupos Asociados	Bajo acuerdo de los grupos asociados (Designación)	Junta directiva elegida por los grupos asociados	Los socios de los grupos asociados y fondo solidario
Proyectos Económicos Comunitarios	Trabajadores comunitarios consientes, designados por la comunidad, cabildos organización	Organización, cabildos Coordinador	Los que trabajan en el proyecto, los cabildos, la comunidad
Proyectos Asociación de Cabildos	Trabajadores comunitarios consientes, unidad de cabildos	Organización coordinación "reestructuración"	Trabajadores y la comunidad

Asociaciones Sectoriales	Colectiva	Directiva de afiliados	Individual- familiar
Economía Artificial	Individual , trabajador pagado, hay patrón	Personal, familiar o en compañía	Individual, familiar y sobre todo los intermediarios
Trabajo en Compañía	Según acuerdo de las partes puede ser individual,familiar con trabajadores	Acuerdo oral de cada parte “vale la palabra”	De acuerdo a la producción si va bien, 50 % -50%
Trabajo en Utilidad	Lo hace el dueño del predio comunitario	Familiar y fincas asociativas	75% o más el dueño del capital 25% el dueño del predio
Proyectos Individuales	Individual con trabajadores asalariados con o sin prestaciones sociales por contratos; en tiempo pasados se hizo con esclavos o con terraje	Personal, familiar con patrón, compañía S.A. transnacionales con capital privado respaldo político del gobierno	El beneficio es individual, familiar de esa sociedad. Él piensa únicamente en capitalizar aunque la mayoría muera de hambre. La ambición económica es inhumana

Fuente: Ezequiel Vitonás (2003)

Como se aprecia en la clasificación anterior, el sentido comunitario es lo predominante y transversal en la mayor parte de las formas de producción y de beneficio, pues la lógica contraprestacional y colaborativa está presente en los tipos de trabajo de la economía familiar como en las iniciativas grupales, asociativas y de los cabildos. Ciertamente, existe una valoración especial del trabajo como medio para el desenvolvimiento productivo y socio/cultural, donde la solidaridad se posiciona como eje y vector que define la contribución a la convivencia y armonía comunitaria, lo que en la lengua *nasayuwe* equivale a *kwe'sx fxi'zeni puutx ja'da thuutheni*; es decir, “saber que la vida de todos, la convivencia de todos, es el compartir con reciprocidad, porque hay una mutua dependencia” (Gómez 2006: 697).

Estas expresiones inscritas en el marco de la solidaridad tienen conexidad con las formas de control cultural sobre la acumulación, pues también en los *nasa*,

[...] el hecho de que la base de la subsistencia en las comunidades étnicas andinas provenga de la agricultura hace que las parcelas cultivables y su producción, las formas de trabajo y los aperos de labranza sean objeto de regulación y de fuertes controles sociales tendientes a conservar un uso equilibrado del suelo y de los recursos disponibles del medio y asegurar formas de trabajo cooperados (Gómez 2006: 701).

Esta especie de organización solidaria de la mano de obra y de disposición del trabajo, en virtud de los requerimientos comunitarios, pone de presente su carácter colectivo, al tiempo que deja ver los entronques con la cosmovisión/cosmoacción, las reivindicaciones en torno a la reafirmación cultural y la pervivencia y, en suma, con las luchas políticas y sus procesos autonómicos.

El sistema de producción nasa tull en la afirmación del tejido Económico/Ambiental y cultural indígena

“[...] se trata de rescatar las prácticas y saberes tradicionales para la producción en armonía con la naturaleza”.

“Esto del *Tull* es contra la transgresión de los hábitos alimentarios y de la economía familiar”.

“[...] es que manejando el *Tull*, uno se independiza mucho de lo de afuera”.

“[...] salir atrás de la casa para buscar que echarle a la olla”.

Comuneros *nasa* zona norte y *kokonucos* zona centro
Departamento del Cauca.

Estas expresiones de algunos comuneros *nasa* y *kokonucos* podrían en síntesis dar cuenta del *tull* y su centralidad como elemento económico/cultural de significación en el proceso de consolidación de la economía familiar, la subsistencia, los conocimientos y las relaciones simbólicas entre los *nasa* y la naturaleza. En la visión *nasa* el *tull* representa un espacio privilegiado para la construcción de autonomía alimentaria por cuanto se orienta a la producción y el consumo, la conservación de la biodiversidad, la transmisión y fortalecimiento de los conocimientos como de los usos y costumbres sobre la tierra, los cultivos y las plantas. El *tull* nombre que se da a la,

[...] parcela *nasa* está relacionada con *Atx tul* ‘anaco’, es una falda hecha de lana de ovejo para abrigar el cuerpo de una mujer. Es una palabra compuesta por *Atx* ‘ruana, abrigo’ y *tull* viene de la palabra *Tel* ‘telar’, es el armazón del abrigo, tejido. Por lo tanto la huerta o parcela *nasa* se concibe como un armazón que está cubierto por un abrigo, es el telar cubierto por un abrigo. Entonces el cultivar es similar a enredar, entretejer hilos sobre un telar para cubrir un cuerpo. Como *nasa Txiwe*

es concebida como *Txiwe Nxhl'* 'madre tierra', entonces el cultivar es el acto de entretejer y abrigar el cuerpo de una mujer, que es nuestra madre" (Yule y Vitonás 2004: 105).

Se trata de un tejido económico/ambiental y cultural que hace parte de la tradición y de los procesos de reafirmación impulsados a través de organizaciones indígenas como estrategia para satisfacer gran parte de los requerimientos alimentarios familiares, en ejercicio de una premisa habitual en los distintos pueblos que habla de "salir atrás de la casa para buscar que echarle a la olla".⁷⁰ Asimismo, la práctica del *Tull* como manifestación básica de la economía *nasa* representa un legado de los mayores que además posibilita el desarrollo de relaciones de reciprocidad entre comuneros, el mantenimiento de la cosmovisión *nasa* y, en general, la edificación de ecosistemas estratégicos en el marco de la práctica cotidiana de la sostenibilidad.

Desde la visión organizacional y, en especial, desde el tejido económico/ambiental de la Acin, es importante destacar como,

[...] el sistema de producción *nasa tull*, no es sólo un modelo tecnológico y/o productivo, sino que expresa otros órdenes que obedecen a la existencia de plantas frías y calientes, bravas y dulces, que están en equilibrio de acuerdo con sus asociaciones para no hacerle daño a la tierra, por cuanto hay animales de sangre fría y de sangre caliente en juego con las plantas, porque dividirlos o separarlos implica las enfermedades y peste no sólo en animales y plantas, sino también en la gente. De esta manera y en todo un sentido mítico se unen plantas frescas, calientes, dulces, amargas, frías, para lograr la armonía. El saber del *the' wala* (Médico tradicional) fundamenta un conglomerado de creencias y prácticas que involucran la montaña, los bosques, las actividades productivas de la gente. Anteriormente el *The' Wala* definía el sitio donde rozar, lejos de los ojos de agua y de las orillas de las quebradas, que se consideran sitios sagrados, porque en ellos habitan los espíritus del trueno. Para protegerse del trueno y de corrientes de aire fresco se usan plantas que existen en el *Tull* como el *Kuk Címe* (maíz capio), el *bau, chulape*. Nada podría practicarse sin la guía ni la orientación del *The Wala* [...] Desde lo local, y a partir del impulso de los Tules, 'esos tejidos de la tierra con plantas de alimento, pedacitos

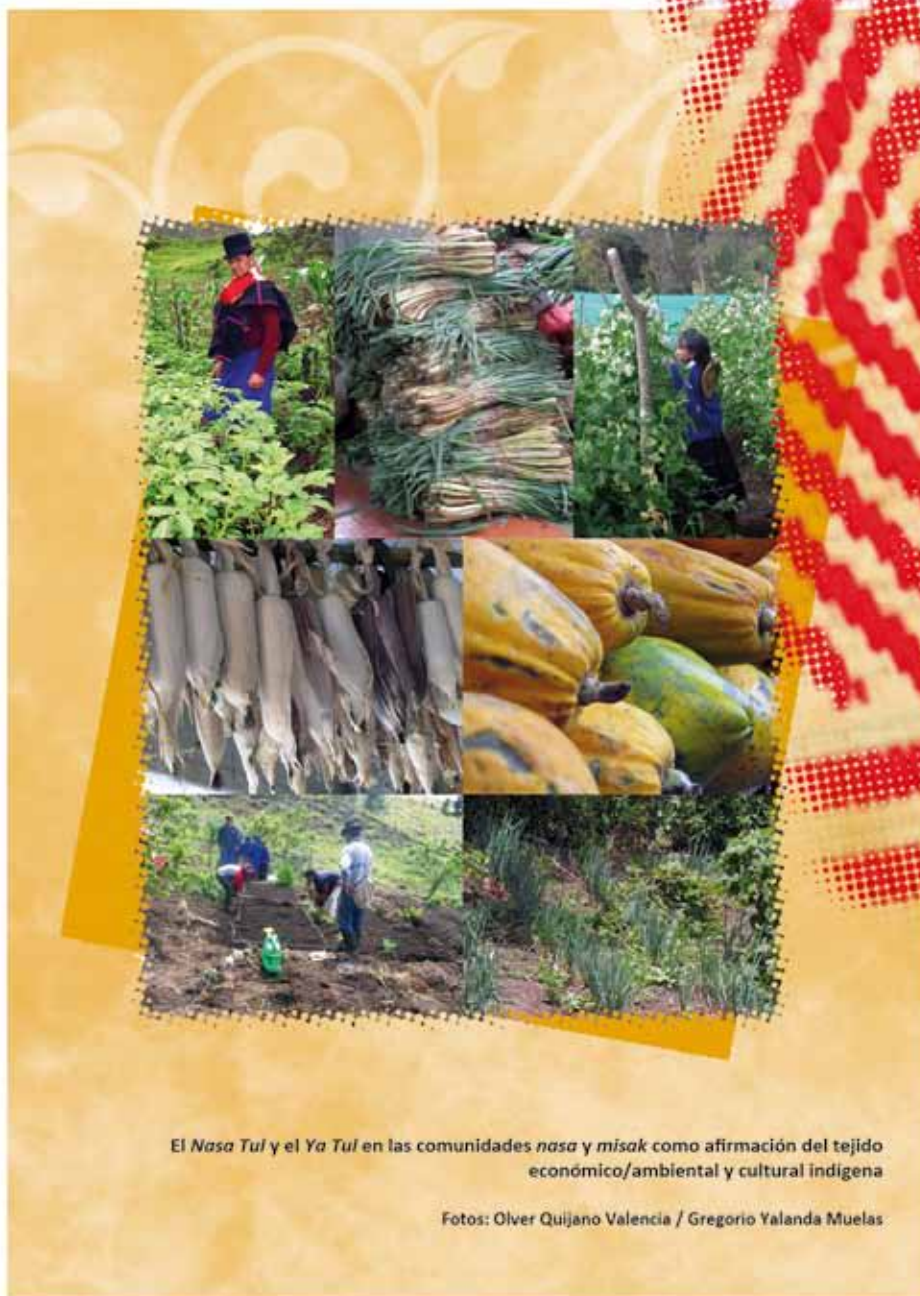
70 Expresión aportada por Aldemar Bolaños, comunero del pueblo *Koconuco* en el marco del seminario "Trueque o el valor de la solidaridad", Universidad del Cauca, Popayán, noviembre 28 y 29 de 2007.

de montaña pero ya sembrados para comer', se reconstruye un tejido ambiental y cultural, en donde los *The Wala*, médicos tradicionales, y los mayores orientan, el qué sembrar, el cómo sembrar y cuánto sembrar, como ejercicios de autonomía, territorialidad, cultura y unidad (Rivera, Campos y Vásquez 2009: 2).

Como puede apreciarse, desde este tipo de concepciones/prácticas se impulsa y reivindica el *Tull* como fuente primaria de alimentación, salud y fortalecimiento socio/cultural, constituyéndose en un asunto de orden estratégico en el contexto de la economía indígena local, zonal y regional, por cuanto se reafirman prácticas agrícolas propias, se conservan y producen semillas, se estimulan valores familiares/comunitarios, y se contribuye a la pervivencia de los pueblos indígenas y sus singularidades.⁷¹ En este propósito es central la asociación como valor determinante de la práctica del *tull*, pues se trata de conjuntar variedades de cultivos asociados igualmente a creencias y saberes ancestrales, evidenciando cómo tales actividades económico/productivas guardan estrecha relación con prácticas culturales específicas. Así que el *tull*,

[...] como el tejido se compone de muchos hilos, por eso cuando se siembra es similar a organizar y entretejer muchos hilos, si es para tejer un chumbe serán hilos de varios colores y así mismo cuando se va a sembrar se asociaran variedad de cultivos. Por eso se siembra arracacha con yuca, con batata; con el plátano se asocia el café, chachafruto, papacidra, guamos y aguacate; con el maíz se asocia el frijol de vara, con el mejicano se asocia el zapallo y la calabaza. En el centro debe sembrarse tabaco y borrachero. Debe permanecer en la huerta el lagartijo, la culebra cazadora, la avispa, la lombriz de tierra, la rana y pájaros. Estos cultivos deben organizarse y asociarse en parejas, en plantas frías y calientes. En la huerta los espíritus viven en familias, ellos ayudan a cuidar los cultivos, por eso debe refrescarse. En los árboles frondosos como el cachimbo habita el duende, en los nacimientos de agua vive el arco iris. La vivienda debe ubicarse en el centro para que esté rodeado y protegido de las familias que cuidan este abrigo (Yule y Vitonás 2004: 106).

71 El *tull* es fuente primaria de alimentación debido a la cantidad, variedad y el número de asociaciones entre cultivos, de ahí que históricamente se haya constituido en la expresión más contundente de autonomía alimentaria. Aunque los cultivos pueden variar dependiendo del clima de las zonas, es frecuente encontrar, entre otros, los siguientes: zapallo, limón, papa, maíz, tomate de árbol, naranja, plátano, rascadera, uvilla-uchuva, batata, aguacate, ají, frijol, guayaba, guineo, ajo, cebolla, cidrapapa, ullucos, habas, chachafruto, cilantro, granadilla, lulo, yuca, manzana, mora, achira, arracacha, arveja, café, caña de azúcar, col, repollo, durazno, ajenojo, borrachero, limoncillo, mejicano, manzanilla, sauco, ruda, borrachero, tabaco, coca, ortiga.



El *Nasa Tul* y el *Ya Tul* en las comunidades *nasa* y *misak* como afirmación del tejido económico/ambiental y cultural indígena

Fotos: Olver Quijano Valencia / Gregorio Yalanda Muelas

Esta práctica expresada por algunas organizaciones indígenas como el sistema de producción *nasa tull*, también se manifiesta con muchas similitudes en otros pueblos, tal como sucede con los *misak* para quienes el *Ya Tull* —espacio de permanencia— cumple el mismo rol económico, educativo, ecológico, espiritual y cultural. En síntesis, tal perspectiva es presentada por el taita Javier Calambas Tunubalá de la siguiente manera:

Tul, eso en lengua hoy día está generalizado, todo el mundo está diciendo *Ya Tul*. Es un lote cerca de la casa, un lote donde tiene su cultivo de varias cosas: cebolla, arracacha, ulluco, papa, etc. Allí se tienen plantas medicinales también necesarias para medicinas y rituales. *Ya* es la casa, *Tul* es la huerta. Sobre ese *Ya Tul* están hablando y practicando también los paeces, los *nasa* dentro de sus programas también lo llaman *Tul*, es huerta de la casa. Esto lo tiene todo mundo, en la lucha por la tierra hemos hablado mucho sobre el *ya tul*. En los guambianos o en el pueblo *misak*, ni una familia permanece sin un cultivo lejos, sino que alrededor tiene su *ya tul*. Entonces cuando llega la gente vendiendo pan, vendiendo arroz o cualquier cosa, uno va y si se cosecha dos o tres atados de cebolla o algunas coles o majos de ajo o cilantro, cualquier cosa. Allí rápidamente consigue lo de la casa o se puede cambiar por arroz, pan, manteca o todo lo que traigan. Uno se va al *Ya tul* a cosechar y rápidamente tiene lo básico para el autoconsumo. Eso es el *ya tul*.

Puede inferirse que el,

[...] *Tull* como estrategia cultural, económica, educativa, investigativa y ecológica, proyecta al análisis y a la reflexión conjunta como medio para la reducción del deterioro ambiental, ampliando y recuperando prácticas culturales que implican la diversidad de especies, la protección y reciprocidad, la utilización de fertilizantes orgánicos, el uso de insumos biológicos, el mantenimiento del equilibrio y armonía como reproductora de la cosmovisión *nasa* (Camayo y Niquinás 1997: 6).

Asimismo, tanto al interior del tejido económico/ambiental de la Acin como del Programa económico/ambiental del Cric, y las consideraciones del pueblo *misak*, la reivindicación e impulso del *tull* tiene relación directa con la política, las decisiones y la tradición que sobre soberanía y autonomía alimentaria se han determinado y practicado en las comunidades bajo el principio de “sembrar, cosechar y consumir lo propio”. Este proceso ha permitido la producción familiar para el autoconsumo, la valoración de cultivos, semillas tradicionales, recursos alimentarios y el agua, esto

visto como el retorno a la preparación de alimentos tradicionales y el intercambio de semillas y saberes. La autonomía alimentaria consiste en:

[...] biodiversificar las huertas, teniendo como ideario colectivo, recuperar y fortalecer las prácticas culturales agroecológicas, iniciando por la recuperación de las semillas nativas, cuyos productos tradicionales conservan alto grado nutritivo y cultural asociados a la dieta alimentaria, pasando por la revitalización de la ritualidad y el fortalecimiento del aspecto político-organizativo. Sembrar, cosechar, procesar y preparar para consumir lo propio es una cadena que intenta revertir el esquema de dependencia externa, mediante la construcción de un modelo alternativo de economía sostenible (Programa Tierradentro/Çxhab Wala 2006a: 8).

Esta forma de responder a las demandas alimentarias con base en lo producido y conservado en el *tul* se enriquece y complementa apelando al mantenimiento y ejercicio de relaciones solidarias comunitarias, de parentesco, intercambio y re-distribución, siempre bajo lógicas contraprestacionales, que bien contribuyen a incrementar la disponibilidad alimentaria, facilita su consumo y fortalece los procesos económico/culturales locales, lógicamente en diálogo con el 'afuera'. Con todas estas apreciaciones desde la perspectiva *nasa* y la visión *misak*, puede colegirse, entonces, como el *tul* es un espacio vital que asocia cultivos comestibles, medicinales y ornamentales con especies menores destinados al consumo y ocasionalmente a trabajos medicinales. Esta confluencia es la que proporciona cierta especificidad a tal práctica, pues no separa lo económico/productivo de lo espiritual, de lo político, de lo ecológico e identitario, haciendo del *tull* una de las significativas expresiones en la armonización de las relaciones hombre/naturaleza y la vida espiritual. Es decir, no representa sólo una reserva de alimentos, semillas y medicinas sino también un lugar para la conservación de las tradiciones, los conocimientos y, en general, la cosmovisión indígena y las dinámicas en el proceso por 'recuperarlo todo'.

Pervivencia, Territorio y VIDA. La Perspectiva Económica *misak*

Para resistir, existir y proyectarse en el tiempo, ante los embates del mundo occidental, el pueblo *misak* ha centrado su esfuerzo durante más de medio milenio, en la defensa de su espacio vital, que es el territorio con todos sus componentes visibles e invisibles, materiales y espirituales; esto ha permitido conservar la identidad de los *misak*, ligado a su historia en función del ejercicio de autoridad, autonomía, identidad y dignidad

Cabildo Indígena de Guambía (2010: 2)

Los misak: una historia que nace del agua y se afirma en la dinámica territorial

“Se dice que somos una raza para acabarnos como pueblos, para negarnos el derecho, para ocultar la realidad. Nosotros afirmamos: No somos una raza, somos un pueblo”. Esta premisa que ha acompañado las distintas acciones, la memoria escrita y el horizonte político, ideológico y socio/cultural de los *misak*,⁷² constituye un referente a la hora de pensar, re-presentar y dar cuenta de dicha comunidad en su singularidad y en sus amplias relaciones interculturales. Superada la acepción y la práctica acerca de la raza, de la cual se ha derivado el racismo como criterio de clasificación socio/cultural; el prohijamiento y reconocimiento como pueblo, supone una percepción que orienta las prácticas de la comunidad en sus diversas dimensiones. Como se ha afirmado en distintos documentos y mediante diferentes voces, la acepción de comunidad y de pueblo “es el cuerpo al cual se pertenece y del cual se depende, es un todo, separado del cual, como individuo, no se puede existir, expresarse, desarrollarse libremente, ni funcionar como indígena” (Yalanda 2006: 15).

El pueblo *misak* caracterizado por sus tradicionales luchas en pro de la autodeterminación, esto expresado en la defensa del espacio vital —territorio—, la autoridad, la identidad, la autonomía y la dignidad, tiene su asiento en el Resguardo Ancestral de Guambia, ubicado en el municipio de Silvia, departamento del Cauca, Colombia. No obstante, el gran territorio de los *Namuy misak* históricamente muestra cierta presencia de este pueblo en una amplia geografía del departamento; situación que en el marco de los procesos de recuperación territorial, de las tradiciones y de la historia, hoy da cuenta de la emergencia de nuevos resguardos *misak*, ubicados en otros municipios. Esta situación tiene relación con propósitos derivados del análisis sobre el territorio guambiano *nupirau*, pues como se ha expresado en ciertos documentos,

[...] al ir luchando y entendiendo, vimos que lo que teníamos que recuperar no era sólo la tierra, sino nuestro territorio, y que, en ese camino, el resguardo tenía que ir creciendo; por eso, además de la recuperación, luchamos igualmente por la ampliación [...] por eso, lo primero que hicimos fue quitar esos linderos impuestos por los blancos y dejar abierto el camino, en el papel como en la realidad, para crecer, para poder tener el territorio que necesitamos para vivir, para tener todo

72 Forma como se autodenomina la comunidad indígena guambiana y que significa “gente, nuestra gente, los que somos nosotros los guambianos”.



Pinturas de artistas guambianos locales en la Casa de Justicia del Pueblo *misak*

Fotos: Olver Quijano Valencia

completo [...] Así lo quisieron los mayores, los dirigentes, los maestros (Dagua, Aranda y Vasco 1998: 272),

Producto de esta política el pueblo *misak* hace presencia en los municipios de Morales y Piendamó, en el Cauca y los resguardos *Nam Misak*, La Reforma, Nuevo Amanecer y la Gaitana en el departamento del Huila. Asimismo, se destacan nuevos asentamientos con autoridades tradicionales en Munchique, Municipio de El Tambo; *Kurakchak*, municipio de Cajibío; Piscitao, municipio de Piendamó; San Antonio, municipio de Morales y Ovejas y Siberia, municipio de Caldon. Varias familias *misak* hacen presencia en otros municipios del Departamento del Cauca, tales como Jambaló, Totoró, Inzá, Paéz, Popayán y Caldon, y en Ginebra, Departamento del Valle del Cauca. Otras familias residen en ciudades como Cali, Medellín y Bogotá.

Los *misak*, como parte de los pueblos andinos latinoamericanos, tienen una histórica y estrecha relación con la tierra y, por tanto, con la naturaleza misma; nexos del cual se desprende el sistema de pensamiento, la espiritualidad y las prácticas de Vida. Dicho pueblo representa uno de los grupos étnicos más característicos y visibles en el Cauca y en Colombia, gracias a sus peculiaridades culturales y simbólicas, sus luchas por la tierra y el territorio, su interlocución con el Estado, su influjo en la vida político/institucional colombiana, su fortaleza identitaria y, entre otros aspectos, por su paulatina y estratégica aproximación al ‘afuera económico’, establecido a través de escenarios locales de intercambio.

Como parte de su mítico origen se derivan legados existenciales que tienen que ver con,

[...] vivir y permanecer en el tiempo de acuerdo a las costumbres, compartiendo la tierra, los alimentos y cosechas, de vivir y de orientar el *latá latá*, de trabajar a través del *alik* en familia y en comunidad. También nos ordena a vivir en comunidad y en convivencia con otras culturas y la biodiversidad; defender el territorio, los suelos, las aguas, las lagunas, los ríos, quebradas, bosques y los sitios sagrados y arqueológicos; las riquezas del suelo y subsuelo, los recursos genéticos y ambientales, los conocimientos y saberes ancestrales, los animales y los tejidos, como patrimonio. Aplicar la objeción cultural en momentos de alto peligro en la parte cultural y de los recursos naturales, ser dirigidos y gobernados por nuestra propia gente, que prospere la economía familiar y comunitaria y educar para vivir culturalmente como *misak* (Tunubalá y Muelas 2008:11).

Para el pueblo *misak* poder mantener el equilibrio social entre hombre y naturaleza, así como la práctica de compartir tierras, alimentos y cosechas siempre en la perspectiva de la pervivencia y la reafirmación cultural, son ingredientes claves en la definición de su patrimonio socio/cultural y material. Estas consideraciones y las luchas por la tierra realizadas en medio de proyectos autonómicos, movilizan desde la década de los 70 y en especial de los años 80, un sinnúmero de reivindicaciones entre las cuales se destaca el proyecto de reconfiguración social, política, económica, cultural y ecológica del pueblo *misak*, a través de estrategias que hacen alusión a la recuperación de la autonomía, la justicia, la cultura y el pensamiento propio, los espacios vitales del medio ambiente y la reconstrucción económica y social.

Justamente a partir de 1980, y producto de la Primera Asamblea del pueblo *misak*, se proclama el Manifiesto Guambiano *Iben namuiguen y ñimmeray guacha* —esto es lo nuestro y para ustedes también— y con él, algunos propósitos organizacionales como:

[...] recuperar nuestra tierra, pero tierra común con cabildo indígena, porque tenemos derecho a organizar en forma distinta, a dirigirnos nosotros mismos, a tener el mando sobre nuestra tierra [...], recuperar nuestra tierra con cabildo indígena pero fortaleciendo el trabajo común [...], recuperar la tierra para recuperarlo todo, autoridad, justicia, trabajo, por eso tenemos que pensar con nuestra propia cabeza, hablando nuestro propio idioma, estudiando nuestra historia, analizando y transmitiendo nuestras propias experiencias así como la de otros pueblos (Cabildo Indígena de Guambía [1980] 2010: 11).

En el marco de las luchas por ‘recuperar la tierra para recuperarlo todo’ se inscribe también la reconstrucción de la memoria y los proyectos autonómicos, los cuales también dan cuenta de iniciativas para re-pensar y re-construir los sistemas tradicionales de producción, diseñar y operativizar el programa de siembras y concretar procesos de autonomía económica, esto a partir tanto de la cosmovisión *misak* como de las inevitables relaciones interculturales que impone el momento histórico y las demandas por la pervivencia, la vida y las contribuciones de la economía para la restauración del interrumpido hilo histórico de la existencia como pueblo *misak*. Así que la exhortación y la tarea en torno al ‘manejo a la manera propia’, a no ‘olvidar el camino abierto por los mayores’ y la apelación al ‘modo propio guambiano de acceder a la tierra y trabajarla’, son parte de los mandatos que integran una perspectiva económico/cultural singular, a su vez movida bajo el lema “sembrar y vivir en nuestra tierra” (Dagua, Aranda y Vasco 1998: 15-24); premisa que explica el horizonte económico *misak* y sus relaciones con la vida, el territorio y la naturaleza.

La vida, el territorio y la economía misak

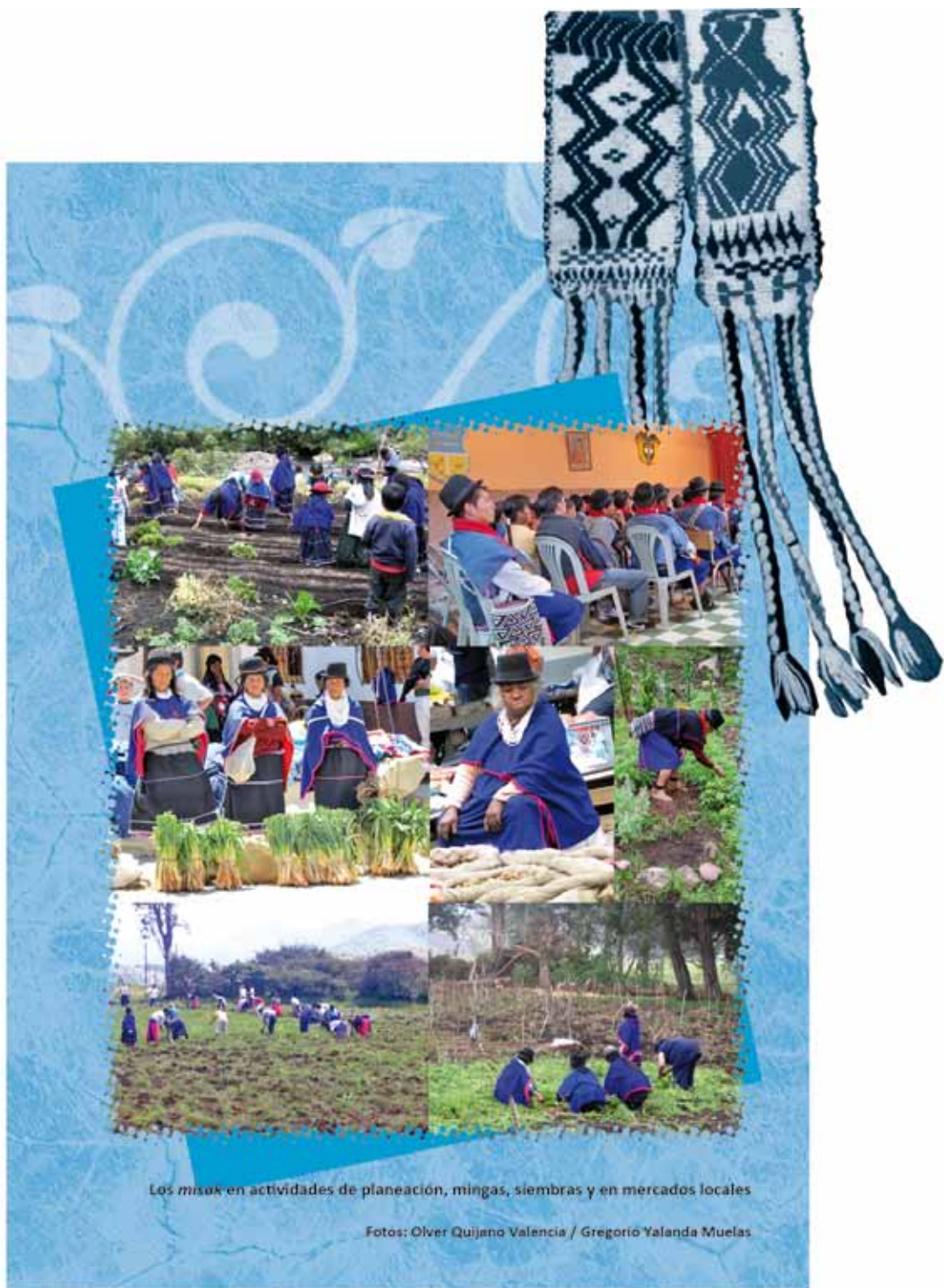
El término economía, tal como se conoce en la academia y la disciplina económica, así como en sociedades occidentales y mercadocéntricas, no existe en *namtrik* (lengua del pueblo *misak*) ni en la tradición socio/cultural de esta comunidad. En la búsqueda de términos y prácticas que pueden contener o dar cuenta aproximada de lo económico, podrían estar —según las apreciaciones de varios comuneros—, *chi maramikθ* —trabajo—, *ellmarθp* —cultivar— y, entre otros, *chi palθmθtθ* —bienestar—; nominaciones que expresan visiones y prácticas específicas, siempre consonantes con el prohijamiento y ejercicio del propósito de defensa territorial y de la pervivencia como pueblo en condiciones de dignidad. En entrevista con el taita Javier Calambás, el fenómeno se expresaría de la siguiente manera:

[...] la palabra economía no existe, no existió en lengua. Para nosotros ya después de que empezamos a conocer, la economía no es simplemente el billete sino que si uno tiene un animal, si yo tengo mi terreno, si yo tengo mi casa, si yo tengo mis árboles, si yo tengo el cultivo, entonces aun cuando eso no está en billete, sí se empieza a decir que yo tengo una economía, una buena economía. La economía no es el billete, la economía está en la fuerza del trabajo, así se empezó a hablar, entonces se habla de la economía para la subsistencia. No se está hablando del billete, se está hablando de la producción, entonces si yo cosecho tengo mi economía, mi forma para producir. Eso es, no existió la economía, pero eso es lo que se dice luego.

Asimismo, importa entender cómo,

Dentro de la íntima relación del hombre indígena con la naturaleza, la sentimos y la conceptualizamos como madre nuestra: ella nos trae a la vida, nos enseña a convivir y a vivir en ella. Además, vivimos en ella no sólo para cultivarla, sino también y principalmente para respetarla, para construir a partir de esta relación un comportamiento social y una ciencia natural más humana que mediante los conocimientos propios articule al ser humano y a la naturaleza en una sola entidad.

Las apreciaciones de Bárbara Muelas (1993:18) presentan el sustrato del imaginario *misak* acerca del carácter sagrado de la tierra como de la relación armónica entre actividades productivas, comuneros y naturaleza; aspectos que definen el carácter de lo económico, por el cual la agricultura es central y atraviesa el conjunto del tejido



Los *mixas* en actividades de planeación, mingas, siembras y en mercados locales

Fotos: Olver Quijano Valencia / Gregorio Yalanda Muelas

socio/cultural. En tiempos recientes esta realidad ha movido en los *misak* la noción de la agrocultura como cultura del agro, concepto asociado con:

[la] soberanía y seguridad cultural fundamentado en la cosmovisión ancestral que faculta el buen uso y manejo armónico y equilibrado de las potencialidades y debilidades del territorio y la tierra, la biodiversidad, sus concepciones, valores, hábitos alimenticios, nutricionales y medicinales como respuesta al requerimiento del ciclo de vida (preconcepción, concepción, nacimiento, niñez, juventud, adulto, mayor, muerte física y regreso espiritual) del pueblo *misak* (Muelas 2007: 5).

Desde estas consideraciones, tal como lo han afirmado varios comuneros y dirigentes en distintas con-versaciones, “la economía de la comunidad es la agricultura”, “lo que comemos es lo que produce la tierra”; expresiones que evidencian un conjunto de actividades agroculturales que se desenvuelven entre procesos climáticos, usos culturales del suelo, procesos de siembra, cosecha, rituales de pago, autoconsumo y re-distribución entre las familias —en el resguardo y por fuera de ella o en la parte baja o caliente—, los vecinos y comuneros cercanos con quienes se comparten visitas esporádicas. Complementariamente, parte de los productos para el consumo y las siembras —semillas— se intercambian en jornadas de trueque e intercambio de semillas y los denominados excedentes son llevados a mercados locales de la región, lógicamente apelando transitoriamente a prácticas transaccionales de mercado.

Esta percepción tiene anclaje en la defensa del territorio como espacio vital y, por tanto, de la existencia; claro está, desde una perspectiva autonómica, lo que en términos de lo económico muestra,

[un] proceso de construcción de una economía que no se basa en la explotación de los factores de producción capitalista, sino en la solidaridad, el intercambio, la producción de espacios comunes, la minga como el trabajo comunitario y como fuerza de pervivencia [...] propuesta orientada a consolidar una sociedad que crece y permanece sobre sus propios elementos históricos y culturales que le han permitido persistir a todos los atropellos que haya sufrido el pueblo *misak* por parte de la sociedad occidental (Tunubalá y Muelas 2008: 11).

Se trata de ‘sembrar y vivir en nuestra tierra’ movidos por el imperativo de cultivar y agenciar los tradicionales usos culturales del territorio, el respeto por la naturaleza y el mantenimiento de la armonía socio/natural/cultural. En general, buscan ‘hacer

posible lo necesario' bajo el legado de compartir tierras, alimentos y cosechas, lo que determina una economía para vivir culturalmente como *misak*, poniendo como horizonte y fundamento al territorio —*nupirau*— y al pensamiento guambiano. Consecuente con este imperativo lo económico/cultural, como otros aspectos de la vida *misak*, se guía por principios que hacen alusión al *nupirau*, —territorio—, el *nachak*, —fogón como espacio de encuentro— el *Nθ* y el *Nθ* —él y ella como base de familia *misak*—; y, ante todo, el *ellmarθp* como principal norma y práctica que contienen lo económico en su singularidad.

Desde la perspectiva agro-cultural *misak* el *ellmarθp* se asume como imperativo y norma invariable para la subsistencia y el fortalecimiento identitario y socio/cultural. Como contundentemente lo recuerda en una de nuestras con-versaciones, y desde su experiencia como dirigente y comunero, el Taita Javier Calambás señala que,

Elmarθp quiere decir hay que cultivar, es una norma. La persona que empieza a cultivar piensa: *elmarθp misak kθmik*, quiere decir, si cultivamos, vamos a vivir. La persona ya sea hombre, sea mujer desde que piensa *ellmartrap*, quiere decir, tengo que empezar a sembrar, allí mismo se habla o se dice *elmarθp*: sembraremos. *Ellmartrap*, quiere decir: voy a sembrar. Al decir *elmarθp*, se está hablando generalizado, ya sea papa, ullucos, trigo, maíz, lo que se sea. Entonces se dice *ellmartrap*: yo voy a cultivar.

El *ellmarθp*, además de concebirse como norma invariable para la subsistencia, constituye un saber necesario para vivir como *misak*. Se asume entonces como “cultivar en comunidad a través del *alík* o minga, importante elemento de nuestra cohesión social, de intercambio y reciprocidad. En ella se expresa la voluntad colectiva de acompañar y compartir, el *linchθp*. El *alík* es parte fundamental de *kasrak lincha* ‘momentos de estar juntos y alegres’. Allí se hace realidad el *mayelθ lata linchip*, el ‘estar todos juntos compartiendo de igual a igual’” (Tunubalá y Muelas 2008: 11).

Cultivar y sembrar son las actividades centrales con las cuales se da cuenta no sólo de una forma singular de asumir y practicar lo económico desde la perspectiva familiar y comunitaria, sino también del rol de lo económico/cultural para el tejido continuo de la existencia *misak* y, en especial, la apropiación territorial expresada en una suerte de cosmovisión terrígena que da cuenta del *misak*, de su pensamiento, su vivencia en el territorio ancestral y sus relaciones con la naturaleza como ser animado y dotado de existencia. Se trata de una “agricultura ambientalista, saludable, de soberanía alimentaria,

de preservación cultural, de protección de las semillas tradicionales, de mejoras tecnológicas de la producción y el derecho como agricultores de guardar y preservar las semillas y su saber como esencia de la vida colectiva” (Tunubalá y Muelas 2008: 18).

En este contexto se ubican manifestaciones propias de lo solidario y lo recíproco; aspectos que también en el campo económico son movilizados por conceptos básicos de la cosmovisión y la cultura *misak*, tales como el *mayalei*, el ‘hay para todos’ o compartir lo que hay entre todos, y el *lata lata*, ‘recibir y compartir siempre en igualdad’, lo que se aprecia en el trabajo comunitario, en las relaciones sociales y en el ejercicio de la justicia soportado en usos y costumbres. Esta especie de principios comunitarios ancestrales de la cultura *misak* inciden en las prácticas económicas donde también se busca el cumplimiento del *mayalθ*, “la búsqueda de la unidad territorial-social-cultural y política, el ‘estar y trabajar siempre unidos’ ‘compartir entre todos lo que hay, es practicar que se tenga mucho o poco, siempre hay para todos’” (Tunubalá y Muelas 2008: 26).

Empero, los *misak* que habitan un contexto y una región intercultural no son enteramente una cultura estable y con fronteras fijas e inflexibles; condición que también en su perspectiva económica señala tanto su singularidad como los puentes inevitables y necesarios, lo cual moviliza lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’ y, al generar diálogos económico/culturales, diluye el pretendido ‘separatismo y esencialismo económico’, esto para posicionar un horizonte que aboga por la pervivencia, la autonomía alimentaria, la defensa territorial y, en suma, —como lo manda el Cabildo Indígena de Guambía ([1980] 2010:11) en su Manifiesto Guambiano—, la recuperación de todo, en particular, la tierra, “pero fortaleciendo el trabajo común, para que no puedan volvérnosla a quitar, para que no puedan volvernos a dividir, para que no puedan seguir robándonos el producto de nuestro trabajo; para poder así seguir creciendo, mejorando nuestra vida”.

La perspectiva económica misak, el Derecho Mayor y los Planes de Vida

Producto del proceso histórico de lucha como del diálogo permanente de los *misak*, en medio de múltiples reuniones, asambleas, conversaciones, experimentaciones, consensos y tensiones que dan cuenta de su especificidad socio/cultural, de sus potencialidades, capacidades y necesidades, este pueblo ha imaginado su Plan de Vida como experiencia colectiva, camino y herramienta estratégica para su fortalecimiento, defensa, proyección y dignificación de su existencia y permanencia en el territorio; horizonte en el cual también lo económico/cultural se define. El Plan de Vida del pueblo *misak* se entiende como una propuesta de “construcción y

reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y fluir.⁷³ El plan es una narrativa de vida y de sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación” (Cabildo, Taitas 1994: 197). El Plan representa asimismo una suerte de ‘modelo’ o experimento viviente y comprensivo del mundo, enmarcado en el propósito de la reconstrucción económico/social con sustrato en la cosmovisión *misak* que, entre otras cosas, alude a:

[...] mirar hacia delante, hacia lo largo, escuchar los sonidos que nos rodean, almacenar cada una de estas cosas en la cabeza para que no se pierdan y nos den un sentido como hombres pensantes y a su vez nos permitan la comunicación mutua. Sólo así se concibe la tarea de reconstrucción de un nuevo pueblo libre. Esto a su vez es un vínculo con el pasado. Se propone así un auténtico redescubrimiento de lo que somos, de lo que hemos sido, de lo que tenemos como recursos para proyectarnos más libremente en nuestro porvenir. En tal sentido, tenemos que dar impulso a la conformación de un movimiento social que investigue su pasado, que saque a flote los recursos naturales que yacen escondidos, que incorpore el espíritu de investigación a nuestro sistema educativo para que se traduzca en el fortalecimiento de nuestro sistema productivo (Cabildo, Taitas 1994: 201, 202).

Este esfuerzo reivindica la participación, el conocimiento local y la investidura de poder, el control, la reafirmación cultural, la conciencia ecológica, la cosmovisión, etc, constituyendo “alternativas que abogan por una emancipación intelectual de los paradigmas de desarrollo occidentales y por nuevas formas de desarrollo basadas en el conocimiento y las necesidades de la gente local” (Gow 1998: 144). El plan formulado localmente pero con una clara visión acerca de los contactos y los cruces interculturales locales, zonales, regionales y nacionales, reconoce la especificidad de la comunidad en el orden socio/económico, político/cultural, y ecológico, esto en el marco de las dinámicas globalocales y de la diferencia, en lo cual se moviliza una filosofía en favor de la cultura y la vida, a través de propósitos como: a).-recuperar la autoridad y la autonomía propia, b).- recuperar la justicia, c).-recuperar la cultura y el pensamiento propio —la ciencia guambiana—, d).-recuperar los espacios

73 Para efectos de nuestro ejercicio hemos considerado las dos versiones existentes sobre Plan de Vida, es decir, de una parte, el *Plan de vida del pueblo guambiano*, cuya autoría es Cabildo, Taitas y comisión de trabajo del pueblo guambiano, elaborado en el año 1994, y de otro lado, el *Segundo plan de vida, de pervivencia y crecimiento misak*, 2008, coordinado por Floro A. Tunubalá y Juan Bautista Muelas Tróchez con la colaboración de los *tatamera* y *mamamera* de los cabildos de los años 2004 a 2008, los taitas, las mamamas, profesores y profesoras, así como los aportes de investigadores como Hugo Guerrero Concha, Víctor Daniel Bonilla, entre otros.

vitales del medio ambiente, y, e).- reconstruir lo económico y social mediante el propósito de la ‘democracia económica’. Estos propósitos expresan una visión del presente-futuro que, en términos de lo económico/cultural, hace hincapié en la recuperación, la reconstrucción y la reafirmación, allí donde la cultura y el pensamiento propio son sus aspectos nóveles.

En síntesis, como se expresa en el Segundo plan de vida, de pervivencia y crecimiento *misak*, se pretende:

[...] crecer moral, intelectual y culturalmente como pueblo y como alternativa de permanencia, porque estamos decididos a permanecer en nuestra propia tierra colombiana y en el mundo como *misak*, como nos concibieron nuestros antepasados y nos educaron nuestros padres, como testigos de la diversidad de este planeta. Asimismo, se busca defender y trabajar por el territorio común, por la autoridad y la autonomía territorial, por el pensamiento y la identidad y por la reconstrucción económica y social a través de la organización social y política de los *misak* (Tunubalá y Muelas 2008: 22).

El Plan de Vida ha definido políticas claras y diferenciadas que inciden en la configuración y desenvolvimiento de lo económico/cultural, las cuales, por ejemplo, en el año 1994 hacen alusión a: a).- Políticas para vivir en sociedad (territorio, pueblo, justicia y derechos, educación y cultura), b).- Políticas para ser productivos (la agricultura, el sector agropecuario, agroindustrial, minero, turístico e infraestructura) y, c).- Políticas para intercambiar con otros. Como puede apreciarse, existe gran interés por contribuir a la promoción y consolidación de lo económico/productivo, privilegiando las prácticas agrícolas con toda su tradición, a lo que se suma la incursión en actividades que evidencian la presencia de la pluriactividad como estrategia para hacer frente a una suerte de ‘nueva ruralidad étnica’, aspecto que instaura también en los mercados locales una suerte de ‘interculturalización económica’.

De otra parte, el Plan de Vida del año 2008, al retomar como ejes el territorio y el pensamiento *misak*, define cuatro pilares para la casa grande, la casa ancestral; pilares relacionados con cuatro plantas decisivas en la concreción del bienestar socio/natural, físico, espiritual y material, son ellas:

[...] el *kasrak* planta que tiene el don de la alegría, el equilibrio entre la naturaleza y el hombre; el *pishi kalu* planta que refresca, brinda

la tranquilidad y el equilibrio; *wuañitsi*⁷⁴ planta denominada la rendidora, equilibrio entre la distribución, reciprocidad y equidad social; y el *kashpura* maíz capio, es nuestra vida, es la base de nuestra alimentación y de nuestras tradiciones; el territorio y el maíz son sagrados (Tunubalá y Muelas 2008: 21).

A través de estos cuatro pilares soportados a su vez en plantas de enorme significación socio/cultural y económica, se concretan los cuatro pilares del Plan de Vida, los cuales en su orden están referidos a: 1).- Articulación al plan de pervivencia y crecimiento *misak* (pensamiento, sabiduría ancestral, permanencia cultural, ciclo de vida); 2).- pensamiento social y cultural (cosmovisión, derecho mayor, territorio ancestral, costumbres, minga, expresiones artísticas, educación); 3).- organización territorial y socio/política, y, 4).- derecho de reconstrucción económica y social (política territorial, social, ambiental, productiva y de autoridad), pilar determinante en el mantenimiento de las expresiones económico/productivas bajo la tradición, la singularidad cultural, la cosmovisión y los contactos y desenvolvimiento en los mercados locales.

El Plan de Vida al constituir una manifestación/reacción al formalismo planificador, el desarrollo y la economía de mercado, propio de la institucionalidad colombiana, muestra cómo la política pública aún no integra las diversas visiones y lógicas de la diferencia socio/cultural; situación que impulsa a las comunidades a formular sus planes apelando a la participación, la autonomía y su capacidad para construir meta-narrativas de planeación indígena con la aspiración de que, de una parte, puedan insertarse positivamente en el marco de la acción estatal y de su política pública; y, de otra, continúen sirviendo como interpelación e investimento al *statu quo*. En

74 El *Wuañitsi*, en tanto planta rendidora y propia para el equilibrio entre la distribución, la reciprocidad y la equidad social, es importante en el pueblo *misak* no sólo en términos simbólicos sino en los usos de las actividades agro-culturales. En otra de nuestras con-versaciones con el Taita Javier Calambás, sobre el particular, nos dice: “el *wuañitsi* es una plantica chiquita que da mil parcas, es una plantica que se teje, si es posible llueve y de golpe y por debajo aún cuando esté el verano, eso no se seca. Tiene cantidad de parquitas, eso es como que se teje. La planta le sirve a las niñas que hacen primera menstruación cuando empieza a ser señorita, entonces las mamás o la familia piden que venga el médico tradicional y con ese *wuañitsi*, cuando cumple los 4 días, tiene que lavar las manos, ya que se dice que es buena para cosechar, para repartir comida o almuerzo lo que se sea. Se dice que con un poquito no más y con la ayuda de la plantica, alcanza para todo el mundo. Por eso se llama *wuañitsi wanit pirishipik*, quiere decir que a usted le rinde lo que haga, por decir algo, con una media de aguardiente puede repartir a 50 personas, por eso *wuañi* quiere decir aumentar. Esa plantica cuando uno va a cosechar lo primero que anteriormente se hacía era llamar al médico tradicional quien le hace refrescar y le hace colocar donde va a empezar a cosechar ya sea maíz, papa, cebolla, lo que sea para que rinda la cosecha, para que aumente la cosecha. Con ese remedio se cosecha más, aumenta. Por eso el *wuañitsi* sí tiene una función económica”.

efecto, como ya se había indicado anteriormente, el Plan es una narrativa vital y no sólo un esquema metodológico de planeación, a la vez que constituye un vínculo con el pasado, una forma de recuperación/afirmación cultural, y un esfuerzo útil a la hora de alimentar el horizonte económico/cultural *misak*.

Como se ha afirmado en varios escenarios de la comunidad y en algunas con-versaciones realizadas en el marco de esta exploración, “el espíritu de la economía y su relación con la vida y el territorio, está en los planes de vida”, pues éstos al definir políticas en torno al territorio y, en especial, sobre cómo ser productivos e intercambiar con los ‘otros’, así como ejercer el derecho de reconstrucción económica y social, expresado en consideraciones territoriales, ambientales y productivas, valoran los usos y costumbres culturales *misak* frente a la agro/agricultura; proporcionan lineamientos para el impulso y fortalecimiento de la pluriactividad; establecen orientaciones para el desenvolvimiento como pueblo en los mercados locales; señalan las estrategias complementarias en la economía local *misak*, y señalan el rol del Cabildo en este campo y en su programa de siembras. Según se consigna en uno de estos planes de vida,

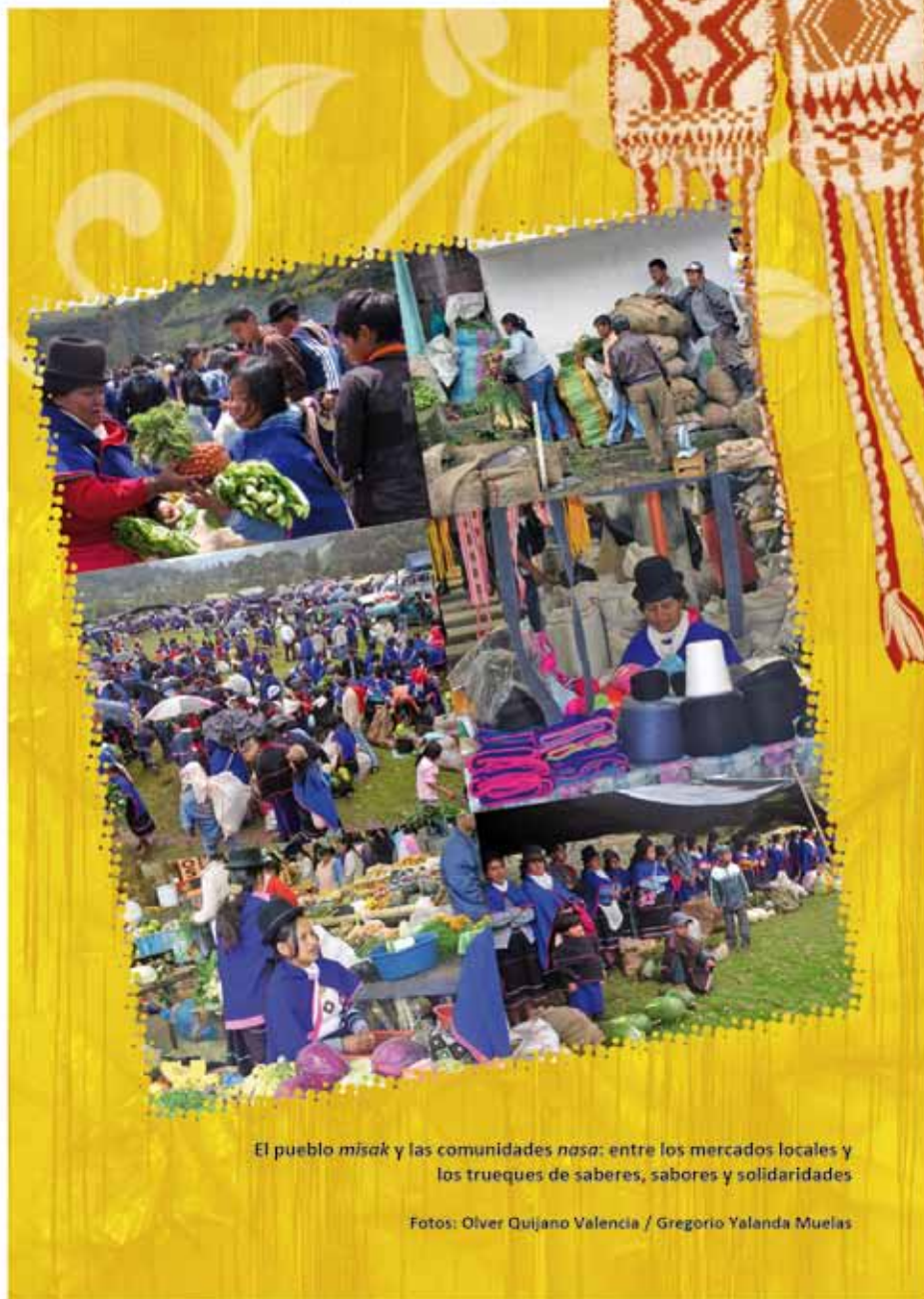
[...] nuestro modelo de autonomía económica, social y cultural es un proceso de construcción de una economía que no se basa en la explotación de los factores de producción capitalista, sino en la solidaridad, el intercambio, la producción en espacios comunes, la minga como el trabajo comunitario y como fuerza pervivencia (Tunubalá y Muelas 2008:17-18).

Estos aspectos dejan ver el espíritu, las visiones y prácticas que movilizan lo económico como construcción colectiva, sostenible, autodependiente y autónoma en el continuo tejido de la existencia *misak*.

Trocando, ‘entrando y saliendo’ del mercado, pluriactividad y espiritualidad. Algunos entronques organizacionales en la construcción/consolidación de la diferencia económico/cultural

El trueque: los intercambios para la pervivencia de saberes, sabores, solidaridades y Vida

El trueque ha sido visto por algunos analistas como una expresión estrictamente económica a través de la cual se muestran flujos de productos y volúmenes que



El pueblo *misak* y las comunidades *nasa*: entre los mercados locales y los trueques de saberes, sabores y solidaridades

Fotos: Óliver Quijano Valencia / Gregorio Yalanda Muelas

son intercambiados por comunidades de diferentes pisos térmicos. No obstante, tal práctica ha existido ancestralmente en las comunidades indígenas del Cauca como mecanismo de cooperación intra e interfamiliar, vecinal, en unidades de intercambio parental y en redes de reciprocidad; legado que ha sido integrado en las últimas décadas a agendas políticas de las organizaciones del Cauca indígena tanto para sus programas y tejidos económico/ambientales como en sus apuestas por configurar una ‘economía propia’. También hace parte de los procesos de resistencia, interpelación y construcción de procesos autonómicos vinculados con la soberanía alimentaria, la defensa/conservación de la biodiversidad, los conocimientos tradicionales y, en suma, la afirmación territorial y socio/cultural. Esta especie de actualización se explica por cuanto tal práctica ha sido consuetudinaria en las comunidades, pues según una con-versación con Marciana Quirá, “los indígenas *nasa* desde tiempos inmemoriales intercambiamos productos y saberes, semillas propias, comida sana, animales y especies. Se trata de una tradicional forma de cooperación entre los indígenas que viven en diferentes climas y con las comunidades vecinas”

En este propósito diversas acciones han sido promovidas por las organizaciones indígenas que buscan la revitalización y/o actualización del trueque como elemento de la memoria social y expresión económico/cultural que, a su vez, integra el tejido de estrategias políticas y de posicionamiento del movimiento indígena caucano. Esta práctica concebida ahora en las organizaciones como ‘trueque masivo’; es decir, como actividades comunitarias promovidas entre distintas veredas, zonas y pueblos indígenas, ha sido reactivada en la década de los noventa por varias asociaciones zonales adscritas al Cric, así como por el pueblo *misak*. Se trata de vincular y actualizar este tipo específico de tradición de intercambio y expresión de solidaridad y comunitarismo, lo que a su vez contribuye al fortalecimiento de la unidad, el territorio, el tejido comunitario, la ‘economía propia’ y la identidad cultural.

Las experiencias de ‘trueque masivo’ desarrolladas en diversos lugares del territorio indígena *nasa* y *misak* en el Cauca a partir del año 2000 son valoradas como parte de una escuela singular en la que comuneros y comuneras en compañía de autoridades tradicionales y de la guardia indígena, acuden para intercambiar desde semillas, alimentos, plantas, bebidas, medicinas, hasta chistes, experiencias, vivencias, cotidianidades, músicas, danzas, arte, y, en especial, saberes que finalmente se movilizan también con la ayuda de chicha, guandolo o guarapo.⁷⁵ Es evidente la presencia en estas jornadas, tal como lo han expresado distintos comuneros en nuestros diálogos, de la composición de la palabra, el acto de ‘empalabrar’ el mundo,

75 Chicha, guandolo o guarapo son los nombres que reciben algunas bebidas alcohólicas tradicionales, elaboradas artesanalmente, las cuales son centrales en fiestas y eventos indígenas de carácter colectivo.

de “acomodar previamente la palabra para el intercambio posterior”, de “acomodar la palabra para cambiar con el corazón”; esto como muestra de un escenario que al lado del intercambio de productos también da cuenta del intercambio de pensamientos, sueños y proyecciones existenciales en el continuo tejido político y socio/cultural.

Esta especie de ‘institucionalización’ de las prácticas de intercambio en el trueque por parte de las organizaciones regionales, zonales y de los cabildos como autoridad política local, al tiempo que expresa un elemento del tejido económico/cultural, también da cuenta de una reivindicación política que pone de presente símbolos, discursos, autoridades, acciones, diálogos y afectos. Además posiciona una suerte gran fiesta socio/productiva en la que se mueven todos los momentos de una fiesta: invitaciones, confirmaciones, controles, transporte, preparación de alimentos, músicas, bailes, alegría, conversaciones, afectos y, claro, lo que no puede faltar en los grandes eventos indígenas: chicha, chirrincho y guandolo. Todos estos actos se desarrollan con la convicción de recomponer el valor de ser indios y de hermanarse con otros pueblos.

Entre trueque y trueque se han rescatado y reconstruido espacios y oportunidades para el reencuentro, la cooperación, el reconocimiento del trabajo del otro, el intercambio de productos y semillas, la preparación de alimentos tradicionales, los nuevos tratos, el consumo de lo propio, las alianzas político/culturales, la fiesta y la alegría; pero, ante todo, un cúmulo de acciones orientadas a la recuperación y liberación de la Madre Tierra, a la valoración de las mingas de pensamiento y, entre otros aspectos, como ha aparecido en nuestras con-versaciones, al rescate del hecho de ‘tener valor’, lo que para los *nasa* significa “no darle gusto al gobierno” en la aplicación de sus políticas neoliberales de ‘inclusión en abstracto y exclusión en concreto’.

‘Truequeando’ y ‘truequeando’, entre gratitud y fiesta, ‘*guambiza por guambiza*’ y, algo por algo, las comunidades indígenas del Cauca actualizan este legado histórico y ancestral, sin el cual ya no es posible dar cuenta de sus singularidades económico/culturales y de sus estrategias de agentividad política de cara a las dinámicas y desafíos globalocales.

Mercados locales e interculturización de la economía o cómo entrar y salir sin ser subsumidos

Las expresiones económicas inscritas en la categoría de la ‘economía propia’, si bien tienen como sustrato prácticas y cosmovisiones particulares en íntima conexidad con la organización indígena,

[...] ninguna de estas economías por muy marginal que se encuentre el territorio y por muy autónomo que sea el pueblo en la práctica, está en este momento aislada de la economía de mercado. A pesar de que los pueblos indígenas poseen economías de ‘autosustento’, este calificativo es relativo: los indígenas no producen todo aquello que necesitan y crean continuamente necesidades adicionales en calidad o cantidad de bienes, frente a las ofertas del mercado. Por otra parte, tampoco es cierto que el mercado tienda necesariamente a suplantar los modos de las economías tradicionales, ya que los mecanismos de la reciprocidad y de la redistribución dependen del nivel de cohesión y reproducción cultural de la organización social, cosmovisión y ritualidad (Perafán 1999: 4).

Las formas particulares de practicar lo económico por parte de las comunidades indígenas del Cauca, y preconizadas por las respectivas organizaciones, no están al margen de lo monetario ni de las dinámicas transaccionales establecidas con los mercados locales de centros poblados ubicados en los resguardos indígenas y en municipios de inevitable presencia de comuneros y comuneras, que renovada y paulatinamente interactúan. Es así como tales mercados no son sólo centros para el intercambio mercantil sino igualmente núcleos de sociabilidad y, por tanto, parte del patrimonio local. En tal sentido, las comunidades asisten a la realización del mercado en sus localidades como muestra de que sus visiones y prácticas, si bien mantiene como sustrato una lógica inscrita en su cosmovisión, no son una manifestación de ‘pureza económica’ sino más bien una apuesta que también considera la posibilidad de asistir y alternar con los mercados locales.

Para los casos que nos ocupan, es claro ver cómo los indígenas *nasa* y el pueblo *misak* históricamente se han movido dentro de los mercados locales, en donde no sólo actúan como compradores y vendedores sino en calidad de comuneros que privilegian estos espacios para el encuentro y reencuentro socio/cultural y político. “La economía indígena está conformada por dos círculos: el de la economía tradicional indígena y el de la de mercado, superponiéndose en una parte, la intersección de las adaptaciones culturales” (Cric 1997a: 37). En esta suerte de interculturización económica, es claro observar como los comuneros venden e intercambian productos agrícolas, pecuarios, plantas medicinales y artesanías, con lo cual logran “adquirir la ‘lista básica’ de productos de mercado (sal, combustible, panela, herramientas, harina, telas, lana, pasajes, alimentación en los pueblos). Si sobra algo de dinero, nunca cae de más un aguardiente” (Cric 1997a: 29).

De otro lado, el mercado local es asumido como espacio de sociabilidad donde se reencuentran los compadres y comadres, se come el ‘mejor’ almuerzo de la semana, se actualizan los conocimientos sobre la dinámica organizativa en la oficina del Cabildo, y claro está, se visitan las cantinas para compartir algunos aguardientes. Sin duda,

[...] un mercado de pueblo es la concreción más patética de la vida
[...] Las mujeres van depositando lo que compran en jigras y talegos; y con aquella facilidad que la naturaleza les ha dado para conversar al mismo tiempo todas y de todo, ríen, murmuran, piden rebaja, preguntan por la familia, hablan de confesiones, fiestas, rogativas y milagros para ver si así logran el milagro de una rebaja en el precio de lo que compran (Pazos 1962: 65).

Como lo han sugerido varios comuneros y comuneras indígenas en nuestra con-versación, contrariamente a asumirse el mercado como el lugar donde transan compradores y vendedores, en sus comunidades los mercados locales son espacios socio/culturales habitados por cosas conocidas de personas conocidas quienes frecuentemente acomodan la palabra para intercambiar con el corazón.

Los mercados locales, unos de mayor importancia que otros, tienen que ver con aquellos establecidos en el norte del Cauca en Toribío, Tacueyó, Corinto, Caloto, Miranda, Santander de Quilichao, Caldono, Siberia, Mondomo. En el centro del Cauca se encuentran los de Piendamó, Morales, Cajibío, Popayán, Puracé y Paletará. En el oriente, principalmente, los de Silvia, Totoró, Gabriel López, y en la zona de Tierradentro están los de Inzá y Belalcazar. Todos con presencia de comuneros indígenas que acceden a ellos para realizar el producto de cultivos orientados al mercado —tales como café, fique, papa, cebolla, frutas, plantas aromáticas, entre otros— y adquirir la denominada ‘lista básica’.

Para el caso del pueblo *misak* su lugar en los mercados locales ha estado presente en su devenir histórico; tránsito relacionado con una estrategia de complementación que no ha incidido notablemente en la desustancialización identitaria y socio/cultural. Un testimonio sobre el particular, nos lo presenta Lorenzo Muelas Hurtado, de la siguiente manera:

[...] teníamos un pedacito de cebolla allí cerquita de la casa, porque la cebolla siempre la conservábamos, por encima de todo, contra viento y marea. La cebollita era, diría, como el pan de cada día. Cultivábamos, limpiábamos, arrancábamos y coorra a Silvia a venderla para traer una

panela, una libra de sal y una marqueta de manteca, de cebo derretido. Eso era el mercado de uno. Y algunas velitas para alumbrar. Sudaba llevando la cebolla, unos cinco atados, quién sabe cuánto llevaría en la espalda, vendía por cualquier precio, y alcanzaba a comprar eso. Con eso iba contento otra vez; con Jacinta contentos llegábamos. Mi mamá también, cuando uno llegaba con la panela, con la sal, con la mantequita, se ponía contenta. Esa era la gran felicidad, porque uno tenía algo que echar en la olla para complementar la papita, los ullucos, que de alguna manera siempre había [...] Después ya aprendimos a comprar el arrocillo, el menudito, la ripia. Comprábamos eso para la sopa, porque era rico. Más adelante comprábamos de libra en libra de cositas; ya salíamos de la panela, de la sopa y de la manteca, y comprábamos otras cositas más. Pero la situación era muy delicada, había mucha pobreza realmente [...] Pero ánimo de trabajar sí nos nació desde ese entonces, y comencé a producir. ¡Primero, sembrando maíz volia' o, y luego así a puñao's (Muelas 2005: 282-283).

El Taita Lorenzo se refiere a la presencia en el mercado local de Silvia, realizado los días martes, producto de una gran confluencia de comuneros *nasa*, *misak*, mestizos, campesinos, comerciantes locales y otras personas venidas de varios municipios. Éstos, junto a turistas mochileros primermundistas e investigadores de las ciencias sociales —en especial antropólogos—, dan cuenta de un paisaje multicolor en el que resalta la presencia de indígenas *misak*, protagonistas del mercado y parte visible de la oferta local de productos, así como de otros en calidad de compradores de productos complementarios. La presencia *misak* es visible igualmente en los mercados de Piendamó, Popayán, Morales, Cajibío, Santander de Quilichao y en otros centros en una menor proporción. Tal participación señala una paulatina vocación construida una vez se han conocido las lógicas de los mercados locales, se han adoptado los códigos transaccionales y estratégicamente se ha utilizado gran parte de su diferencia cultural como garantía para el buen desenvolvimiento en estos escenarios. Esto es en palabras escuchadas del Taita Javier Calambás:

[...] la gente, los compañeros *misak* también han salido a los mercados locales para ir a vender directamente. Cuando salen a otros pueblos ya son una especie de negociantes. Si yo ya vendí, vuelvo a mi vereda o voy a tal parte y para esta semana también me venden cebolla, papa, ajos, ullucos para yo llevar como negociante. El mercado no los afecta, pues vuelven a la comunidad y al mismo tiempo les sirve lo de uno también. Por ejemplo si yo soy negociante y estoy cultivando y tengo

listo para cosechar, yo cosecho y compro y me voy llevando lo mío también. No hay problema con ir a los mercados, por lo menos no con todos. Cada cabeza de familia, si por ejemplo no tiene tierra ni abono para cultivar, entonces se hacen negociantes de pueblo en pueblo, en Silvia, Piendamó, Morales, Cajibío, así andan negociando y algunos permanecen por lo menos en Popayán, en la ciudad, permanecen por allá varios días, son negociantes, no agricultores, ellos compran por acá y venden por allá. Pero entonces la figura, la figura es que la gente de por allá, cree que yo soy el que cultiva y que vendo directamente lo que yo cultivo, eso es lo que los tienen convencidos, es una estrategia para vender por allá... (risas)

Este tipo visiones y prácticas de los *misak* son las que hacen posible que ellos hagan presencia significativa en los días de mercado, pero también esporádicamente en otros días corrientes, con el ánimo de comprar/vender productos orientados al mercado del 'afuera'. En términos generales, los *misak* son el grupo étnico que ha logrado buen desenvolvimiento en dichas plazas de mercado, muestra de una clara 'adaptación cultural' y del prohijamiento estratégico de lógicas, que si bien se acude a ellas como imperativo transaccional, éstas no han generado problemas contundentes en torno a la pérdida de identidad y adscripción a la comunidad y sus proyectos políticos.

Sin ser comunidades con igual protagonismo en los mercados locales, los *nasa* también participan de manera complementaria, siempre con el propósito de no permitir una monetarización excesiva y determinante de su economía tradicional. En general, podríamos decir que su presencia en tales mercados tiene como fin ofrecer algunos productos con vocación comercial o que en otros casos constituyen excedentes, cuya realización permite adquirir productos no producidos en actividades económicas tradicionales. Empero, como nos lo muestran algunos análisis del Cric, las 'adaptaciones interculturales' pasan por ritualizar muchos actos desarrollados en tales mercados, lo que de por sí le otorga un acento distinto a dichas transacciones. A modo de ejemplo, diríamos que,

[...] entre los *paez* o *nasa*, los perros y las gallinas no pueden ser comprados en el mercado. La razón: si uno adquiere con dinero un perro, éste será andariego, se comerá los huevos de las gallinas y no se podrá confiar en él para dejar la casa y los niños a su cargo. Tampoco las gallinas, ya que tendrán tendencia a poner sus huevos en el monte, o lo peor, en otro *tull*. El cachorro podría ser cambiado por un par de gallinas y algunos huevos, pero nunca comprado con dinero (Cric 1997a: 10).

Este ejemplo pone de presente cómo algunos actos o transacciones no pasan por el escenario del mercado local y contrariamente son posibles en el ‘adentro’, allí donde otras prácticas se dejan guiar por lógicas contraprestacionales, en ejercicio del propósito de no permitir la excesiva monetarización.

Otro ejemplo sobre el particular hace alusión a cómo,

[...] una de las formas de la contra es ritualizar el acto de compraventa, forzándolo a que ‘respete’ nuestras categorías culturales. Por ejemplo, para vender una vaca entre los paez se deberá hacer por parte del vendedor, previamente, un rito de pago al *Ink‘wes*’, ‘dueño o fórmula’ de este animal. En Tierradentro, es necesario arrancar una ceja de la vaca, voltearla con planta fresca y aguardiente en el potrero antes de salir a realizar la transacción; de no ser así, quien vende será ‘castigado’ por el *Ink‘wes*’. De igual manera, se ritualizan algunas compras, la más conocida de ellas, la del aguardiente, que antes de ingerirse debe ser ofrecido a *K‘lum*, el duende, regando el primer trago en el piso (Cric 1997a: 10).

Desde estos ejemplos al igual que los rituales de pago, las limpiezas, las ofrendas, los refrescamientos y, en general, la presencia de ritualización, es donde se aprecian visiones y prácticas que, sin la pretensión de la ‘pureza’ económica pero tampoco sin desconocer las dinámicas de los mercados locales, dan muestras acerca de cómo lo económico para los *nasa* y los *misak* no está sólo en lo productivo y en los mercados, sin desconocer ‘ese otro mundo’, el cual se enfrenta estratégicamente a partir de múltiples adaptaciones socio/culturales. De ahí que para muchos comuneros, en rigor, “hablar de economía y revitalización cultural es una misma cosa”.

Economía y revitalización cultural... una misma cosa

Los *nasa* y los *misak* tienen una dimensión mítica y simbólica del mundo que también se hace presente con las visiones y prácticas económico/culturales, pues, de una parte, ninguna actividad existe autónomamente o sin conexidad con las otras, y de otra, la riqueza cosmogónica da cuenta de una ritualidad asociada al chamanismo y con inevitable presencia en los ciclos productivos y en actividades económicas dentro y fuera de los territorios.

Las limpiezas, refrescamientos, pagos y ofrendas manifiestan en general, la presencia de la ritualización de la vida comunitaria indígena y, por tanto, en

actividades económico/productivas, permitiendo hablar de economía y revitalización espiritual como una misma cosa, siempre en el horizonte de cultivar la vida, la alegría y la pervivencia. En esta perspectiva, la variedad socio/productiva se mezcla con conocimientos ancestrales y con la intervención de los *the'wala*, quienes son determinantes para la orientación económico/productiva y para el desarrollo de rituales específicos orientados a garantizar la armonía, a despertar las semillas y a lograr una buena producción. Una mirada histórica general sobre este tópico, que surge de una con-versación con el Taita Javier Tunubalá nos recuerda lo siguiente:

[...] yo aprendí a conocer esto, yo viví en el páramo, en el municipio de Jambaló con los paeces o *nasa*. Mi padre cuando lo expulsaron de estas fincas, fue a comprometer con un compañero *nasa* a manejar su ganado. Le entregó una finca con ganado para que cuidara, disfrutara de los animales y la producción de leche que él mismo tenía que consumir. Pero el dueño del ganado decía: no hay que pasar 6 meses sin refrescar al duende, sino refrescamos, sino ofrecemos sangre al duende nos acaba todo el ganado. Entonces se recomienda que aquí usted no tiene que salir el día que su esposa o su mujer hace menstruación, no hay que salir porque el arco o la quebrada que uno tiene que arrimar se noja y a uno lo puede enfermar. Eso pues según los mayores decían que uno debía brindarle a la naturaleza esa sangre para que no tenga rabia contra los animales o contra la persona y sus cultivos. La ritualidad era muy grande, claro, más que ahora. Para el comunero o compañero que tiene su ganado, sus vacas o cabezas de ganado, cada año pela un ternero, una vaca, y entonces el médico tradicional, el yerbatero llega y se pela el ganado, pero le recomienda que si hay niños hacerlo no antes del médico. El médico toma la primera gota de sangre, la recibe y luego se pela el cuero y se empieza a sacar el cuerpo por pedazos. La sangre y pedacitos de carne se preparan con remedios y se brinda al duende o al arco. El médico busca un sitio para dejar, en el cual nadie puede entrar. Eso es una cosa pues tan verídico, que el animal nunca se enferma. Para los cultivos se usa el refresco, los remedios se siembran en cuatro esquinas del cultivo. En épocas que no existían químicos, eso la producción no tenía problemas, era una producción sana. Eso frente a la naturaleza, anteriormente era muy sagrado. Si en la casa la mujer o la hija tiene menstruación no puede salir, tiene que esperar 4 días, y a los 4 días llama al médico para hacer la limpieza. Cuatro días porque en 4 días termina la menstruación.

La presencia de este tipo de rituales en las actividades económico/culturales son preconizadas también por los programas y tejidos económico/ambientales de las organizaciones indígenas del Cauca, de cara a avanzar hacia la edificación de la ‘economía propia’, la autonomía alimentaria y la dimensión espiritual/simbólica. En este horizonte, ciertos rituales están presentes en los ciclos productivos (caso siembras, producción, cosechas, consumo, mercado) y en las fiestas; aspectos que han definido la revitalización de rituales menores y mayores, apreciables los primeros en la cotidianidad productiva y los segundos en el calendario anual de rituales —enero, refrescamiento de varas; marzo, apagada del fogón; noviembre, *Çxhapuc* —ofrenda de alimentos a los muertos; y diciembre, *Saakhelu. Kiwe Taatx Kaame* u ofrenda a los espíritus de la Madre Tierra—.

Éstas prácticas ancestrales ligadas a las actividades productivas tienen vínculos con propósitos organizativos en torno a su economía, por los que se resalta el acto de ‘sembrar semillas de resistencia’, de ‘sembrar semillas para seguir viviendo’, de movilizar los saberes tradicionales en la afirmación de soberanía alimentaria y de una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía. Para el caso de la Acin y el Cric sus consideraciones en torno a la relación ritualidad y actividades económico/culturales tienen que ver con que,

[...] en la parte productiva se acostumbra a realizar los rituales del refrescamiento en las diferentes actividades agropecuarias. Se considera que de esta manera se tranquilizan los espíritus como el duende, el viento, el arco, el candilillo y el trueno; que se consideran son dueños de la naturaleza. Por tal motivo, cuando se sacrifica un animal se ofrece sangre en un carrizo verde al lado de un nacimiento de agua y parte de porciones de diferentes partes del cuerpo del animal, se llevan a un hueco en la tierra, con plantas frescas y alegres. De esta manera se considera que uno queda en armonía con los espíritus para así no tener ningún fracaso, humano o en la producción agropecuaria. El equilibrio también debe buscarse en la manera de sembrar, debido a la visión integral. Por este motivo, el indígena siembra en su huerta tradicional los cultivos de una manera intercalada o sea que no se aceptan los monocultivos, pues se considera que estos generan desequilibrio en el entorno. La huerta tradicional lleva plantas amargas, dulces, bravas, frías y calientes, de manera que se conserva una biodiversidad, esto es recomendación del *Thé Wala*. También es recomendable tener animales domésticos, de una manera diversificada y la casa en este mismo entorno; así se ha demostrado que no se sufre de enfermedades. Cuando se va a coger la primera cosecha para el consumo

también es necesario hacer un ritual para que no le vaya a caer plaga al resto de la cosecha. Y en cuanto al mercado de productos, todavía existe el trueque entre productos de clima frío por productos de clima caliente o cuando uno no posee el producto. En el comercio de animales se considera que el comprador debe llevar aguardiente dependiendo del tamaño del animal o la cantidad, para poder que el vendedor lo atienda y este a su vez tenga algo que ofrecerle a los espíritus de la naturaleza. Hoy los proyectos que están relacionados con el mercado, todos funcionan con su respectivo *thé wala* (medico tradicional) y en los trabajadores comunitarios también hacen en cada uno, su respectivo ritual (Vitonás 2009a: 15, 16).

Como puede observarse en la interrelación entre normas culturales —léase ritualidad— y prácticas económico/productivas, se destacan los refrescamientos como actos de prevención, las limpiezas para eliminar el *pta'nz*, desarmonía o fuerza negativa y las ofrendas a la tierra y a los espíritus. ¿Qué, cómo, cuándo y cuanto sembrar?, son preguntas que se resuelven apelando al saber del *Thé Wala*, persona que oficia los rituales en la perspectiva de evitar la trasgresión de normas étnico/culturales reguladoras de la vida cotidiana *nasa*, y que tiene que ver, desde lo productivo, con el uso adecuado de ciertos espacios —cultivables, sagrados, no cultivables—, la observación de los calendarios productivos, el uso racional de los recursos naturales en proceso de escasez, el control del principio de reciprocidad y la abstención de la acumulación, entre otros. En este contexto es determinante el acompañamiento del *Thé Wala* para el desenvolvimiento económico/productivo, en especial, en el combate a la suciedad o *Pta'nz* o fuerza inarmónica que se origina en lo que a actividades productivas se refiere, en las siguientes:

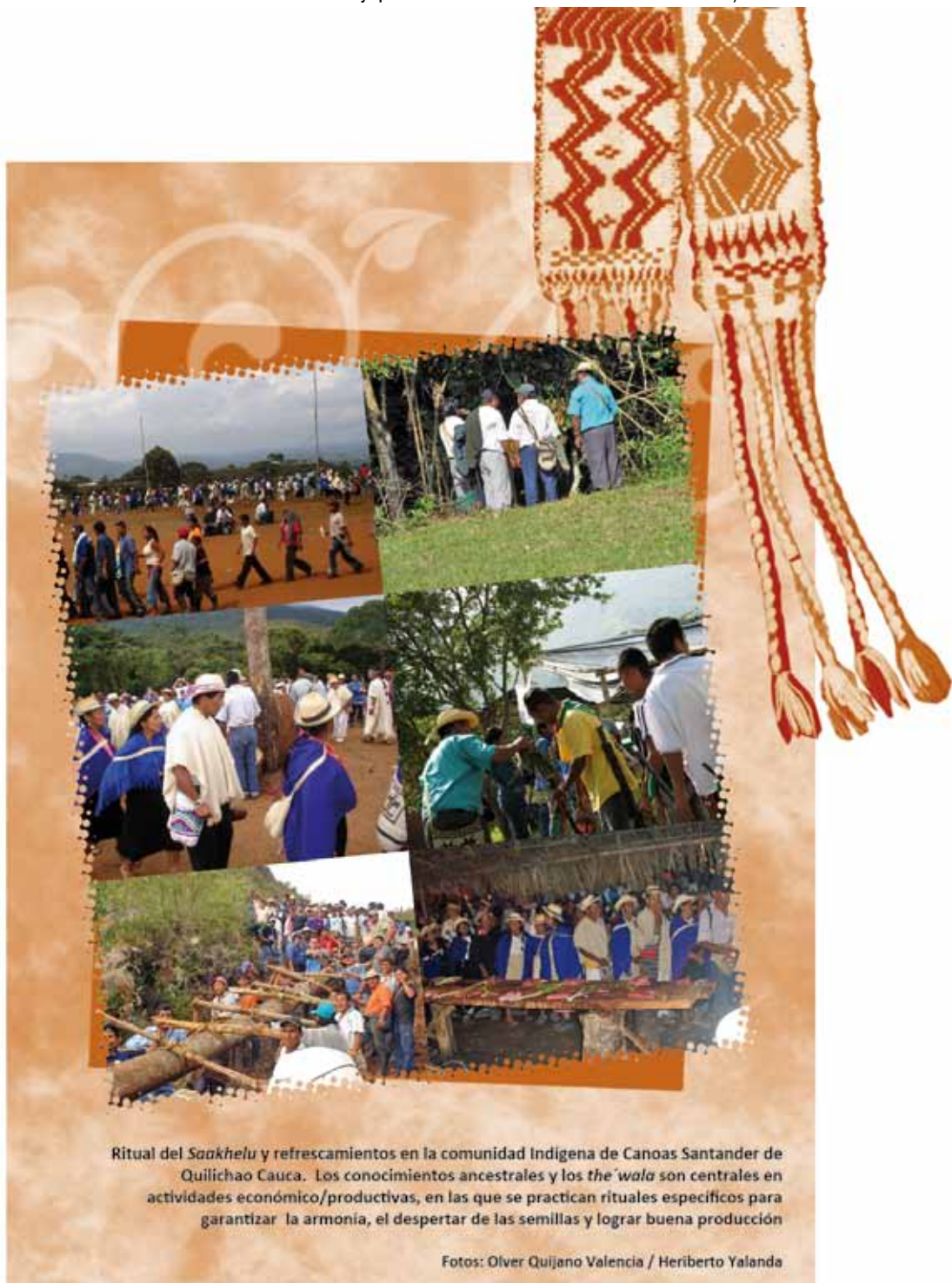
(a) cuando se penetra sin el ritual de refrescamiento a los espacios considerados como de mucho poder, salvajes, indomables (páramos, lagunas bosques) o lugares de difícil acceso (peñascos, cañadas, pantanos, cuevas, bosques de vegetación primaria, aguas corrientosas) o que sobresalen por su topografía (montañas, cimas, rocas); (b) cuando se realizan prácticas agrícolas en lugares clasificados como sagrados o no cultivables (páramos, montaña virgen); (c) cuando se extraen recursos naturales del medio en forma desmesurada o sin pedir permiso a sus dueños tutelares y sin realizar el ritual de ofrecimiento; (d) cuando se cultiva por primera vez un terreno o se construye una casa sin las prácticas rituales recomendadas y/o sin la presencia del *te' wala*; (e) cuando se mata un animal (especialmente ganado vacuno o porcino) sin hacer el ofrecimiento al duende o dueño tutelar; (f) cuando se caza

o se pesca (práctica por demás poco frecuente, tanto por la valoración negativa que se tiene de ellas como por la escasez de dichos recursos) de manera desmedida o poniendo en peligro la extinción del recurso [...]; (g) cuando las personas o familias violan el principio de la reciprocidad o se generan conductas acumulativas que impiden compartir prácticas como la minga, el cambio de mano, préstamo de semillas, ofrecimiento de comida, etc (Gómez 2000: 35-36).

Al estar también presente en las actividades económico/productivas de las comunidades, el *Pta'nz* es enfrentado por el *Thé Wala* que interviene en el desarrollo de las mismas como un agente orientador de las prácticas rituales colectivas, comunitarias e individuales de refrescamiento, ofrecimiento y limpieza, evitando todo aquello que afecte la convivencia comunitaria y sus relaciones con el entorno natural y, a su vez, permitiendo la reconstrucción del tejido económico/ambiental.

Las organizaciones indígenas y las comunidades dan centralidad al proceso de reactivación y revitalización de los rituales mayores, en particular aquellas que guardan relación con lo económico/productivo, tales como el *Çxhapuç* u ofrenda a los muertos, la apagada del fogón, cerco o *ipx ficxhanxii* —limpieza y armonización del territorio— y el *Saakhelu* —ofrenda a los espíritus de la madre tierra y consagración de las semillas—. En el primer caso —el *Çxhapuç*—, es un ritual generalmente realizado en noviembre, tiempo que se concibe como “el momento de ofrecer a los espíritus de los familiares muertos, para que ellos ayuden en la producción” (Yule y Vitonás 2004: 106). El fogón, cerco o *ipx ficxhanxii* es un ritual de limpieza y armonización del territorio realizado con el propósito de combatir/eliminar las fuerzas negativas o el ‘sucio’ que inciden en la consolidación del equilibrio con la madre naturaleza, y así poder generar las condiciones propicias para el buen desenvolvimiento de las actividades productivas.

En este mismo sentido, sin duda es el *Saakhelu* —ofrenda a los espíritus de la madre tierra y consagración de las semillas— uno de los rituales comunitarios que paulatinamente ha logrado posicionarse en el proceso de recuperación y fortalecimiento cultural *nasa*. Se trata de una ceremonia de fertilidad, un ritual de las semillas realizado cada año al finalizar la época de cosecha; momento en el que los *nasa* se congregan numerosamente para agradecer los regalos de la Madre Tierra, ofrecer sacrificios y pedir por el buen comportamiento y la abundancia en sus posteriores cosechas. El *Saakhelu* “es un ritual de armonización, es el despertar de las semillas, de la vida, la abundancia y la prosperidad [...] Es entonces el momento adecuado para agradecer por las cosechas que obtuvieron y pedir



Ritual del *Saakhelu* y refrescamientos en la comunidad Indígena de Canoa Santander de Quilichao Cauca. Los conocimientos ancestrales y los *the'wala* son centrales en actividades económico/productivas, en las que se practican rituales específicos para garantizar la armonía, el despertar de las semillas y lograr buena producción

Fotos: Olver Quijano Valencia / Heriberto Yalanda

para que las próximas sean abundantes y no haya inconvenientes en su proceso de crecimiento” (López 2008:202). En tanto ritual de tributo y espacio para los pagos y el encuentro,

[...] el *Saakhelu* es un espacio de convivencia y reconciliación entre los comuneros que habitamos el territorio ancestral. Por ello bailamos todos para pisotear los odios, rencores y envidias, alejando las energías negativas y así pervivir como comunidades que somos parte de la tierra y no dueños de ella. Queremos también rendirle tributo a los seres espirituales del territorio, en agradecimiento por nuestras cosechas y para despertar con alegría las semillas para que la madre tierra pueda fecundar plantas y frutos sanos para todos (Asociación de Cabildos Indígenas del territorio ancestral *Sath Tama Kiwe*, s.f).

El *Saakhelu* se inscribe en el conjunto de fiestas de agradecimientos a la naturaleza por todo lo que ha brindado a la comunidad y a su bienestar. En medio de solidaridades, música, alegría, semillas, alimentos, trabajo colectivo, sabiduría de los mayores, chicha de caña o guarapo, diálogo con los espíritus tutelares, ceremonias, trabajo, danzas y plantas medicinales, como lo comenta Manuel Sisco en uno de sus planteamientos,

[...] los mayores realizan el ritual del *Saakhelu* para devolverle a la tierra una ofrenda que significa un pago a los distintos espíritus guardianes en la tierra. Cuentan los mayores que si no se celebra este ritual, los dioses pudrirían las semillas; el sol, la luna y el viento se alejarían de la tierra. Luego todo se desordenaría. Por tal razón, como hijo de la tierra, venimos recuperando y fortaleciendo el ritual del *Saakhelu*.

Comuneros y comuneras, niños, adultos, autoridades y guardia indígena asisten a la zona y al sitio señalado con anterioridad para beneficiarse de las virtudes del ritual, reencontrarse con la vida, fortalecer la memoria ancestral comunitaria y compartir solidaridades, semillas y la alegría del reencuentro festivo y productivo.

Cada familia comparte sus frutos, sus productos y también sus esfuerzos en el *Saakhelu*. Es una manera de socializar las cosechas. Para los indígenas *nasa*, una manera de estar contentos y de beneficiarse, es compartiendo productos y frutos con todos. Por eso quien acumula bienes está contra el equilibrio y la convivencia (Cabildo indígena de Jambaló, Acin, Aic 2005).

Este ritual *nasa* se realiza durante varios días en algunas localidades y ahora en las distintas zonas del Cauca, logrando congregarse a miles de comuneros de distintos pueblos, y se desarrolla con el protagonismo del *thé wala*, quien como hemos documentado tiene que ver con actividades de armonización y refrescamiento de los asistentes. Incluye además el trabajo colectivo de cabildantes y comuneros; la minga para la traída del palo mayor, de unos 30 o 35 metros en el cual se le harán las ofrendas; la participación en cualquier actividad para evitar ser perezosos; el sacrificio de una res y la picada de la carne; la ‘despertada’ de las semillas por los niños escogidos; la danza de bienvenida; la danza del caracol; las danzas al sol, a la culebra, danza al gallinazo, danza a la luna; las ofrendas al cóndor y al colibrí; la redistribución de las semillas; las ofrendas al *saakhelu* con pollo, chicha, albóndigas de carne, guarapo y, en general, mucha música, gritos y desbordante entusiasmo, todo esto realizado en un acto colectivo en el cual los espíritus llegan con el mensaje de practicar el dar y recibir recíprocos.

Así que juntarse para el ritual es también preparar y disponer las mejores condiciones del campo económico/productivo, pues en medio de las ceremonias, la música, los bailes colectivos,⁷⁶ la chicha, la movilización de la alegría, las solidaridades y el reencuentro,

[...] todos saben que las ofrendas al *Saakhelu* servirán para mejorar la producción de la próxima cosecha y que los cóndores que visitan el lugar sagrado, también traen buenas energías cósmicas que se convierten en lluvias, vientos y fecundidad para mujeres, animales y plantas. De ahí que cada indígena *nasa* participe en la ceremonia con su familia, compartiendo trabajo, alegría y semillas (Cabildo indígena de Jambaló, Acin, Aic 2005).

Estas manifestaciones que podrían ser calificadas desde la óptica económica (neo) clásica como actos antieconómicos, en tanto su relación costo/beneficio siempre

76 El baile colectivo es central en el *Saakhelu*, pues como lo afirman algunos comuneros *nasa* en algunas de nuestras con-versaciones sobre tal ritual: “despertamos las semillas danzando con música de flauta y tambor. Danzamos llevando el ritmo de la vida de la naturaleza, el viento, el fuego, el movimiento del correr de las aguas, los ritmos de la floración de la vegetación, los ritmos de los partos de los animales domésticos y silvestres, el movimiento de la luna y el sol, la tierra y las estrellas, los cambios del tiempo de verano a invierno, del día y de la noche, del nacer y el crecer. Es a través de la danza que nos regocijamos a cabalidad nuestros cuerpos con la naturaleza, por allí deviene la armonización. Entonces nuestro cuerpo queda preparado, sensibilizado y elástico. Sin la danza de seguro que no se realiza el despertar ni de nosotros ni de las semillas, no se realiza el renacimiento. Si no se dan esas condiciones no hay renacimiento en la sociedad, entonces el ritual se ha quedado en el plano de lo pagano, de lo mecánico. Aquello que para nosotros es tan vital danzar, tiene sentido en cuanto nos revitaliza para mantenernos y proyectarnos como pueblo. En esta perspectiva es que tiene importancia profunda y es urgente afianzar nuestra identidad indígena y construir nuestra autonomía política y territorial”.

será negativa, son las que dan cuenta de lo económico/cultural desde una visión y una práctica singulares, en las que, sin duda, economía y revitalización cultural son una misma cosa. Para el caso del ritual del *Saakhelu* no se trata de favorecer la acumulación material, sino de facilitar el reencuentro entusiasta por el cual comuneros y comuneras agradecen las bondades de la naturaleza ante el *Saakhelu*, esto por medio de ofrendas y pagamentos que además contribuyen no sólo a despertar las semillas, sino ante todo la conciencia étnico/cultural.

“También, en medio de todo lo que hacemos, se trata de una perspectiva económica plural”

Contrario a las pretensiones de ciertos científicos sociales respecto a dar cuenta de algunas manifestaciones étnicas como si se tratasen de asuntos o entidades estables, esenciales y autocontenidas, en el campo de lo económico las organizaciones y comunidades indígenas, en sus apuestas de revitalización socio/política y cultural, más que promover este campo como una suerte de ‘pureza o nostalgia económica’, insisten también en agenciar un conjunto de construcciones y apropiaciones estratégicas, las cuales combinan lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’, el ‘adentro’ y el ‘afuera’, en tanto muestra de que también lo económico no es un fenómeno inscrito sólo en el marco de esencias socio/culturales.

Así que la perspectiva de la ‘economía propia’ no es una entidad fija y aislada, sino una propuesta que mantiene nexos dialógicos como apropiaciones de ciertas expresiones que bien podrían calificarse como el ‘afuera’ económico. Para el caso de los indígenas no se trata del ‘otro capitalista’ que espera su integración completa al sistema, sino de un ‘adentro económico’ conectado con ese afuera que realiza ‘importaciones’ específicas del *statu quo* para adaptarlas a su perspectiva y práctica socio/cultural.

Desde esta visión implícita y explícita en las organizaciones regionales, zonales y locales del Cauca indígena es como puede explicarse un cúmulo de proyectos y experimentaciones que hacen parte de una realidad empírica, donde más que separatismo étnico/cultural lo movilizadо es también un horizonte relacional que evidencia cómo lo económico/cultural no está completamente en lo propio o en el adentro, pero tampoco está enteramente determinado por el ‘afuera’ o por lo ‘ajeno’. Es a esto lo que algunas organizaciones, a la hora de precisar los programas, horizontes y tejidos económico/ambientales, han definido como formas y alternativas de complementación, ‘interculturización económica’ o articulación con el mercado; estableciendo actividades de naturaleza empresarial que en su singularidad hoy enfatizan en el trabajo alrededor de productos y recursos con importantes proyecciones en el mercado.

Esta especie de perspectiva económica plural se expresa mediante la diversificación ocupacional o en una suerte de pluriactividad que paulatinamente, tanto en las organizaciones como en las comunidades indígenas, se convierte en una estrategia que, sin perder de vista la vocación y tradición productiva de las mismas, apropia algunos aspectos económico/mercantiles, de transformación y de prestación de servicios del 'afuera económico', sin generar tampoco la lógica expoliadora de contundentes actos de subsunción.

Es así como en las dinámicas económico/culturales de las comunidades *nasa* y *misak* se aprecian experiencias en torno al desarrollo de agrocadenas productivas (coca, café, arroz, caña panelera, frutales, explotación agroforestal y pecuaria, piscicultura —truchifactorías—, lácteos, entre otras),⁷⁷ actividades agroindustriales (bio-agua, lácteos, panela, artesanías, conservas, aromáticas, fique, jugos); proyectos etno-mineros (empresas mineras —caso mármol en la zona norte y azufre en la zona centro, e iniciativas alrededor de caliza, bauxita, baritina, cobre y oro); y, entre otras, el eco/etnoturismo (aguas termales, pesca deportiva, sitios sagrados, zonas arqueológicas y paisajes naturales). Estas actividades se inscriben en el horizonte de la complementariedad económica indígena del Cauca, en respuesta a desafíos productivos e interculturales locales, zonales y regionales, pero también como parte de dificultades derivadas de la falta de tierra para los comuneros, lo cual ha exigido la inserción en el mapa económico de otras opciones que permitan afianzar el tejido económico/ambiental, apelando a la economía tradicional indígena, los emprendimientos económicos alternativos y las iniciativas de producción, transformación y distribución.

Se trata, en suma, y como lo han expresado las organizaciones indígenas en sus debates sobre el presente/futuro económico/cultural, de la,

[...] complementariedad de factores, que dice que el desarrollo que se planea en estos pueblos no sólo debe 'sostener' el medio ambiente,

77 Las agrocadenas productivas en comunidades indígenas si bien orientan gran parte de su producción para el mercado local, zonal y regional, en general, son agenciadas por grupos y 'empresas' asociativas y no a través de familias e iniciativas individuales; esto con el fin de evitar el fenómeno y problema de la acumulación como práctica desarmonizadora. En consonancia con ello, tales expresiones asociativas no son sólo una opción técnica y económica sino ante todo un asunto político/cultural y, por tanto, se convierten en símbolos de resistencia e instrumento de lucha autónoma. Este tipo de iniciativas productivas mantienen nexos y solidaridades con procesos organizativos y de movilización, aunque no por ello dejan de presentarse las polémicas en torno a los 'costos de la solidaridad', en términos de costo/beneficio, lo cual pone de presente el debate entre valores de mercado y las fuerzas de la socialización y la solidaridad.

sino también la economía y la sociedad tradicionales. Y ‘sostener’ estos dos factores no sólo implica recrear la producción tradicional sino, especialmente la distribución cuyas complementariedades y procesos son la parte más importante, el ‘corazón’ de las economías tradicionales indígenas y, por extensión, la base de la organización social que la sustenta (Cric 1997a: 27).

Tensiones y problemas con lo ‘ajeno’ y lo ‘afuerano’

Lo económico/cultural en algunas organizaciones del Cauca indígena, si bien se presenta desde el plano de su potencialidad; es decir, como principio de inteligibilidad, práctica vital y fuente de posibilidad, también se moviliza en medio de un cúmulo de limitaciones, problemas, amenazas y paradojas, propias de contextos y localidades atravesados y determinados por ambientes complejos, heterogéneos y altamente litigiosos. Tales asuntos que históricamente han desafiado y generado tensiones en las dinámicas organizacionales, también hoy suscitan enormes retos a los procesos autonómicos y de defensa de la singularidad y la diferencia, sin que esto signifique y concrete acciones de separatismo o esencialismo económico/cultural.

Con anterioridad al surgimiento y formalización de las organizaciones indígenas caucanas —década de los años setenta—, las comunidades al ser ‘objeto’ de políticas de invisibilización, asimilación/reducción y de la ‘economía de las visibilidades’, han enfrentado diversas formas de intervención/agresión, las cuales hoy ganan sofisticación en tanto distintas formas de violencia física y simbólica paulatinamente concretan una suerte de ‘formas de gobierno indirecto’ o ‘estrategias de intervención de baja intensidad’ (Gros 2000: 104, 105). Estas expresiones se inscriben, de una parte, en las agendas del Estado y del gobierno colombiano, los organismos multilaterales, algunas agencias de cooperación internacional y Ong’s, las iglesias y comunidades de fe, y también en espacios de la institucionalidad académica que intermitentemente hacen presencia en las organizaciones y comunidades. De otra parte, tales manifestaciones integran las agendas de ciertas organizaciones sociales y de programas de la izquierda armada, la derecha y la extrema derecha colombiana; asuntos que en la lucha por el control territorial constituyen óbices a los procesos autonómicos y de defensa de la diferencia socio/económica y político/cultural de movimientos y organizaciones del Cauca indígena.

Sin embargo, y no obstante el posicionamiento y conquistas de las organizaciones y movimientos indígenas en el Cauca, tal como se ha dejado ver en documentos

y estudios académicos e intelectuales locales, regionales, nacionales y extranjeros, también éstas han enfrentado un conjunto de tensiones y dificultades, entre las que se destacan los asesinatos selectivos de líderes, autoridades tradicionales y miembros prominentes de las comunidades indígenas. Se suman a ello, la militarización y judicialización de sus protestas; la presencia y el accionar de actores armados de izquierda y derecha en los territorios indígenas; la política gubernamental para desarticular el movimiento indígena; la política pública mayoritariamente lesiva; la presencia de innumerables iglesias y su efecto desarticulador en comunidades y organizaciones; la política de macartización y la calificación de las comunidades como ‘indios perezosos y enemigos del desarrollo regional’.

Otras tensiones hacen alusión al énfasis modernista y desarrollista del Estado colombiano y sus programas para hacer de las comunidades ‘territorios étnicos productivos’, el narcotráfico y la narcotización de la vida, el desplazamiento indígena forzado y su exilio interno, las recurrentes transgresiones a las libertades y derechos étnicos reconocidas y otorgadas en la Constitución Política Nacional. En este mismo sentido, se registra la intensa presencia de empresas colombianas y extranjeras en desarrollo de megaproyectos con su consabido despojo territorial y de recursos naturales; problemas que en su conjunto también han movilizadado una suerte de ‘exterminio físico y socio/cultural’, enfrentado y aplazado gracias a las distintas formas de agenciamiento y resistencia, ahora inscritos en la sugerente ‘minga de resistencia social y comunitaria’.

Con la expresión ‘el Cauca sigue caliente’, comuneros, comuneras, dirigentes y analistas, con frecuencia sintetizan las tensiones que acompañan la cotidianidad de las comunidades y organizaciones indígenas en la región. Con esta frase ya muy usual en la conversación cotidiana se intenta dar cuenta del carácter litigioso y, por tanto, de las amenazas, problemas y riesgos que enfrentan las dinámicas organizacionales en un contexto regional atravesado además por aproximaciones estereotipadas hacia los indígenas. Tales legados y prácticas del racismo así como múltiples señalamientos que los conciben como inferiores y barrera para la modernización/desarrollalización regional/nacional, no han impedido la concreción de avances de tales pueblos en el ejercicio de su autonomía, la defensa de la Vida y el combate a las actuales campañas de despojo socio/cultural y natural.

Estas tensiones y problemas lógicamente inciden y tienen derivaciones dilemáticas en el campo económico/cultural indígena; situación que señala un camino no expedito para su desenvolvimiento, pues si bien tales visiones y prácticas comportan cierta particularidad, también se mueven en medio de la complejidad y conflictualidad

señalada. Así que las expresiones económico/culturales al no constituir entidades fijas y aisladas, por cuanto en sus contactos con el ‘afuera’ económico realizan ‘importaciones’ específicas del *statu quo* para adaptarlas a sus singularidades, en la apelación a lo ‘propio’ como forma de instrumentalización política de su singularidad socio/económica y cultural, se enfrentan a innumerables problemas, paradojas, límites y tensiones, entre los cuales podemos señalar los siguientes:

1).- Los acciones y practicas por concretar paulatinamente procesos/proyectos de monetarización y/o ‘capitalización’ en lo económico/cultural indígena; 2).- Las visiones y estereotipos de los gremios económicos y los señalamientos a las comunidades y organizaciones indígenas como óbices del desarrollo regional y nacional; 3).- El desarrollo de iniciativas —megaproyectos y proyectos mineros— para la reconquista y recolonización de territorios indígenas; 4).- La presencia de cultivos de uso ilícito, la etnonarcotización y, con ellas, la estigmatización reflejada en campañas gubernamentales; 5).- la paradoja de muchos planes de Vida, en tanto mantiene su carácter a la vez moderno/antimoderno, desarrollista/antidesarrollista, esencialista e híbrido; 6).- La seducción del mercado en las relaciones y ‘adaptaciones interculturales’, el riesgo de la subsunción y la invasión del imaginario o ‘blanqueamiento’; 7).- La necesidad de tierras aptas para el mejoramiento económico/productivo y socio/cultural; 8).- La paulatina dependencia del mercado y la ‘pérdida de gusto por los productos nativos’; 9).- El debilitamiento en ciertas zonas de las autoridades tradicionales, los patrones culturales y los medios de control indígena, 10).- Los problemas con la recuperación de circuitos de mercado indígena, la revaloración de la producción propia y las redes de mercado justo y solidario a nivel local, zonal y regional.

Estos problemas no son ajenos a los debates y agendas de las organizaciones y comunidades, pues permanentemente han sido y son objeto de atención ya que representan amenazas a sus Planes de Vida y a sus procesos autonómicos y de defensa de la Vida. Sin embargo, pese a los esfuerzos desplegados por las organizaciones al interior de las comunidades indígenas, muchos patrones del ‘afuera’ y de lo ‘ajeno’ hacen presencia al interior de las comunidades, pues en el contacto con prácticas del mercado muchas veces se han instalado manifestaciones que dan cuenta de una suerte de monetarización o ‘capitalización’ de la economía tradicional indígena o de la ‘economía propia’.

En tal sentido, la monetarización gana centralidad y determinación configurando paulatinamente procesos de acumulación e incentivando bajo la promesa de riqueza la migración a centros poblados y ciudades cercanas, pero ante todo afectando las prácticas históricas y cotidianas de solidaridad y espiritualidad. De esta manera, distintos códigos del mercado apropiados estratégicamente por muchos comuneros

para su buen desenvolvimiento transaccional en los mercados locales, se integran a modo de nueva axiología, lo que es alimentado con el auspicio de formas de organización empresarial y comercial como de programas de modernización de cultivos y actividades características de la economía tradicional indígena, ello como estrategia homogeneizante y de integración a la llamada ‘sociedad mayor’ por parte del Estado, las Ong’s y algunas agencias de cooperación.

Esta situación también ha sido alimentada por políticas de Estado en su intento por ‘activar’ económicamente a territorios y comunidades indígenas desde lógicas y prácticas comerciales, rentísticas y de mercado. Así se promueven y apoyan programas productivos, los que si bien teóricamente se enmarcan en las tradiciones étnico/culturales, y en fortalecimiento del etnodesarrollo y de los Planes de Vida, sus prácticas se centran en la generación de ingresos, la productividad, rentabilidad y comercialización/realización en el mercado, como salidas a la ‘pobreza’, el desplazamiento y las economías ilegales.

Una muestra de esta situación tiene que ver con el programa “Territorios Étnicos Productivos”, iniciativa desarrollista y modernizante impulsada por los gobiernos de Colombia y Estados Unidos a través de las agencias internacionales Adam, Midas, Oim, Fupad y Usaid, cuyo foco de intervención son las comunidades indígenas y afrocolombianas. El programa inspirado en el horizonte del empresarismo, la economía cultural y la financiarización del conjunto de la vida nacional, tiene como pretexto la observación de tradiciones y el fortalecimiento de las organizaciones, pero en el fondo introduce lógicas y prácticas desarrollistas, modernizantes y de mercado, cuyo interés está relacionado con el reconocimiento de las comunidades en tanto nuevos clientes que requieren superar la carencia de buena vida material y su rol como actores marginales de la nueva arquitectura financiera.

De ahí que es importante la productividad de sus iniciativas, la generación de excedentes para el mercado y el aumento de la capacidad de ahorro —véase, por ejemplo, en la ‘fase mujeres ahorradoras’—; asuntos que si bien son importantes en las dinámicas del contacto de los pueblos indígenas con el ‘afuera económico’, también ubican en un segundo plano asunciones y prácticas de las economías tradicionales, representando una amenaza a procesos de afirmación socio/cultural, pues al desarticular elementos y lógicas de la economía local se afecta el mantenimiento de formas tradicionales de producción, distribución del trabajo e intercambio de bienes y servicios.

Estos programas constituyen una respuesta a la ya tradicional visión estereotipada sobre las organizaciones y comunidades indígenas del Cauca que han mantenido

agencias de desarrollo y gremios económicos —Andi, Fenalco, Fedegan, Sac, Cámaras de Comercio, etc—, y algunas universidades, pues las consideran obstáculos medulares para el desarrollo regional y nacional. Tal panorama busca resolverse apelando a la promoción e implementación de iniciativas de formalización y fortalecimiento empresarial, la constitución de negocios, la búsqueda de competitividad y productividad sin mayores consideraciones socio/culturales; en suma, la conversión de la especificidad indígena en empresarios y hombres/mujeres de negocios, ello en la perspectiva de homogeneizar el paisaje económico/cultural o, en su defecto, activar al indígena y hacer de él un ‘otro capitalista’.⁷⁸

Estas acciones gozan de la complicidad del Estado colombiano en ejercicio de una estructura jurídico/política que si bien declara a la nación como multiétnica y pluricultural, paradójicamente consagra como principios orientadores del Estado social de derecho en el orden económico, al mercado, la libertad de empresa y la competencia, elementos a la vez declarados como bases del desarrollo nacional.⁷⁹

Esta situación tiene entronques con otros problemas como el desarrollo y la expansión de iniciativas orientadas a la reconquista y recolonización de sus territorios por proyectos mineros de gran envergadura, inversiones y megaproyectos de distinta naturaleza, los cuales tienen como epicentro territorios indígenas, que a juicio del gobierno, los gremios económicos y las empresas transnacionales, todavía se mantienen ‘ociosos, vacíos, improductivos y casi deshabitados’. Tales actividades están orientadas a re-tomar el control económico de recursos naturales estratégicos (biodiversidad, energía, agua y minerales) como a instalar infraestructura económica y de integración urbano-regional que facilite la explotación de nuevas bases y reservas alimentarias,

78 Acepciones de este tipo han alimentado campañas permanentes de desprestigio a organizaciones y comunidades indígenas en el Cauca, pues se les señala de expropiar, descuidar y no trabajar las haciendas y tierras recuperadas o re-asignadas por el gobierno, de tal forma que se les ha llegado a calificar como ‘indios perezosos’, ‘invasores’, ‘vividores’, ‘cochinos’, ‘ignorantes’ y ‘comevaca’. Ésto último en alusión a las tradicionales ollas comunitarias que se desarrollan en las actividades colectivas con la significativa presencia de carnes. Siendo la tierra una de las necesidades y problemas centrales de las comunidades, estas demandas suelen cuestionarse a partir de análisis realizados desde parámetros sobre productividad y explotación; criterios que en general desconocen las lógicas y significaciones de la tierra en comunidades donde ésta no representa sólo un factor de producción convencional.

79 Como puede verificarse la Constitución Política de Colombia, promulgada en el año 1991, al referirse al Régimen Económico establece en el artículo 333 el primado de la actividad económica y la iniciativa privada (léase libre mercado), la libre competencia económica y la libre empresa como bases del desarrollo nacional. Otras formas y organizaciones solidarias se estimularán pero desde la perspectiva del desarrollo empresarial, lo cual tiene nexos con la promoción de productividad y competitividad; asuntos que no hablan ni dan cabida a expresiones distantes de tales égidias o ancladas en la singularidad económico/cultural.

farmacéuticas, agroindustriales, etc. Se trata de estrategias que paulatinamente reconfiguran la geopolítica y lo geoeconómico de los territorios indígenas, a la vez que imponen una especie de ‘nueva ruralidad’, profundizan los problemas de tenencia y disposición productiva de tierra, y privatiza las ricas bases de biodiversidad regional.

Sobre el particular, significativas zonas del territorio indígena caucano, por su potencial minero y biodiverso, han sido asumidas como enclaves, reservas y zonas mineras, poco a poco intervenidas con la complicidad gremial y gubernamental. Tales territorios son objeto de contratos de concesión, licencias de exploración, explotación y autorizaciones temporales; producto de una política minera oficial que, a manera de ofensiva y reconquista, continúa afectando los derechos colectivos, la configuración territorial, los patrones de conducta, los referentes identitarios y, en consecuencia, las formas económico/productivas, de trabajo y desenvolvimiento económico/cultural indígena. Ciertamente, el modelo extractivo nacional y regional, al tener nexos con corrupción gubernamental e influjo del paramilitarismo y el narcotráfico, intensifica y profundiza el conflicto armado.

De igual manera, la gran minería y la minería de cielo abierto, en su afán por hacer de los espacios socio/naturales territorios corporativos o empresariales, desagrega y descuartiza los territorios étnicos, consolidándose como expresión contraria a los sistemas socio/productivos locales y a las relaciones con la naturaleza; prácticas estas que van en desmedro de la axiología socio/económica y cultural de las comunidades y de sus tejidos. Las propuestas que desde el Estado promueven la denominada ‘minería sustentable’, y el combate de los impactos socio/culturales a través de modelos de responsabilidad social corporativa, no son más que recursos discursivos, formas de legitimidad y salidas económico/empresariales de emergencia. Tales medidas están orientadas a mejorar o suavizar la mala reputación corporativa; reputación que ha sido manchada por la presencia de malas prácticas y derivaciones empresariales que hablan muy mal de las conductas corporativas por el lesivo desenvolvimiento de la actividad empresarial minera en contextos étnicos de enorme singularidad.

A esta complejización del paisaje socio/cultural y biofísico del Cauca indígena se añaden la presencia de cultivos de uso ilícito, la ‘etnonarcotización’ y, con ellas, la estigmatización propia de campañas de la Dirección Nacional de Estupefacientes del gobierno colombiano, las que desconociendo el valor ritual, alimenticio y medicinal, por ejemplo, de la coca en algunas comunidades indígenas, deja cierto manto de criminalización y las cataloga como agentes de actividades de narcotráfico y de la violencia derivada. Empero, si tal fenómeno genera afectaciones a las comunidades también suscita cierta participación de algunos comuneros como productores o

facilitadores de estos cultivos, trayendo problemas de orden económico, socio/cultural y ambiental, tales como el abandono de cultivos para el autoconsumo y el mercado, los cambios en hábitos de consumo y la consiguiente dependencia del ‘afuera’. Otras dificultades tienen que ver con la integración acrecentada del mercado; los procesos de acumulación y diferenciación social;⁸⁰ el debilitamiento de prácticas rituales y ceremoniales como de las autoridades tradicionales; la afectación/presión sobre reservas naturales y la biodiversidad; el aumento del alcoholismo y de actividades criminales; el impacto en prácticas de reciprocidad y redistribución; el surgimiento de grupos de contraposición a las autoridades —Cabildos—, así como problemas en las relaciones familiares y en actividades comunitarias y de sociabilidad.⁸¹

Asimismo, estos problemas han impactado las definiciones de propuestas y reacciones frente al formalismo planificador del Estado, tales como los Planes de Vida, los que si bien representan una narrativa vital, un vínculo con el pasado y una forma de recuperación/reafirmación cultural, debido al influjo desarrollista, modernizante y economicista mantienen un carácter paradójico, pues son a la vez modernos/antimodernos, desarrollistas/antidesarrollistas, esencialistas e híbridos. En estas dinámicas se reconoce la dificultad para sobrevivir aislados de los procesos regionales, nacionales y globales, en tanto se acepta la necesidad y contribución de la técnica, la ciencia, la ayuda y asesoría, así como los estudios e investigaciones que sirven para solucionar algunos problemas de la comunidad, ello bajo una evidente intersección entre conocimiento occidental y conocimiento local. De otra parte, los Planes dejan entrever el rol de la etnicidad como instrumento de legítima defensa y como forma

80 Este proceso si bien se aprecia de alguna manera en segmentos de las comunidades *nasa*, tiene mayor visibilidad en el pueblo *misak*, en tanto su mayor integración al mercado o al ‘afuera económico’ y la adquisición de tierras ‘en lo caliente’ o por fuera del cabildo de Guambía, ha posibilitado algún tipo de acumulación y, con ella, cierta lucha interna por la movilidad, posicionamiento o inscripción en clases. De ahí que se hable de los *nupueig* (ricos), los *pueig* (medianos o normales), los *guachá* (pobres) y los *guachazhig* (pobrecitos) como formas de eslabonamiento y diferenciación social.

81 En medio de este cúmulo de implicaciones del fenómeno no pueden olvidarse los esfuerzos y acuerdos de las comunidades indígenas con el gobierno nacional, respecto a erradicar voluntariamente los cultivos de uso ilícito a cambio de recursos destinados a apoyar la financiación de proyectos socio/productivos, de comercialización en el ‘afuera económico’ y de asuntos ambientales en los territorios. En general, los pactos han sido incumplidos o desarrollados parcialmente por parte del gobierno, lo cual sumado a otros acuerdos y convenios ignorados sistemáticamente, aún son objeto de disputas, controversias y movilizaciones en el marco de la ‘minga social y comunitaria’. Otros de estos problemas se enfrentan mediante el fortalecimiento de las autoridades tradicionales, la atención a la familia como un principio adicionado a las agendas políticas, la reactivación de actividades rituales y ceremoniales locales, zonales y regionales, el impulso a estrategias de autonomía/soberanía alimentaria, y, entre otras acciones, las iniciativas de elaboración de bebidas y alimentos a base de coca y las iniciativas sobre ‘sembrar, producir y consumir lo propio’.

para llenar de contenido, desde lo local, expresiones y políticas sobre interculturalidad y pluriétnicidad, lo cual termina constituyéndose en la movilización de la identidad e instrumentalización política de la diferencia como medios de defensa y mecanismos para la ampliación de espacios donde se haga visible su capacidad de interpelación.

No obstante, como ya lo han manifestado algunos analistas, el planteo antidesarrollista se mueve en algunas comunidades de acuerdo con criterios convencionales. Tal es el caso del pueblo *misak*, cuyo Plan acude,

[...] a diversas formas de discurso, a veces contradictorias y otras paradójicas, empleando expresiones idiomáticas tanto de la tradición como de la modernidad dentro del mismo documento [...] Así, el Plan es contradictorio y paradójico: por una parte, antimodernista y, por la otra, prodesarrollista: un pasado romantizado que glorifica el conocimiento local, contrastado con un futuro pragmático que depende de insumos agrícolas modernos e, implícitamente, la producción de cosechas de alto valor en efectivo, no todas ‘legales’. No obstante, el plan es asimismo políticamente astuto y pragmático: se critica a los guambianos por ser tanto irreflexivos como faltos de liderazgo y por no ofrecer resistencia ni alternativas a las fuerzas de modernización, a pesar de toda la evidencia contraria (Gow 1998:153, 163, 165).

En síntesis, si bien los Planes de Vida —*nasa* y *misak*— constituyen meta-narrativas de planeación cuya base destaca la perspectiva histórica, la dimensión política —autonomía y movimiento social—, la recuperación/reconstrucción cultural, y la valoración del conocimiento local; éstas en cierta forma no han podido escapar al desarrollo y al progreso clásicos, pues involucran y, de alguna manera, reproducen el modelo occidental de desarrollo, aunque de otra parte también intentan configurar un ‘modelo alternativo’, ciertamente bajo la estrategia de la hibridación y la valoración de la singularidad económico/cultural. Así, las comunidades *nasa* y *misak* lugarizan estas experiencias y búsquedas en medio del riesgo que supone la subsunción de la singularidad socio/cultural por el peso e influjo desarrollista en sus propuestas y en sus prácticas.

Este conjunto de problemas, tensiones y amenazas tienen entronques con las permanentes y sofisticadas seducciones que suscita el mercado en la mentalidad como en la vida cotidiana, ya sea en el campo organizativo/comunitario como en el conjunto de relaciones y ‘adaptaciones interculturales’ que las comunidades realizan con lo ‘ajeno’ y lo ‘afuerano’. Tales efectos, si bien no han sido soslayados en las agendas y

agencias de las organizaciones y comunidades, comportan el riesgo de la cooptación o de la re-figuración de lo económico/cultural, pues la ‘invasión del imaginario’ y la seducción del mercado, junto al proyecto occidentalizador, derivan en un deseo civilizador o ‘blanqueamiento’ que impacta el presente/futuro indígena.

Como es evidente en los Planes de Vida y en los Tejidos económico/ambientales de las organizaciones, se trata de enfrentar creativamente los fenómenos de debilitamiento de las autoridades tradicionales como de los patrones culturales y medios de control indígena, así como de enfatizar en la reactivación/recuperación de circuitos de mercado indígena, la revaloración de la producción propia y las redes de mercado justo y solidario a nivel local, zonal y regional.

Estos asuntos —los que han sido objeto de análisis en las organizaciones y por parte de académicos, intelectuales y dirigentes—, en medio de la complejidad de los problemas señalados, hacen parte de los desafíos e insumos justipreciados para la definición tanto de estrategias económico/culturales como de sostenibilidad de la diferencia socio/cultural, el patrimonio organizacional y los procesos autonómicos. Todo esto realizado en medio de políticas que inspiran disputas a muerte por los territorios, ahora convertidos en reserva del capital global, pero con la presencia de procesos de interpelación/resistencia mediante la apelación a las raíces, la memoria colectiva, la sabiduría de los mayores, la íntima relación con la naturaleza y la defensa de la Vida en pro de un “país de pueblos sin dueños”.

Epílogo

Desde este espectro de explicaciones, voces, planteamientos, tensiones y problemas que dan cuenta del acercamiento crítico a fenómenos como la modernidad, el desarrollo y la economía, en tanto dispositivos que han pretendido la captura, asimilación y subsunción de la singularidad socio/económica y político/cultural de los pueblos, se ha exaltado y postulado la defensa de la diferencia no como moda, patología o carencia, sino ante todo como potencia, práctica vital, posibilidad de investimento e interpelación y fuente de esperanza. Tales asuntos importan para la configuración de perspectivas de inflexión decolonial que alimentan el debate de la economía en su versión liberal clásica etnocéntrica como de su autismo neoclásico.

Con esto se ha evidenciado la reivindicación de movimientos y organizaciones sociales como comunidades de pensamiento en cuyas agendas y agencias, de una parte, se ponen en tensión ciertos principios, asunciones, prácticas y valores



Comunidades indígenas *nasa* y *misak* apelando a lo 'propio' como forma de instrumentalización política de la singularidad socio/económica y cultural

Fotos: Olver Quijano Valencia / Heriberto Yalanda

modernos/imperiales; y, de otro lado, se apuesta estratégicamente a una suerte de interfecundidad en la que, y en medio de numerosos problemas, también la apelación a lo ‘propio’ se asume y practica como forma de instrumentalización política de la singularidad socio/económica y cultural.

Con el acercamiento analítico a expresiones significativas del Cauca indígena —Programa económico/ambiental del Consejo Regional Indígena del Cauca—Cric, el tejido económico/ambiental de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca Acin —*Çxhab Wala Kiwe*— y la perspectiva económica del pueblo *misak*—, se han mostrado las maneras de concebir y practicar el horizonte de la diferencia económica/cultural a través de concepciones históricas particularmente basadas en el lugar, el territorio y la Vida. Estos agenciamientos son traducidos a su vez en procesos por la defensa de la diferencia cultural, política, ecológica y económica, lo cual deriva en múltiples problemas, riesgos y batallas interpretativas, esto como parte de procesos y espacios/tiempos con historias, memorias, luchas, recuperaciones, interferencias, paradojas, crisis y transformaciones específicas y diferenciales.

Las visiones y prácticas económico/culturales del Cauca indígena realizadas también en medio de profusas tensiones, amenazas y limitaciones, se evidencian en los ‘mandatos económico/ambientales’; los ‘tejidos de economía y medio ambiente’; los ‘Planes de Vida y la economía propia’; ‘la economía, la pervivencia, el territorio y la vida’; el lugar y el territorio como superficies y móviles de la diferencia económico/cultural; las redes de reciprocidad y las formas singulares de redistribución; el imperativo de abstención de la acumulación; las expresiones particulares y diferenciales de producción y trabajo, el sistema de producción *nasa tull/Ya tull*; los trueques o intercambios para la pervivencia de saberes, sabores, solidaridades y Vida; los mercados locales y la interculturización económica; la perspectiva económica plural y, entre otras, en las relaciones entre economía y revitalización cultural como una misma cosa. No obstante, los caminos para el tránsito y cualificación de estas formas económico/culturales no están libres de obstáculos y problemas; situación que, en medio de su potencialidad y esperanza, desafían las dinámicas, agendas y horizontes de movimientos, organizaciones y comunidades.

En suma, y como propositivamente lo hemos dejado ver en el conjunto de esta aventura analítica, en vez de esperar a que la revolución o el internacionalismo socialista, la globalización neo-liberal, las terceras vías, las fuerzas providenciales, los organismos multilaterales de crédito, las iglesias salvadoras y el capital filantrópico contemporáneo, instalaran e impulsaran las prácticas económicas, económico/culturales,

los movimientos y organizaciones indígenas del Departamento del Cauca, Colombia, con sus proyectos por ‘recuperarlo todo’ y, no obstante, las condiciones socio/políticas y económicas adversas, han/están y continúan movilizándolo creativamente y experimentalmente, procesos, esfuerzos e iniciativas inscritos en el horizonte de los ‘discursos, visiones y prácticas de diferencia epistémica, ecológica, económica, cultural y política’, ello como horizonte para la recuperación de saberes, el fortalecimiento económico/cultural y los procesos autonómicos, siempre en favor de la vida y en el marco de una suerte de ‘minga de resistencia social y comunitaria’.

(In)conclusiones

Al parecer asistimos a una profesionalización/especialización, institucionalización y hasta producción de la diferencia; proceso en el que muchos de esos ‘otros’ terminan siendo muchas veces modalidades de lo mismo, resultado de la dificultad de acercamiento a su debida comprensión; es decir, a su singularidad y naturaleza. Tal ‘distorsión’ ha sido suscitada por modelos y estereotipos que en ocasiones reemplazan la experiencia vivida o el mundo de la vida de aquellos diferentes. Para el caso de comunidades étnicas el ‘indio hiperreal’ resulta de “un modelo que ajusta los intereses indios a las formas y necesidades de la organización [...] o la fabricación de un indio perfecto, cuyas virtudes, sufrimientos e incansable estoicismo le han otorgado el derecho a ser defendido por profesionales. Ese indio es más real que el indio real. Es un indio hiperreal” (Ramos 1994: 162). Esto suele pasar en muchos procesos y estudios que despliegan exotismos, integridades ético/morales y horizontes de reactualizaciones utópicas como parte de un esfuerzo por traer al orden del día, ya no al ‘salvaje’ sino al ‘buen salvaje’; ese otro que resulta ahora sí, funcional a los proyectos expansivos (neo)coloniales, bajo formas de gobierno ‘blando’, “políticas de gobierno indirecto” o “estrategias de intervención de baja intensidad” (Gros 2000: 104,105).

Bajo esta consideración general, y partiendo de la dificultad que siempre existe a la hora de precisar conclusiones para temas/problemas inscritos en las ciencias humanas y sociales, preferimos quedarnos con algunas in/conclusiones sobre el hecho de la diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad como es el Cauca indígena.

En primera instancia, y congruentes con la premisa señalada anteriormente, podríamos afirmar cómo la reivindicación de ciertas visiones y prácticas económico/culturales singulares, si bien se inscribe en horizontes/agendas que identifican la diferencia como tema/problema importante para el imaginario teórico y político contemporáneo, también tiene que ver con su reconocimiento en tanto fuente de inteligibilidad, esperanza y posibilidad de articulación con proyectos emancipatorios, y no ya como

apelación y práctica de impunidad que acciona y posiciona lo diferente sólo como positividad, ‘algo bueno’ y lugar no problemático.

En este sentido, la exploración de lo singular no consiste en la búsqueda y definición de esencias económico/culturales, menos en la descripción de sus ‘extrañas’ formas y modos, ni de su ‘exotismo’ a la hora de practicar lo económico. Contrariamente, se trata de dar cuenta de su naturaleza como parte del amplio mapa de la multiplicidad y de sus complejos, litigiosos y renovadores agenciamientos que nos muestran que algo pasa con lo que pasa.

Como hemos visto insistentemente en este trabajo, el proyecto civilizatorio instalado históricamente como solución y salvación de los paisajes biofísicos y socioculturales, cuya singularidad deviene en patología y óbice para la geopolítica global, ha hecho de la alteridad, subalternidad o subalternización. Tal proyecto se ha convertido en ‘deseo civilizatorio’, gracias a la acción de dispositivos que han postulado e instaurado mitos unificadores, pensamientos doctrinales, teorías generales, diseños globales, modelos mayoritarios, entre otros, que definen un universo de representación, una lógica totalizadora y una totalidad ontológica. Desde allí se construyó —se construye— la empresa (neo)colonial con todas sus derivaciones e implicaciones multidimensionales actuales, tanto en las ciencias como en las instituciones, la economía, los sujetos, las que independientemente de los particularismos y contextos diferenciados han sido moldeadas por las diversas manifestaciones del pensamiento moderno/imperial.

Esta apuesta histórica de vastas sistematizaciones impulsada por las teorías totalizantes de la historia humana, es la que ha inobservado la ‘heterogeneidad histórico estructural’ propia de toda formación socio/cultural; situación que no obstante la eficacia legitimadora/colonizadora de tales teorías ha terminado por evidenciar su impertinencia e insuficiencia al enfrentar un escenario de múltiples voces, rostros, lógicas y epistemes o ese sinnúmero de mundos diferentes, posibles, heterogéneos, conflictivos, complejos, sugerentes y esperanzadores.

Así que la exhortación y la práctica sobre lo diferente, anclada más en la ampliación de los cánones analíticos que en su descanonización, se concibe como respuesta e inflexión a la especial cartografía de las singularidades, al nuevo clima político e intelectual, propio de múltiples posiciones de sujeto y, entre otros, de un conjunto de agenciamientos que confrontan la lógica totalizadora y las hegemonías cognitivo/existenciales. Como ha sido demostrado, la insistencia en consolidar ciencias, instituciones, políticas, asunciones y prácticas monoculturales, es lo que hace que

nuestros espacios/tiempos latinoamericanos, y de otros escenarios singulares, poco a poco se comporten como precipicios de la(s) teoría(s).

En este horizonte, la centralidad de la modernidad como época, proyecto, imaginario y actitud ligada a procesos de expansión y dominación europea, se presenta a modo de vector desde donde, y en ejercicio de la 'geografía de la imaginación' y de la 'geografía de la administración', se produce y se requiere de un referente afuera de sí misma; es decir, de una alteridad, de una diferencia, del no occidente, de la tradición, del no moderno, del pre-moderno, de una exterioridad que se vuelve constitutiva. En estos procesos, donde tales referentes son necesarios para la existencia/afirmación de Occidente y de lo moderno, es más lo cancelado que lo producido; ello en virtud de que la modernidad al ser producción es también, y ante todo, obliteración, subsunción y negación. Sin duda entonces, la modernidad representa un constructo paradigmático y, por tanto, un dispositivo transcultural y universal, altamente prescriptivo y moralizante, en la medida que sugiere el estado correcto de las cosas así como de su deber ser.

Empero, y a pesar de su carácter prescriptivo, una lectura más compleja e intensa y, por ende menos sustancialista y definicional y más eventualizante de la modernidad, señala también formas de abordaje bajo la historización y etnografización de discursos y prácticas articuladas en lugares y por gentes concretos, realizada en nombre de lo que se supone es la modernidad. Sin olvidar la modernidad como discurso ontologizador y tecnología de gobierno de sí y de los otros, también se valora en tanto experiencia desplegada/articulada a lugares y sujetos específicos, lo que en nuestro caso, deviene en modernidades de rasgos diferenciales, modernidades singulares, alternativas a la modernidad y modernidades alternativas, como también en 'topografías diferentes de la modernidad', asuntos propios también del amplio mapa de la multiplicidad socio/cultural que nos habita.

La economía, el desarrollo y la cultura, como se evidencia en este trabajo, constituyen dispositivos que integran la arquitectura discursiva y las efectuaciones de la dominación; plataforma donde se configuran clasificaciones geopolíticas y geoculturales inscritas en el horizonte del desenvolvimiento y consolidación del proyecto occidental. Así se entiende el entronque entre desarrollo/economía, de una parte, como constructores culturales en los que se intenta la sujeción y sometimiento de los particularismos culturales, se agencia la cultura como recurso con capacidad para promover el desarrollo del capitalismo en su fase cultural; y, de otro lado, se ponen en tensión las formas de dominio imperial/colonial y de geopolítica global, apelando a visiones, discursos y prácticas de diferencia económica, ecológica, cultural y epistémica. Todo

ello en respuesta y en consonancia con la pluralización intensa, la cartografía de las singularidades y la proliferación/multiplicación de ‘mundos (incom)posibles’.

En tales entronques y relaciones es preciso identificar una práctica/manía y patología clasificatoria que ordena y gobierna el mundo en dirección a un estadio de superioridad y madurez, al que podrán acceder los ‘pueblos sin historia’ mediante el prohiamiento del paradigma racional monocultural de Occidente, de sus ideologías y categorías de sujeción y gobierno de la vida social. Al no existir universalismos antropológicos como tampoco económico/culturales, la modernidad, el desarrollo y la economía son gubernamentalidades; es decir, tecnologías de gobierno de los unos y de los otros, no obstante sus interrelaciones e interfecundidades en los diversos escenarios físico/naturales y socio/culturales.

Si bien es cierto que en la relación economía, desarrollo y cultura, el neoliberalismo agencia y realiza sus juegos acudiendo a figuras como la multiculturalidad, el multiculturalismo y la ampliación de sus fronteras hacia la biodiversidad —eco/biocapitalismo— y la diversidad cultural —economía cultural, marketización, etnomarketing—; también es claro y evidente que tal práctica no deambula libre de investimentos e interpelaciones. Ciertamente, tal como se ha esbozado en algunos apartados del trabajo, proyectos como la interculturalidad, la plurinacionalidad, el ‘buen vivir’, el postdesarrollo, los Planes de Vida, y en general, las formas ancladas en las visiones y prácticas de diferencia, dan cuenta de otro tipo de proliferaciones específicas, diferenciales, múltiples y hasta no asimilables que constituyen en sí mismas un enorme potencial a la hora de examinar opciones de transformación socio/económica, político/cultural y existencial, como también de dar cuenta del nuevo paisaje socioeconómico y político/cultural, y con ello de otras formas de producción y reproducción de la vida.

Dicho de otra forma, el régimen de representación centrado en la civilización, el desarrollo, la economía y lo monocultural, se pone en tensión con las dinámicas localizadas que muestran visiones y prácticas de vida-lugar, lo que en contextos andinos latinoamericanos, y en medio de procesos de reacondo/experimentación institucional, funcional y conceptual, sitúan por ejemplo, al ‘buen vivir’ no sólo como ‘alteridad teórica’ sino como opción y oportunidad de construcción de otros horizontes cargados de gran potencialidad, esto en medio de la proliferación de útiles e inteligentes prácticas sobre la trilogía desarrollo/economía y cultura, pero ante todo sobre la Vida y la sostenibilidad de la misma. Tal dinámica es movilizadora, claro está, en contextos y escenarios tejidos de mundos, saberes, conocimientos, visiones e innumerables prácticas que ponen en tensión no sólo al desarrollo sino también al neodesarrollismo impulsado por gobiernos nacionales, regionales y locales, en

muchas ocasiones autoproclamados como alternativos. No obstante, tales fenómenos, propios de visiones y prácticas amparadas en la diferencia económico/cultural, más que configurar una suerte de 'otro' gran sujeto estratégico capaz de combatir al 'gran enemigo', y en el mismo plano de totalidad, se instalan como esfuerzos por construir nuevas superficies/espacios de lucha y re(ex)istencia, todo lo cual supone la re-organización del lugar para una vida comunal.

Como se evidencia en el análisis precedente la economía también ha cumplido su rol concreto en tanto manifestación del proyecto moderno/imperial/colonial y como disciplina y práctica universal/totalitaria, pues al estar enraizada/arraigada en la óptica, la cosmología, la moral y la epistemología nativa o parroquial de occidente, es una construcción histórica y socio/cultural que ha llegado a tener supremacía sobre otras posibles visiones, prácticas y discursos. Se trata entonces también de una historia local convertida en diseño global o de una forma socio/histórica y, por tanto, particular de definir, encauzar, disciplinar y modelar el (los) mundo(s), ello bajo el ejercicio de una suerte de fundamentalismo económico. Desde tal atalaya es donde ha sido imposible el (re)conocimiento de otras realidades con anclaje en la singularidad o en la diferencia económico/cultural, lo cual funda las acusaciones frente a la falta de relevancia de teorías y modelos desarrollados en ultramar e incorporados acríticamente al *corpus* científico, analítico y práctico de nuestros contextos, reclamando así la necesidad de ligazón con el contexto histórico e institucional.

Con esto se deja ver cómo el sacrificio de la diversidad socio/cultural y existencial del mundo implica inevitablemente la aniquilación de la diversidad epistemológico/cognoscitivo y de cosmovisiones que asumen/practican el mundo desde una perspectiva plural; proceso conocido como *epistemicidio*, al cual desde lo económico se suma el *economicido*, asunto que impone y defiende a ultranza una visión y práctica económico/productiva que sacrifica otras formas de organización económicas con el consiguiente desperdicio y destrozo de mucha experiencia económico/cognitiva y socio/cultural. Esta realidad histórica no es sólo un asunto colonial en contextos extraoccidentales o diferenciales, pues también en la contemporaneidad hace parte del espíritu de programas, planes y proyectos de agencias de cooperación internacional, Ong's, Estados y, entre otros, de agendas del capital filantrópico que deambula por el sur global bajo una doble moral.

Sin embargo, como expresa el trabajo en nuestros contextos latinoamericanos también se constituyen, comunican, desenvuelven y desarrollan otra(s) economía(s); claro está, muchas veces bajo articulación con lo que pasa en otras latitudes o mediante la interfecundidad derivada de prácticas locales con procesos y

conversaciones más amplias, esto como muestras de lo que está ocurriendo en muchos de nuestros lugares en términos de defensa política, epistemológica y existencial. Con todo ello lo que queda de presente es el conjunto de iniciativas dirigidas, entre otras cosas, a la defensa de los lugares, la diversidad cultural, las prácticas de la diferencia y la diferencia en la diferencia; asuntos en los que cierto ánimo etnográfico permite indagar y explorar prácticas de tal naturaleza, determinando sus especificidades y diferencia económico/cultural y, con ellas, los movimientos, procesos, escenarios, sujetos, significaciones, visiones, prácticas, representaciones, resistencias, transformaciones, ideas, conflictos, historias, paradojas, límites y esperanzas ejercidos en contextos locales y multilocales, así como su relación regional, nacional y global/local.

Son estas manifestaciones las que paulatinamente evidencian un viraje esperanzador de los hechos de la historia social de las culturas, las economías y las ecologías, a la vez que desestabilizan ciertas certezas epistemológicas de relatos globales particulares. Tales muestras de singularidad, si bien no pretenden contundentes y directas confrontaciones con el imperio en el mismo plano de totalidad, sí hacen legibles, visibles e inteligibles las numerosas y proliferantes visiones y prácticas de diferencia económico/cultural como expresión de la existencia de otros espacios/superficies, de otros actores y de otro tipo de actuaciones en el marco del retorno hacia lo local, el lugar, la diferencia y la diferencia en la diferencia.

No obstante, todo esto sucede en medio de múltiples problemas, tensiones, riesgos, amenazas y límites que señalan un camino no expedito para su ejercicio y desenvolvimiento. Ciertamente, desde las agendas/agencias de algunos movimientos y organizaciones sociales, ancladas en visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, se confrontan esa suerte de etnocentrismo económico clásico y de autismo neoclásico; claro está, apelando a la pluralidad de configuraciones económico/culturales y de su reivindicación como espacios y experiencias de lucha y de vida, tal como puede apreciarse en movimientos y organizaciones del Cauca indígena en Colombia. Tales movimientos, al volver la mirada sobre el lugar y el territorio, dejan ver cómo los fenómenos son refigurados, transformados, subvertidos, resignificados o creados en los lugares con alto sentido de ligazón territorial y, por ende, con procesos socio/culturales, históricos, lingüísticos y simbólicos. Es desde esta perspectiva donde contrariamente a los imperativos de procesos de ajuste estructural, apertura económica y globalización, propios de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, los movimientos y organizaciones del Cauca indígena han insistido en la revitalización cultural y la re-producción de la vida, lo que implica sin duda poner de presente su existencia y en medio de las reivindicaciones al territorio

y la lugarización como soporte clave, claro está, sin limitarse y circunscribirse al lugar desconectado, cerrado y fijo.

Sin practicar una suerte de asepsia y/o pureza económico/cultural, la perspectiva de la diferencia y, con ella, el legado de la interculturalidad, nos presenta un panorama tejido de lenguajes, prácticas y construcciones discursivas económicos, inscritos en el devenir de pueblos y organizaciones que piensan y practican lo económico como parte de su cotidianidad lugarizada, aunque sin racionalizaciones grandilocuentes. Contrario a las pretensiones de ciertos científicos sociales respecto a dar cuenta de algunas manifestaciones étnicas como si se trataran de asuntos o entidades estables, esenciales y autocontenidas, en el campo económico las organizaciones y comunidades indígenas más que promover una suerte de 'pureza o nostalgia económica' también agencian un conjunto de construcciones y apropiaciones estratégicas, las cuales combinan lo 'propio' y lo 'ajeno', el 'adentro' y el 'afuera'.

En los casos observados la perspectiva de la 'economía propia', preconizada por el Programa y el Tejido económico/ambiental del Cric y de la Acin, respectivamente, constituye una forma de instrumentalización política y de reactualización de un tipo de proyecto históricamente asociado a la tradición indígena; asunto relacionado con un plexo socio/cultural complejo, siempre ligado a la vida espiritual, material, simbólica y ambiental. Se trata de formas de producción y trabajo asociadas con la lógica contraprestacional y el apego al trabajo comunitario realizado en medio de manifestaciones, experiencias y proyectos que integran el conjunto de luchas con anclaje y sustrato en la adscripción territorial, la pertenencia étnica, el trabajo, la vida en solidaridad, la revitalización cultural y la (re)producción de la existencia. La 'economía propia' constituye además un espacio para re-crear la sabiduría ancestral y alimentar procesos para la soberanía alimentaria, pues tiene que ver con los sistemas culturales de siembra, recolección e intercambio llevados a cabo a través de las consuetudinarias redes de reciprocidad, los Planes de Vida y la fiesta socio-productiva, éstas como formas claves para la concreción y práctica de la premisa "sembrar, cosechar, preparar y consumir lo propio"

Ciertamente, la 'economía propia', al dar cuenta de estos legados de la 'economía tradicional indígena', constituye un tejido de varios elementos materiales, espirituales y ambientales, que sin postular una especie de asepsia, decíamos, tiene como uno de sus vectores la revitalización cultural y la autonomía. No es entonces una entidad fija y aislada, se trata de una propuesta que mantiene nexos dialógicos como apropiaciones del 'afuera' económico, pues no se trata del 'otro capitalista' que espera su integración completa al sistema, sino de un 'adentro económico' que

se conecta con ese afuera y realiza ‘importaciones’ específicas del *statu quo* para adaptarlas a sus singularidades económico/culturales.

Las prácticas de resistencia en el Cauca indígena también tienen que ver con el tratamiento y ejercicio económico/cultural expresado en un sinnúmero de mandatos, propuestas, discursos, prácticas, redes, valores, formas de producción y trabajos, solidaridades y relaciones que movilizan y revitalizan la cultura en su especificidad. Estas iniciativas que integran la cotidianidad indígena en el Cauca y que no requieren de grandes racionalizaciones ni de estudios profundos en las comunidades para conocer/practicar sus secretos, hacen parte del proyecto por ‘recuperarlo todo’, desde donde se movilizan creativa y experimentalmente, procesos, esfuerzos e iniciativas que definen el espíritu, sentido y legitimidad de sus procesos movidos por los principios de unidad, tierra, cultura, autonomía y VIDA.

Valorar/reivindicar visiones y prácticas de diferencia económico/cultural no se corresponde con una suerte de ‘economía indígena hiperreal’, pues su potencialidad no tiene relación con su fabricación idealizada, positiva y perfecta. Contrariamente, las expresiones analizadas se desenvuelven y debaten en medio de limitaciones, problemas, contradicciones, amenazas y paradojas, propias e inherentes a contextos y localidades heterogéneas, complejas y altamente litigiosas. Así, las organizaciones y comunidades se mueven en medio de diversas y sofisticadas formas de intervención/agresión —física y simbólica— que hacen parte de las agendas del Estado colombiano, los organismos multilaterales, algunas agencias de cooperación internacional y Ong’s, iglesias y comunidades de fe, instituciones académicas, ciertas organizaciones sociales y actores armados de izquierda, derecha y de extrema derecha; situación que representa barreras y óbices a los procesos autonómicos y de defensa de la diferencia socio/económica y político/cultural de movimientos y organizaciones del Cauca indígena.

En esta complejización del paisaje socio/cultural y biofísico del Cauca indígena, pese a la lugarización de experiencias/búsquedas por la comunidades, éstas enfrentan el riesgo que supone la subsunción de la singularidad socio/cultural, dada por el peso e influjo desarrollista, y las permanentes y sofisticadas seducciones que el mercado suscita en el campo organizativo/comunitario, y en el conjunto de relaciones y ‘adaptaciones interculturales’ que los pueblos realizan con lo ‘ajeno’ y lo ‘afuerano’. Tales efectos, si bien no han sido soslayados en las agendas y agencias de las organizaciones y comunidades, arrastran la amenaza de la cooptación o re-figuración de lo económico/cultural, pues la ‘invasión del imaginario’ y la

seducción del mercado, junto al proyecto civilizador, derivan en un deseo civilizador o 'blanqueamiento' que impacta el presente/futuro indígena.

Al presentar, no el panorama de lo posible sino ante todo el horizonte y el flujo de lo existente en términos de visiones y prácticas de diferencia económico/cultural, este ejercicio se suma a otros esfuerzos orientados a proporcionar elementos para pensar y construir economías diversas u otras economías, y, ante todo, para constatar, visibilizar y movilizar estas expresiones lugarizadas e inscritas, sin duda, en el marco de la inflexión decolonial o en la perspectiva que promueve también la descolonización de la economía política (versión clásica y marxista) y de la economía formal (versión neoclásica y sus variantes).

Ciertamente no se trata de ampliar desde estas visiones y prácticas el horizonte económico hegemónico, sino de indagar sobre los sentidos de lo económico/cultural, en tanto formas de concebir, organizar y practicar la economía y las formas de sustento con profundas y complejas ligazones culturales, que no necesariamente reproducen el imaginario y la práctica económica moderna, (neo)colonial y etnocéntrica. Las visiones y prácticas económico/culturales lugarizadas y preconizadas por las comunidades y organizaciones del Cauca indígena son, sin proponérselo y sin grandes racionalizaciones, manifestaciones decoloniales. De ahí que más que ampliar el espectro de lo posible se ha mostrado lo posible, su existencia y significación en contextos litigiosos y complejos pero asimismo sugerentes y esperanzadores.

Traer entonces a la superficie visiones y prácticas de diferencia económico/cultural tiene conexiones con el propósito de visualizarlas en su singularidad, la cual ha sido eclipsada por la práctica economicida o, en su defecto, se ha producido como inexistente en ese ya acostumbrado ejercicio hegemónico de reducción de la diversidad económica a ciertos tipos de realidad económica capitalocéntrica. En este sentido, las manifestaciones discursivas como las prácticas económico/culturales realizadas en favor de la vida y la revitalización cultural, no son sólo formas de experimentación sino ante todo expresiones que evidencian cómo 'las cosas no pueden ser de otra manera' sino que son efectivamente de otras maneras.

Con todo esto el horizonte de las visiones y prácticas de diferencia epistémica, ecológica, socio/económica y político/cultural resulta central y determinante para las dinámicas de la sugerente movilización política indígena. Por tanto, su incorporación y tratamiento estratégico muestra un terreno fértil que posibilita el fortalecimiento/posicionamiento de organizaciones y movimientos indígenas llevado a cabo en medio de una nueva epocalidad, en la cual los campos de

batalla se amplían, ahora sí, con otro tipo de agentividad en la que si bien, de una parte, la ‘civilización’ es el patrimonio de países, naciones, agencias, empresas e instituciones hegemónicas, de otro lado, y en medio de profusas tensiones, el trabajo, la comida, las cosechas, las fiestas y la alegría, son el patrimonio dinámico de comunidades, cuya virtud consiste en ser pueblos impugnadores, actores, fiesteros, frenteros, tropeleros; en suma, ‘indios’ sin precio y sin dueño.

Bibliografía

- Abramovihc, Ana Luz y Vázquez, Gonzalo.
2007. “Experiencias de la economía social y solidaria en la Argentina”. *Estudios Fronterizos*, No 15, Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México: 121-145.
- Achugar, Hugo.
2001. “Prólogo” En: *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Trilce-Fondo Cultura Económica.
_____. 1994. “Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia”. En: Hermann Herlinghaus y Monik Walter (comp.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, (pp. 233-256). Berlín: Langer Verlag.
- Acin – Cxhab Wala Kiwe.
2009. “Historia de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca-Cxhab Wala Kiwe (Territorio del gran pueblo)”. http://www.nasaacin.org/sobre_acin.htm. (Consultada: 09/09/2009).
_____. 2008. “Soberanía alimentaria Tul. El tul nasa”. http://www.nasaacin.org/soberania_tul.htm. (Consultada: 07/09/2009).
- Acosta, Alberto y Martínez Esperanza (comp.).
2009. *El Buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Alban Achinte, Adolfo.
2007. “Tiempos de zango y guampin: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades afrodescendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador), siglo XX”. Disertación Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
_____. 2006. *Textiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Albó, Xavier.
2011. “*Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?*”. En: Ivonne, Farah y Luciano Vasapollo (comp.), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, (pp. 133-144). La Paz: Plural Editores.
- Alcaldía Municipal Toribío.
1997. *Plan Ambiental agropecuario del municipio de Toribío Cauca*. Toribío.
- Almedra, Vilma Rocío.
2008. “La palabra y acción para la movilización”. Tejido de comunicaciones Acin. Manuscrito.
- Appadurai, Arjun.
2001. *La Modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Trilce-Fondo Cultura Económica.
- Álvarez, Sonia E.
2007. “La política de lugar, el lugar de la política: algunas reflexiones hacia el futuro”. En: Wendy Harcourt y Arturo Escobar (eds), *Las mujeres y las políticas del lugar*, (pp. 261-269). México: UNAM.
- Álvarez-Uria, Fernando y Varela, Julia.
1997. Presentación a Polanyi, Karl. 1947/1997. (pp. 11-22.) *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Asociación de Cabildos Indígenas del territorio ancestral *Sath Tama Kiwe*.
S.f. El ritual del *Saakhelu*, Plegable promocional, Caldono.
- Asociaciones de Cabildos de Tierradentro.
2005. *Los tejidos nasa. Cosmovisión y simbología*. Popayán: Litografía San José.
- Bakunin, Mijail y Marx Carlos.
[1872] 1978. *Socialismo autoritario, socialismo libertario*. Barcelona: Editorial Mandrágora.
- Barber, Willian J.
[1967] 1983. *Historia del pensamiento económico*. Madrid: Alianza editorial. 8ª edición en español.
- Barriandos, Joaquín.
2005. “Localizando lo idéntico/globalizando lo diverso. El ‘activo periferia’ en el mercado global del arte contemporáneo”. En *Boletín GC: Gestión cultural*, 12.
- Batista Medina, José Antonio.
2006. “Economía cultural: elementos para un análisis cultural de lo económico y para una crítica de la economía (ortodoxa)”. *Porik An No 10*, Universidad del Cauca, Popayán: 123-156.
- Baudrillard, Jean.
1996. *El Crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.

- Bauman, Zigmunt.
 2004a. *La sociedad sitiada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 _____.2004b. “El imperio del individuo. Entrevista a Zygmunt Bauman”. <http://www.forociudadano.com/ideas/BaumanImperioIndividuo.htm> (Consultada: 22/06/2008)
 _____.2003. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Ulrich, Guiddens Anthony y Lash, Scout.
 1997. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid : Alianza Editorial.
- Berman, Marshall.
 1991. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. 5ª. Edición. Madrid: Siglo XXI editores.
- Bird-David, Nuri.
 2004. “Las economías: una perspectiva económico cultural”. *Porik An*, No 9: 99-130.
- Brunner, José Joaquín.
 1994. “Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana”. En: Herman Herlinghaus y Monik Walter (comp.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, (pp. 48-82). Berlin: Langer.
- Cabildo Indígena de Guambia.
 2010. *Por la defensa del patrimonio del pueblo misak y los demás pueblos. Territorio Wampia-Silvia*.
 _____.[1980] 2010. “Manifiesto guambiano. *Iben namuiguen y ñimmeray guacha*”. En: Cabildo Indígena de Guambia, *Por la defensa del patrimonio del pueblo misak y los demás pueblos*. Territorio Wampia-Silvia.
 _____.2007. “*misak Ley. Por la defensa del derecho mayor, patrimonio del pueblo misak*”. Territorio Wampia-Silvia. Manuscrito.
- Cabildo, Taitas y comisión de trabajo del pueblo guambiano.
 1994. *Plan de vida del pueblo guambiano*. Territorio Guambiano-Silvia: Cabildo del pueblo Guambiano.
- Cabildo indígena de Jambaló/Acin./Aic.
 2005. *Saakhelu. Kiwe Taat´x Kaame. Ofrenda a los espíritus de la Madre Tierra*. Video.
- Camayo B., Mélida; Niquinás, Luz Mary.
 1997. “*Kwe´s´ tul* como estrategia pedagógica y cultural”. *C´ayu´ce*, No 2, Peb–Cric: 4-8.
- Candia Cáceres, Iván A.
 2006. “McOndo y el espejo trizado: la diseminada modernidad latinoamericana”. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, No 34. Universidad Complutense de Madrid.

- Calderon, Fernando; Hopenhayn, Martín; Ottone, Ernesto.
1994. *Esa esquivia modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Calomarde, José.
2000. *Marketing ecológico*. Pirámide/ESIC, Madrid.
- Casas, Maribel.
2005. "Reclaiming Knowledge/Reclamando conocimientos: movimientos sociales y la producción de saberes." *LASA Forum*, Vol. 36, No 1: 17-58.
- Castillejo, Alejandro
2000. *Poética de lo Otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia*. Bogotá: Colciencias – Icanh.
- Castro Gómez, Santiago.
2010. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Javeriana y Universidad Santo Tomás.
- _____. 2007. "Decolonizar la universidad. La Hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En: Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (Edit.), *El giro decolonial. Reflexiones par una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, (pp.79-92). Bogotá: Puj-Instituto Pensar/Universidad Central – Iesco, Siglo del Hombre Editores.
- _____. 2005a. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- _____. 2005b. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Jigra de Letras 5. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____. 2000a. "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura". En: Santiago Castro-G y Eduardo mendieta (edit). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. (pp. 102-113), Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- _____. 2000b. "Ciencias Sociales, Violencia Epistémica y el Problema de la 'Invención del otro'". En: Edgardo Lander (comp.). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 145-162). Buenos Aires: Clacso.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel.
2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar/Universidad Central. Jesco, Siglo del Hombre Editores.
- Castro Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar.
2000. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.

- Castro Gómez, Santiago y Guardiola Rivera, Oscar, y Carmen Millán (eds.)
1999. *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Ceja.
- Castro Gómez, Santiago y Mendieta, Oscar
1998. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Porrúa- University of San Francisco.
- Cataño, José Félix.
2001. “¿Por qué el predominio de la teoría neoclásica?”. *Cuadernos de economía*. Volumen XX, No. 34, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: 281-291.
- Cesaire, Aimé.
2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Chakrabarty, Dipesh.
[2000] 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: TusQuets Editores.
- Clastres, Pierre.
1981. *Investigaciones en antropología y política*. Barcelona: Gedisa.
- Comisión mundial del medioambiente y del desarrollo.
1987. *Nuestro Futuro Común*. Bogotá: Alianza Editorial Colombiana-Colegio Verde de Villa de Leyva.
- Contreras Natera, Miguel Ángel.
2006. “Sobre la dialéctica modernidad y desarrollo. Refiguraciones de las culturas, los saberes y los movimientos sociales en América Latina”. En: Edgardo Lander et al. *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*, (pp. 202 - 230). Caracas: Minep.
- Coraggio, José Luis.
2002. “La economía social como vía para otro desarrollo social”. http://www.riless.org/biblioteca_desarrollo.shtml?cmd%5B223%5D=x-223-44b6fb93b90d3b4f91bf0b998a75c413. (Consultada: 15/11/2009).
- Coronil, Fernando.
2006. “Siete piezas para un rompecabezas de caminos zurdos no absurdos): celebrando aperturas o critica de las certezas puras”. En: Académie de Latineté. *Desarrollo e interculturalidad: diferencia e imaginario de la nación en el mundo andino*, (pp. 44-60). Río de Janeiro: Editora Universitaria Cândido Méndez.
- Cric.
2009. *Caminando la palabra de los congresos del Consejo Regional indígena del Cauca- Cric*. Popayán: Pebi/Cric.
_____. 2008. *Plan de vida regional de los pueblos indígenas del Cauca. Reconstruir el pasado para vivir el presente y reafirmar el futuro*. Popayán: Cric.
_____. 1997a. *Programa de Fortalecimiento de la Economía Tradicional*. Documento preparatorio X Congreso del Cric, Silvia-Cauca.

- _____. 1997b. *Nuestra experiencia organizativa*. Documento de trabajo X Congreso del Consejo Regional Indígena- Cric. Silvia-Cauca.
- _____. 1990. *Historia del Cric*, Popayán. Consejo Regional Indígena.
- _____. 1987. *Conclusiones del seminario de economía*. Documento equipo de capacitación Cric. Popayán: Cric.
- Cruz Kronfly, Fernando.
1998. *La tierra que atardece. Ensayos sobre la modernidad y la contemporaneidad*. Bogotá: Editorial Ariel.
- _____. 1995. Prólogo al libro *Tópicos y trópicos de la modernidad*, (pp. 10-19). Bogotá: Editorial Ariel.
- _____. 1994. *Doce interrogantes sobre modernidad, cambio y gestión*. Cuadernos de Administración No 21. Cali: Universidad del Valle.
- Curcio, Renato.
2005. *La empresa total. Dispositivos totalizantes y recursos de supervivencia en las grandes empresas de distribución*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Dalton, George.
1976. "Teoría económica y sociedad primitiva." En Maurice Godelier. *Antropología y economía*, (pp 179-207). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Dagua Hurtado, Avelino; Aranda, Misael; Vasco, Luis Guillermo.
1998. *Guambianos. Hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec.
- Dávalos, Pablo
2008. "El 'Sumak Kawsay' (Buen vivir) y las cesuras del desarrollo". *Alai-América latina en movimiento*. <http://alainet.org/active/23920>. (Consultada: 13/04/2010).
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari.
2000. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles.
1997. *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos
- _____. 1971. "Los códigos, el capitalismo y otros temas". <http://elortiba.galeon.com/pensar4.html>. (consultada: 13/11/2008).
- Díaz-Polanco, Héctor.
2005. "Etnofagia y multiculturalismo". Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. <http://www.estudiosecologistas.org/docs/reflexion/indigenas/etnofagia.pdf>. (consultada: 30/03/2010)
- Dussel, Enrique.
2005. *Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la filosofía de la liberación)*. México: Uam-iz.
- _____. 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao : Editorial Desclée de Broker, S.A.

- _____. 2000. "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (comp.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 41-54). Buenos Aires: Clacso.
- Eaepe -European Association for Evolutionary Political Economy-.
1992. "Manifiesto. En demanda de un análisis económico pluralista y riguroso". *Cuadernos de Economía*, Volumen XIV, No. 20, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Edelman, Marc.
2001. "Social movements: changing paradigms and forms of politics". *Annual Review of anthropology*, vol. 30: 285-317.
- Ekelum Jr, Robert B. ; Hèrbert, Robert F.
1992. *Historia de la teoría económica y su método*. Barcelona: McGraw Hill.
- Escobar, Arturo.
2009. "Una minga para el postdesarrollo". *América Latina en movimiento* No 445, Alai, Quito: 26-30.
- _____. 2005a. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Popayán: Icanh/Universidad del Cauca.
- _____. 2005b. "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social". En Daniel Mato (coord.). *Políticas de economías, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, (pp. 17-31). Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela.
- _____. 2002. Globalización, modernidad y desarrollo. En: Corporación Región (ed), *Planeación, Participación y Desarrollo*, (pp. 9-32). Medellín: Corporación Región.
- _____. 2001. "Culture Sits in Places. Reflections on globalism and subaltern strategies of globalization", *Political Geography* 20: 139-174.
- _____. 2000. "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En: Edgardo Lander (comp.), *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 113-144). Buenos Aires: Clacso.
- _____. 1999. *El Final del Salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Cerec – Icanh.
- _____. 1996. *La Invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Editorial Norma.
- _____. 1995. *Encountering development. The making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo y Pedrosa G, Álvaro
1996. *Pacífico ¿Desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec-Ecofondo.

- _____. 1995. Pacífico colombiano: ¿entidad desarrollable o laboratorio para el posdesarrollo? En Edgardo Lander (comp.), *El Límite de la civilización industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo*, (pp. 69-82). Buenos Aires: Clacso.
- Esteva, Gustavo
1996. “Desarrollo”. En: Wolfgang Sach (edit.). 1996. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento para el poder*, (pp. 52-78). Lima: Pratec.
- Estudiantes Economía Francia.
2000. “Carta abierta de los estudiantes de economía a los profesores responsables de la enseñanza de la disciplina económica”. <http://www.autisme-economie.org/article148.html> (Consultada: 20/10/2008)
- European Association for Evolutionary Political Economy –EAEPE-.
1992. “Manifiesto en demanda de un análisis pluralista y riguroso”. *Cuadernos de Economía*. Volumen XIV, No. 20, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá: 7-8.
- Eze, Emmanuel Chukwudi.
2001. “El color de la razón. La idea de ‘raza’ en la antropología de Kant”. En: Walter, Mignolo (comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, (pp. 201-250). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ferraro, Emilia.
2004. *Reciprocidad, don y deuda. Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Foucault, Michel.
2007. *Nacimiento de la biopolítica: curso en el College de France (1978-1979)*. México: Fondo de Cultura Económica.
_____. 2006. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
_____. 1991. “El juego de Michel Foucault”. En *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
_____. 1984. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
_____. 1980. “El ojo del poder”. Entrevista con Michel Foucault. En Jeremías Bentham, “*El Panóptico*”, Barcelona: Editorial La Piqueta.
_____. 1970. *La Arqueología del saber*. México: Siglo XXI editores.
- Fukuyama, Francis.
1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Furtado, Celso.
1982. *Obras escogidas*. Bogotá: Plaza y Janes.
- Gaiger, Luiz Inácio.
2004. “Emprendimientos económicos solidarios” En: Cattani, Antonio Cattani (Comp), *La otra economía*. Buenos Aires: Altamira.

- Galbraith, John.
1972. "La economía como un sistema de creencias". En: Paul Sweezy et al, *Crítica a la ciencia económica*, (pp. 34-64). Buenos Aires: Ediciones Periferia.
- Galeano, Eduardo.
1992. "Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano". *La jornada semanal*. Nueva época, No. 154, México: 16-22.
- García Canclini, Nestor.
1999. "La globalización e interculturalidad narrada por los antropólogos". *Revista Maguaré*, No 14, Dpto de Antropología, Universidad Nacional del Colombia: 19-41.
_____. 1995. *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.
_____. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- García Márquez, Gabriel.
1983. *Cien años de soledad*. Bogotá: Círculo de Lectores.
- Garretón, Manuel Antonio.
1999. *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Gibson-Graham, J.K.
[2006] 2011. *Una política poscapitalista*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Pontificia Universidad Javeriana.
_____. 2007. "La construcción de economías comunitarias: las mujeres y la política de lugar". En: W. Harcourt y Arturo Escobar (eds), *Las mujeres y las políticas del lugar*, (pp. 145-190). México: UNAM.
_____. 1996. *The end of capitalism (As we knex it)*. Oxford: Blackwell.
- Glissant, Edouard.
1989. *Caribbean discourse: selected essays*. New York: University of Virginia Press.
- Godelier, Maurice.
1976. *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gómez, Herinaldy.
2006. "Autoridad y control social en pueblos indígenas andinos de Colombia". *Ra Ximhai*. Vol 2, No 3, Universidad Autónoma Indígena de México: 683-715.
_____. 2000. *De la justicia y el poder indígena*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Gómez, Herinaldy; Ruíz, Carlos Ariel
1997. *Los paeces: gente territorio. Metáfora que perdura*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca/Funcop.
- Gomperz, Theodor.
1955. *Greek Thinkers: A history of ancient Philosophy*, vol 1, Magnus (trad.), New York: Humanities Press.

Gonzalez Alcantud, José Antonio

1999. “La fotoantropología, el registro gráfico y sus sombrar teóricas”. *Revista de antropología social*, No 8: 37-55.

González Stepahn, Beatriz.

1995. “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público y privado”. En: B. Gonzalez Stephan/J. Lasarte/G. Montalvo/ M.J. Daroqui (comp.). *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*, (pp. 431-456). Caracas: Monte Ávila Editores.

_____. 1996. *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.

Gow, David.

1998. “¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia”. En: María Lucía Sotomayor (Edit.). *Modernidad, identidad y desarrollo*, (pp. 143-172). Bogotá: Icanh/Colciencias.

Gros, Christian.

2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Icanh–Ces Universidad Nacional de Colombia.

_____. 1997. “Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo. *Antropología en la modernidad*, (15-60). Bogotá: Icanh/Colcultura.

Grosfoguel, Ramón.

2007. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En: Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (Edit.). *El giro decolonial. Reflexiones par una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, (pp 63-78). Bogotá: Puj–Instituto Pensar/Universidad Central – Iesco/ Siglo del Hombre Editores.

_____.2006a. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales”. *Revista Tábula Rasa*, No 4: 17-48.

_____.2006b. “Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial”. En: Aimé Césaire. *Discurso sobre el colonialismo*, (pp. 147-172). Madrid: Ediciones Akal.

_____.2004. “Hibridez y mestizaje: ¿sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder. *Designis*, No. 6, Barcelona: 53-64.

Grunner, Eduardo.

2002. “Mundialización capitalista, poscolonialidad y sistema-mundo en la era de la falsa totalidad”.

<http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca2.php?palabra=Estudios%20poscoloniales>. (Consultada: 04/30/2008).

- Guattari, Félix.
2004. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gudeman, Stephen.
1986. *Economics and culture. Models and metaphors of livelihood*. Londres: routledge & Kegan Paul.
- Gudeman, Stephen / Rivera Alberto.
1990. *Conversation in Colombia. The domestic economy in life and text*. Cambridge University Press.
- Gudynas, Eduardo.
2011a. “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: una breve guía heterodoxa”. En Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo, *Más allá del desarrollo*, (pp. 21- 52). Quito: Ediciones Abya Yala.
_____. 2011b. “Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir”. En: Ivonne, Farah y Luciano Vasapollo (comp), *Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?*, (pp. 231-246). La Paz: Plural Editores.
_____. 2010. “La ecología política de la crisis global y los límites del capitalismo benévolo”. *Íconos*, No 36: 53-67.
- Guerrero Arias, Patricio.
2007. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida. Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Asunción: Fondeu.
- Guide, Carlos / Rist, Carlos.
1962. *Historia de las doctrinas económicas: desde los fisiócratas hasta nuestros días*. México: Editorial Ariel.
- Guran, Milton.
1994. “A propos de la ‘photographicsnefficace’”, en Xoana, *Images et sciences sociales*. París: 99-111.
- Guiddens Anthony.
1999. “Entrevista con Anthony Guiddens. Por Una Pérez Ruíz”. <http://www.letraslibres.com/index.php?art=5725>. (Consultada: 08/08/2007)
_____.1997. “Vivir en una sociedad postradicional”. En Ulrich, Beck, et al, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza Editorial.
_____. 1994. *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Habermas, Jurgen.
1989. *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*. Buenos Aires: Taurus/Alfaguara.

- _____. 1991. "Modernidad versus postmodernidad". En: Fernando Viviescas (comp), *Colombia: el despertar de la modernidad*, (pp. 17-31). Bogotá: Foro Nacional por Colombia.
- Hahn, Frank.
1998. ¿Is Economics Becoming a Hard Science? Reseña de D.Autume y Cartelier editores, *European Journal of the History of Economic Thought*, primavera.
- Hale, Charles.
2002. "Does multiculturalism Menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala", *Journal Latin Am. Stud*, vol. 34: 485-524.
- Hall, Stuart.
2000. "Conclusiones: the multi-cultural question". En: Barnor Hesse (ed.). *Un/settled multiculturalism: diasporas, entanglements, "transruptions"*, (pp. 209-241). Londres: Zed Books.
- Harvey, David.
2004. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Hart, Stuart
2006. *O capitalismo na encruzilhada*. Bookman, Porto Alegre
- Hawken, Paul, Amory Lovins y Hunter Lovins.
1999. *Natural capitalism*. Little, Brown & Co, Nueva York.
- Hegel, Georg Wilhelm F.
[1828] 1994. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal (I)*. Barcelona: Ediciones Altaza.
- Heilbroner, Robert y Willian Milberg.
1998. *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Herskovits, Melville, J.
1954. *Antropología económica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Herlinghaus, Hermann
1997. "Entre posmodernidad latinoamericana y postcolonialismo angloamericano", in: *Diálogos de la Comunicación*, Lima, 49: 43-53.
- Herlinghaus, Hermann y Mónica Walter (comp.).
2003. *Fronteras de la modernidad en América Latina*, Pittsburgh: IIII, Serie Tres Ríos.
- _____. 1994. *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlín: Langer Verlag.
- Holloway, John.
2011. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Buenos Aires: Ediciones Herramientas.
- _____. 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Universidad Autónoma de Puebla.

- Hombart, Mark.
1993. *An Anthropological critique of development*. London: Routledge.
- Hopenhayn, Martín
2005. *América Latina: Desigual y descentrada*. Buenos Aires, Norma.
_____. 1995. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, Max.
2002. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Editorial Trotta.
- Illich, Iván.
1996. “Necesidades”. En Wolfgang Sachs (edit). *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder*, (pp. 157-175). Lima: Ed. Pratec.
- Jay, Martin.
2003. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Jenofonte.
[1786] 2009. *La economía y los medios de aumentar las rentas públicas de Atenas, Dos Tratados de Xenofonte*. Madrid: Imprenta de Benito Cano.
- Kaplan, David.
1976. “La controversia formalistas-sustantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones”. En: Maurice Godelier, *Antropología y economía*, (pp. 208-232). Barcelona: Anagrama.
- Lander, Edgardo.
2009. “Alternativas desde una mirada radicalmente crítica”. En *América Latina en movimiento Alai*, No 441, Quito: 6-9.
_____. 2002. “La utopía del mercado total y el poder imperial”. En *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, No 2, Caracas: 51-79.
_____. 2000. *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Argentina: Clacso.
_____. 1996. *El límite de la civilización industria. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo*. Caracas: Clacso/Universidad Central de Venezuela.
_____. 1990. *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente. Verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Lao-Montes, Agustín.
2006. “Pariendo una Globalidad sin Dominación: Políticas y Pedagogías Descolonizadoras”. En: Módulo Seminario: Insurgencias Colectivas en perspectiva Histórico-Mundial, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Latouche, Serge.
2004a. *Sobrevivir al desarrollo. De la descolonización del imaginario económico a la construcción de una sociedad alternativa*. Barcelona: Icaria.

- _____. 2004b. “¿Tendrá derecho el Sur al decrecimiento?” En: *Le Monde Diplomatique*- en español. <http://www.sodepaz.net/modules.php?name=News&file=article&sid=2417>. (Consultada: 20/11/2008).
- _____. 1993. *El planeta de los naufragos. Ensayo sobre el posdesarrollo*. Madrid: Editorial Acento.
- Latour, Bruno.
1993. *We Have Never Been Modern*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Lazzarato, Mauricio.
2007a. *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*. Bogotá: Universidad Central-Iesco.
_____. 2007b. “El acontecimiento y la política. La filosofía de la diferencia y las ciencias sociales” En: Mónica Zuleta, Humberto Cubides y Manuel Escobar (Edit), *¿Uno solo o varios mundos? Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, (pp. 23-36). Bogotá: Universidad Central- Iesco.
_____. 2006. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
_____. 2005. Potencias de la variación. Entrevista con Maurizio Lazzarato. Revista *Multitudes*.
<http://multitudes.samizdat.net/article1870.html>. (Consultada: 11/11/2008).
- Leclair, Jr. Edward E.
1976. Teoría económica y antropología económica. En Maurice Godelier, *Antropología y economía*. (pp. 125-154). Barcelona: Anagrama.
- Leclercq, Gerard.
1973. *Antropología y colonialismo*. Madrid: Alberto Corazón.
- Lenin, Vladimir Ilich
[1899] 1977. *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. México: Editorial Cultura Popular.
- Levinas, Emmanuel.
1987. *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- López Palomino, Cristabell.
2008. “El *Saakhelu* como parte del proceso de recuperación y fortalecimiento cultural del pueblo indígena *nasa* de Tierradentro”. Trabajo de grado Programa de Antropología, Universidad del Cauca. Popayán.
- Loy, David.
1997. “La religión del mercado”. *Cuadernos de Economía*. Universidad nacional de Colombia. Vol XVI, No 27: 199- 217.

- Malinowsky, Bronislaw.
1976. "La economía primitiva de los isleños de Trobriand". En: Maurice Godelier, *Antropología y economía*, (pp. 87-100). Barcelona: Anagrama.
- Martín-Barbero, Jesús.
1999. *Tipología cultural*. Bogotá: Fundación Social.
_____.1994. "Identidad, comunicación y modernidad en América Latina". En: Hermann Herlinghaus y Walter, Monik (comp.), *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, (pp. 83-110) Berlín: Langer Verlag.
_____. 1992. "Modernidad, postmodernidad, modernidades. Discursos sobre la crisis y la diferencia. *Revista Praxis Filosófica*, No 2: 37-59.
- Marx, Carlos.
[1859] 1970. *Contribución a la crítica de la economía política*. Comunicación. Madrid: Espasa Calpe.
- Marx, Carlos / Feredic, Engels.
[1848] 1999. *Manifiesto del partido comunista*. Bogotá: El Pentágono Editores.
- Max Neef, Manfred.
1986. *Economía descalza: señales desde el mundo invisible*. Buenos Aires: Editorial Nordan.
- Medina, Javier.
2006. *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*. La Paz: Garza azul editores.
_____. 2001. *La comprensión indígena de la buena vida. Suma Qamaña*. La Paz: Garza azul editores.
- Menike Kuranawathie.
1993. "El empoderamiento desde el punto de vista del pueblo". *Development in Practice*, vol. 3, núm. 3.
- Mignolo, Walter.
2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
_____. 2003. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Editorial Akal.
_____. 2002. "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémico". En: Catherine Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (Eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, (pp. 215-244). Quito: UASB/Abya-Yala.
- Mignolo, W y Cairo Heriberto
2008. *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid, Trama Editorial.

Mirón Pérez, María Dolores.

2004. "Oikos y oikonomía: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la economía antigua". *Gerión*, Vol. 22, No 1: 61 -79.

Mitchell, Timothy.

2000. "The stage of modernity". En: Timothy Mitchell (Ed), *Questions of Modernity*, (pp. 1-34). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mohanty, Chandra.

1991. "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses". En: Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, (pp. 51-80). Bloomington: Indiana University Press.

Muelas Hurtado, Bárbara.

1993. "Relación tiempo-espacio en el pensamiento guambiano". Tesis de grado Maestría en Lingüística y Español, Universidad del Valle, Cali.

Muelas Hurtado, Lorenzo; Urdaneta Franco, Martha.

2005. *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre terrajería en Guambía Colombia*. Bogotá: Icanh.

Muelas Trochez, Juan Bautista.

2007. "Identidad cultural para la permanencia digna de la vida del pueblo misak". *Revista Semillas*, No 32/33: 41-46.

Nandy, Ashis.

1989. Shamans, Savages, and the Wilderness, On the Audibility of Dissent and the future of civilizations". *Alternatives* 14: 263-278.

Narotzky, Susana.

2004. *Antropología económica. Nuevas tendencias*. Barcelona: Editorial Melusina.

Negri, Toni.

2004. "Antonio Negri propone "organizar el éxodo de la multitud" frente al imperio y el terrorismo". <http://e-barcelona.org/index.php?name=News&file=article&sid=3975>. (Consultada: 07/09/2007).

Negri, Toni y Hardt, Michael.

2004. *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona: Edic. Debate.

_____. 2001. *Imperio*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

_____. s.f. *Imperio/éxodo. Un coloquio con Michael Hardt y Toni Negri*.

Conversación coloquio en línea en el curso de la presentación realizada en Barnes & Noble, www.bn.com, del libro *Empire* de Negri y Hardt. En: <http://aleph-arts.org/pens/exodo.html>. (Consultada: 07/09/2007).

Nisbet, Robert.

1998. *Historia de la idea de progreso*. Barcelona: Gedisa.

_____. 1979. *Cambio social*. Madrid: Alianza editorial.

Oppenheimer, Andrés.

1996. *México en la frontera del caos*. México: Editorial Vergara.

- Ortega y Gasset, José.
1987. *El Tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza.
- Ortíz Fernando.
1995. *Cuban Ciybteroiubt: tobacco and sugar*. Durhan: Duke university press.
- Paz, Octavio.
1990. *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pazos F, Leonardo.
1962. *Crónicas cajibianas y otros relatos*. Popayán.
- Peña Forero, Enrique.
2006. *Disquisiciones sobre el conocimiento económico*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
_____. 1993. “El carácter socio-histórico del desarrollo”. Manuscrito: Popayán.
- Perafán, Carlos Cesar.
1999. *Impacto de cultivos ilícitos en pueblos indígenas. El caso de Colombia. Informe de buenas prácticas*. Washington, D.C: Banco Mundial.
_____. 1987. *Economía tradicional*. Manuscrito
- Polanyi, Karl.
[1947] 1997. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.
- Programa Tierradentro/Çxhab Wala.
2006a. *Autonomía alimentaria. Producir para consumir lo propio*. Revista No 2.
_____. 2006b. *Economía propia. Producir para consumir lo propio*. Revista No 3.
- Quijano, Aníbal.
2004. “¡Qué tal, raza!”. *Boletín Río Abierto* No 11, <http://rioabietoperu.org/boletin/11/artoculo9/htm>. (Consultada: 06/06/2007)
_____. 2000a. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Journal of world-systems research*, V1, summer/fall. New York: 342-386.
_____. 2000b. “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, V 6, No 2. Caracas: 73-90.
_____. 2000c. “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. En módulo “Conocimiento y globalización neoliberal”, doctorado en estudios culturales latinoamericanos, Universidad Andina “Simón Bolívar”, 2005, Quito (E).
_____. 1990. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Quito: Editorial El Conejo.
_____. 1989. “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”. En: Sonntag Heinz (Ed.). *¿Nuevos tiempos, nuevos contenidos?*. *Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, (pp. 29-51). Caracas: Nueva Sociedad.

Quijano Valencia, Olver.

2005. "De la cancelación a la producción y exaltación de la diferencia". En: *Avances de investigación económica, administrativa y contable*, (pp. 417-445). Medellín: Universidad de Medellín.

_____. 2002. *De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural al desarrollo*. Popayán: Universidad del Cauca.

Quintero, Rafael.

2009. "Las innovaciones conceptuales de la constitución de 2008 y el *Sumak Kawsay*". En: Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comp), *El Buen vivir. Una vía para el desarrollo*, (pp. 75-91). Quito: Abya-Yala.

Quiroz, Pedro.

s.f. "comentarios sobre la economía de la antigüedad de Moses Finley". <http://www.monografias.com/trabajos31/resenias-bibliograficas-finley-lienhard/resenias-bibliograficas-finley-lienhard.shtml>. (Consultada: 9/9/2009).

Rahnema, Majid y Victoria Bawtree (eds.).

1997. *The Post-Development Reader*. Londres: Zed Books.

Rama, Ángel.

1984. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

Ramos, Alcida.

1994. "The hiperreal indian". En: *Critique of antropology*, London, No 4: 153-171.

Razeto Migliaro, Luis.

2002. *La economía solidaria como radicalización de la democracia*. Ponencia presentada en el II Foro Social Mundial de Porto Alegre, Seminario sobre Economía de Solidaridad. www.economiasolidaria.net. (Consultada: 27/11/2009).

Restrepo, Eduardo.

2010. "El escándalo de los otros: discusiones sobre modernidad y diferencia". Bogotá: Pensar/Universidad Javeriana. Manuscrito.

_____. 2007. "Antropología y colonialidad". En Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (Edit.), *El giro decolonial. Reflexiones par una diversidad epistémico más allá del capitalismo global.*, (pp. 289-304). Bogotá: Puj-Instituto Pensar/Universidad Central – Iesco/ Siglo del Hombre Editores.

_____. 2005. "Biopolítica y alteridad: dilemas de la etnización de las Colombias negras". En Eduardo Restrepo y Axel Rojas (comp.), *Conflicto e (in) visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, (pp. 271-300). Popayán: Universidad del Cauca.

_____. 2003. "Modernidades, subalternidades y escuela: a propósito de las antropologías del mundo". Conferencia en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.

- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel.
2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca/ Pensar, Universidad Javeriana.
- Rey, Germán.
2002. “Cultura y Desarrollo Humano: unas relaciones que se trasladan”. *Pensar Iberoamérica. Revista de cultura*. No 0, Oei. <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric00a04.htm>. (Consultada: 28/08/2009).
- Richard, Nelly.
2003. “*El conflicto entre las disciplinas*”. *revista iberoamericana*, Vol. LXIX, N.- 203: 441-447.
_____. 1994. “Latinoamérica y la postmodernidad”. En: Herman Herlinghaus y Monik Walter (comp.). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, (pp. 210-222). Berlín: Langer Verlag.
- Rifkin, Jeremy.
2000. *La era del acceso. La revolución de la nueva economía*. Barcelona: Paidós Ibérica S.A.
- Rist, Gilbert.
2002. *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Catarata.
- Rivera, Gonzalo; Campos, Alfredo; Vásquez Celis, Lucía.
2009. “Construyendo una propuesta de economía propia”. Ponencia presentada al Encuentro de economía propia, Popayán.
- Rodríguez Magda, Rosa María.
2006. “Transmodernidad: la globalización como totalidad transmoderna”. *Revista Observaciones filosóficas* No 4.
_____. 1989. *La sonrisa de saturno. Hacia una teoría transmoderna*. Barcelona: Anthropos.
- Roll, Eric.
1996. *Historia de las doctrinas económicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Rosenstein-Rodan, Paul
1944. “The international development of economically Backward areas”, *International Affairs*, Vol. 20, No. 2; 157-165.
- Sachs, Wolfgang (edit.).
1996. *Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento para el poder*. Lima: Pratec.
- Said, Edward W.
2004. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
_____. 2002. *Orientalismo*. Madrid: editorial Debate.
- Sahlins, Marshall.
1988. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa.

Sandoval, Chela.

2004. "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos". En: Hooks, Bell; Brah, Avtar; Sandoval Chela, Anzaldúa Gloria, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, (pp. 81-106). Madrid: Editorial Traficante de Sueños.

Sanjines, Javier.

2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Pieb/Ifea/Embajada de Francia.

Santos, Boaventura de Sousa.

2010. *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Clacso.

_____. 2006a. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Editorial Desclée De Brouwer. S.A.

_____. 2006b. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso.

_____. 2006c. *Sembrar otras soluciones. Los caminos de la biodiversidad y de los conocimientos rivales*. Caracas: Misterio de Ciencia y Tecnología Venezuela.

_____. 2005. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid: Editorial Trotta.

_____. 2004. "El Foro Social Mundial: hacia una globalización contra-hegemonica" En J. Sen, A Anand, A. Escobar y P. Waterman, eds. *El Foro Social Mundial: Desafiando Imperios*, (pp. 459-472). Malaga: El Viejo Topo.

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

Sarlo, Beatriz.

1988. *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sassen, Saskia.

2003. *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Schumpeter, J. A.

1971. *Historia del análisis económico*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. [1911] 1934. *La teoría del desarrollo económico*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sebreli, Juan José.

1992. *El asedio de la modernidad. Crítica del relativismo cultural*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.

Serrano Amaya, José Fernando.

2004. *Menos querer más la vida*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores – Universidad Central – Diuc.

- Sisco, Manuel; Yule, Marcos.
1997. “La naturaleza como casa y semilla. En *C’ayu’ce*, No 2, Peb – Cric: 16-19.
- Smith, Adam.
[1776] 1981. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Dorothy.
1984. “Textually Mediated Social Organization”. *International Social Science Journal* 36: 59-75
- Stavenhagen, Rodolfo.
1971. *Sociología y subdesarrollo*. México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Sweezy, Paul M.
1972. “Crítica de la economía”. En: Paul Sweezy et al, *Crítica a la ciencia económica*, (pp. 19-32). Buenos Aires: ediciones Periferia.
- Tejada; José Luis.
1998. *Las fronteras de la modernidad*. México: Plaza y Valdez.
- Temple, Dominique.
1997. *El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*. La Paz: Editorial Aruwiwiri.
- Teubal, Miguel.
1972. Prologo del libro *Crítica a la ciencia económica*, (pp. 7–16). Buenos Aires: Periferia.
- Throsby, David.
2001. *Economía y cultura*. Madrid: Cambridge University.
- Toulmin, Stephen.
1990. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Touraine, Alain.
1994. *Crítica de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trinchero, Hugo; Balazote, Alejandro; Valverde, Sebastián.
2007. “Antropología económica y ecológica: recorridos y desafíos disciplinares”. *Cuadernos de Antropología Social*, No 26: 7-19.
- Trouillot, Michel-Rolph.
[2003] 2011. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca / Ceso-Universidad de los Andes
_____. 2002. “The Otherwise Modern. Caribbean Lessons from the Savage Slot.” En: Bruce Knauft (edit.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, (pp. 220-237). Indiana University Press.
- Tunubalá, Floro; Muelas Tróchez, Juan Bautista.
2008. *Segundo plan de vida, de pervivencia y crecimiento misak*. Bogotá: Dígitos y Diseños.

- Ulloa, Astrid.
2004. *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación de los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Icanh-Conciencias.
- United Nations, Department of Social and Economics Affairs.
1951. *Measures for the Economics Development of Underdeveloped Countries*. Nueva York: United Nations.
- Uribe Uribe, Rafael.
1907. *Reducción de salvajes*. En: Obras selectas de R. Uribe. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Vargas Soler, Juan Carlos
2008. “Consideraciones en torno a las propuestas de constitución y desarrollo de otra economía en América Latina”. *Revista Otra Economía* – Vol. II, No 3: 93-111.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo.
2002. *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Icanh.
- Vásquez, Edgar.
1995. “Progreso, crecimiento y desarrollo”. *Revista Universidad del Valle*, No 10: 22-19.
- Vattimo, Gianni.
1992. *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
_____. 1990. *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- Viaña, Uzieda, Jorge.
2009. *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*. La Paz: Editorial Campo Iris.
- Vitonas Tálaga, Ezequiel
2003. “Nuestra economía. Formas de producción y distribución de la economía nasa”. Acin: documento de trabajo.
_____. 2009a. “Proyecto de investigación Plan de Vida en el ejercicio de autodeterminación en la gobernabilidad nasa y la proyección de una economía comunitaria de territorio *Cxhab Wala Kiwe*”. Acin: documento de trabajo.
_____. 2009b. “Territorialidad y colectividad desde la Ley de Origen del pueblo nasa del norte del Cauca, suroccidente colombiano”. En: Fabio Lozano V., y Juan Guillermo Ferro M. (Edit), *Las configuraciones de los territorios rurales en el siglo XXI*, (pp. 549-560). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Volek, Emil.
2007. “José Martí, Nuestra (Macondo) América”. *Revista Universum*, No 22, Vol. 1: 300-317.

Walsh, Catherine

2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Uasb/Abya Yala.

_____. 2007. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”. En: Santiago Castro-G y Ramón Grosfoguel (Edit.). *El giro decolonial. Reflexiones par una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, (pp. 47-62). Bogotá: Puj-Instituto Pensar/Universidad Central – Iesco/ Siglo del Hombre Editores.

_____. 2006a. “Interculturalidad y (De)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo”. En: Académie de Latineté. *Desarrollo e interculturalidad: diferencia e imaginario de la nación en el mundo andino*, (pp. 27-43). Río de Janeiro: Editora universitaria Cándido Méndez.

_____. 2006b. “Interculturalidad y (De)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo”. En: Catherine Walsh; Álvaro García Linera; Walter Mignolo. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

_____. 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Uasb/Abya Yala.

Walsh, Catherine, Schiwy Freya, Castro-G, Santiago (edit)

2002. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Quito: Editorial Abya Yala.

_____. 2000. “Interculturalidad, políticas y significados conflictivos”. *Revista Nueva Sociedad*, No 165, Caracas: 133-141.

Wallerstein, Immanuel

1999. *Impensar las ciencias sociales*, México, Siglo XXI;

_____. 1996a. *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

_____. 1996b. “La reestructuración capitalista y el sistema-mundo”. *Anuario Mariateguiano*, No 8: 195-207.

_____. [1983] 1998. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI Editores.

World Bank.

1999. *Greening industry. New roles for communities, markets, and governments*. World Bank, Oxford University Press, Washington D.C.

Yalanda Muelas, Gregorio Alberto.

2006. “*Namuy palopa luspa wantrokaik*. Nuestra música guambiana. Transcripción y análisis musical de las piezas tradicionales guambianas”. Tesis Licenciatura en Música, Universidad del Cauca, Popayán.

Yudice, George.

2002. *El Recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

Yule Yatacué, Marcos ; Vitonás Pavi, Carmén.

2004. *Pees Kupx Fki'Zenxi. La metamorfosis de la vida. Pensar, mirar y vivir desde el corazón de la tierra nasa Usa's txi'pnxi Cosmovision nasa*. Toribío, Cabildo etnoeducativo proyecto *nasa*, Grafitextos.

Zizek, Slavoj.

1998. "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: Frederic Jameson y S. Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, (pp. 137-188). Barcelona: Paidós.

Otros títulos de la colección Territorios del saber:

- *Arte y patrimonio cultural. Inequidades y exclusiones.* Maribel Rosas, Javier Tobar, Alberto Zárate (comp. 2012)
- *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global.* José Luis Grosso (2012)
- *Eufemismos. Cinismo y sugestión en la actual ampliación del campo de batalla.* Olver Quijano V. (2011).
- *Posibles y Plurales. Analíticas para no perder el acontecimiento.* Olver Quijano V. (2008)
- *Biopolítica y filosofías de vida.* Olver Quijano V. / Javier Tobar (comps. 2006).
- *Discursos y prácticas del desarrollo en el contexto globalocal.* Javier Tobar / Olver Quijano V. (comps. 2006).

Territorios del saber tiene como propósito publicar estudios sobre problemáticas sociales que bajo perspectivas inter/transdisciplinarias agencien lecturas críticas, esfuerzos de renovación y la emergencia de otros saberes en medio de las tensiones que registra el intenso diálogo inter/multicultural.



Este libro constituye una contribución fundamental a los debates contemporáneos acerca de las “economías otras”. No solamente hace una crítica descolonial a los procesos económicos capitalistas, imperiales y desarrollistas hegemónicos, sino que a partir de las prácticas económicas “otras” del Buen Vivir propone opciones descoloniales al callejón sin salida del neoliberalismo. Este no es un estudio más “sobre” los pueblos indígenas vistos como “objetos de estudios”. Se trata de un estudio hecho epistémicamente “junto y con” las formas de existir, producir y distribuir de algunos pueblos en el Cauca colombiano.

Ramón Grosfoguel
Ethnic Studies Department
University of California, Berkeley

El libro, al centrar el análisis en proyectos económicos de los indígenas *nasa* y *mísak* del sur de Colombia, concreta los desarrollos teóricos por los cuales el autor opta, a la vez que expone una propuesta para movilizar saberes ignorados e invisibilizados y que tienen su propia construcción, su propio contenido y su razón de ser en las comunidades. La cosmogonía indígena se abre paso en la perspectiva de afirmar su autorreconocimiento e interlocución con otros saberes y otras culturas. No se trata sólo de un diálogo intercultural sino del reconocimiento de que en sus discursos hay alternativas para la construcción de otros mundos posibles.

Diego Jaramillo Salgado
Universidad del Cauca, Colombia

El libro tiene una importancia y relevancia especial. No sólo por documentar, sino también por contribuir a la construcción de esta “nueva epocalidad”, esta es una obra en sí propositiva e insurgente. Por tanto, su lectura debe ser obligatoria para todos y todas quienes encontramos en esta lucha, desde lo individual y lo colectivo, espacios para imaginar y construir prácticas “otras” que no dependen del modelo imperante, prácticas que se esfuerzan por pensar y actuar desde, junto y con la diferencia, alentando así maneras realmente otras de con-vivir.

Catherine Walsh
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador



978-958-732-115-9