


Mario Armando Valencia C.
Mayra Estévez Trujillo
Alex Schlenker
Lucy Santacruz Benavides
José Enrique Juncosa
Rubén Bravo
Betty Ruth Lozano Lerma
John Jader Agudelo
Camilia Gómez-Cotta
Javier R. Romero
Víctor Hugo Torres D.
Sebastián Granda Merchán
Isabela Figueroa

Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades

Edición y prólogo:
Víctor Hugo Torres D.

Serie Pensamiento decolonial



Miradas alternativas
desde la diferencia y las subalternidades





*Mario Armando Valencia Cardona, Mayra Estévez Trujillo,
Alex Schlenker, Lucy Santacruz Benavides, José E. Juncosa,
Rubén Bravo, Betty Ruth Lozano Lerma, John Jader Agudelo,
Camilia Gómez-Cotta, Javier R. Romero, Víctor Hugo Torres D.,
Sebastián Granda Merchán e Isabela Figueroa*

Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades



Edición y prólogo: Víctor Hugo Torres Dávila

ABYA
YALA

Serie Pensamiento decolonial



ABYA
YALA

2012

Miradas Alternativas desde la diferencia y las subalternidades

Mario Armando Valencia Cardona, Mayra Estévez Trujillo, Alex Schlenker, Lucy Santacruz Benavides, José E. Juncosa, Rubén Bravo, Betty Ruth Lozano Lerma, John Jader Agudelo, Camilia Gómez-Cotta, Javier R. Romero, Víctor Hugo Torres D., Sebastián Granda Merchán e Isabela Figueroa

Edición y prólogo: Víctor Hugo Torres Dávila

SERIE PENSAMIENTO DECOLONIAL

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-117-8

Diseño, diagramación
e impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador, octubre 2012

ÍNDICE

Prólogo	
<i>Víctor Hugo Torres Dávila</i>	7

ESTÉTICAS OTRAS

Gramática crítica y representación epistémica	
<i>Mario Armando Valencia Cardona</i>	15

Mis “manos sonoras” devoran la histérica garganta del mundo. Sonoridades y colonialidad del poder	
<i>Mayra Estévez Trujillo</i>	43

Geografías otras del conocimiento y la(s) memoria(s) Indagaciones (incierto) en las seis caras de un dado (en permanente movimiento)	
<i>Alex Schlenker</i>	69

ACTORES Y REPRESENTACIONES

“La mujer” como sujeto hegemónico en los feminismos ecuatorianos de principios del siglo XX	
<i>Lucy Santacruz Benavides</i>	123

“Una raza ya hiposexuada”. Raza, sexualidad y clasificación social en <i>Los indígenas de altura del Ecuador</i>	
<i>José E. Juncosa</i>	143

La colonialidad de las almas	
<i>Rubén Bravo</i>	179

El pensamiento crítico de Manuel Zapata Olivella	
<i>Betty Ruth Lozano Lerma</i>	201

CONOCIMIENTO E IDENTIDADES

Formación y fragmentación en la universidad latinoamericana	
<i>John Jader Agudelo</i>	223

Primera(s) República(s) en Colombia: El “criollato” re-creando la matriz colonial en nombre de la independencia	
<i>Camilia Gómez-Cotta</i>	239

Colonialidad y dinámica festiva: Aproximaciones y modos de legitimación de la modernidad/colonialidad	
<i>Javier R. Romero</i>	267

ESTADO E INTERCULTURALIDAD

Ampliando o reinventando lo público en el Estado plurinacional	
<i>Víctor Hugo Torres Dávila</i>	295

El Estado plurinacional en América Latina: Más allá de la lógica monocultural y multicultural	
<i>Sebastián Granda Merchán</i>	337

Desacuerdos y conflictos de autoridad. ¿Quién y cómo decide lo que es justo en un Estado Plurinacional?	
<i>Isabela Figueroa</i>	359

Sobre las y los autores	373
-------------------------------	-----

PRÓLOGO

VÍCTOR HUGO TORRES DÁVILA

El pensamiento decolonial distanciándose de las teorías modernas del orden, regulación y emancipación, enfoca a las ciencias sociales y humanas como campos de disputas ideológicas que están relacionados con las praxis políticas que levantan los diferentes movimientos, clases y estamentos sociales subalternos, advirtiéndolo que en la comprensión del conocimiento social, al igual que de las culturas, no se puede prescindir de considerar sus configuraciones de poder. Las ciencias sociales y humanas se presentan como “entidades discursivas” gestadas en procesos de hegemonía cognitiva desde los países que forman el núcleo del sistema-mundo capitalista, discursos que siendo de linaje eurocéntrico construyen y recrean formas de poder, pues como lo mostró Edwar Said conocer es dominar.

Al mismo tiempo, las ciencias sociales y humanas también son artefactos culturales que se ubican, en tensión, en un plano de desplazamientos donde los lenguajes, textos y significaciones pueden eludir o confrontar las trayectorias hegemónicas que funcionalizan los conocimientos, ya que, estos, además pueden ser fuentes de poder, sitios de representación y prácticas de resistencia. Las ciencias sociales y humanas, en tanto artefactos culturales, comparten un campo cognitivo atravesado por contradictorios vectores ideológicos, unos apologeticamente conservadores y otros en constante cambio, en el que los conocimientos también se adscriben a determinados proyectos políticos.

Es por ello que en América Latina las ciencias sociales y humanas, al igual que las culturas, no pueden ser asumidas por fuera de las disputas ideológicas y de los proyectos políticos emergentes. La heterogeneidad histórico-estructural de sus pueblos y la diversidad de los procesos societales, estatales y globales de liberación que están arraigados en territorialidades concretas y desde las cuales se generan posturas contra hegemónicas, cuestionan la pretendida objetividad y neutralidad del conocimiento “científico”, el que junto con la “naturalización de las relaciones sociales” por el pensamiento liberal, tiende a constituirse en el sentido común y fundamento civilizatorio de la sociedad moderna, sometiendo a las luchas de resistencia y reduciendo sus voces a expresiones del pasado.

Así, el pensamiento decolonial cuestiona la modernidad eurocéntrica y se rebela contra la dominación colonial/moderna, levantando propuestas de descolonización y liberación que coinciden en la necesidad de subvertir la subordinación en todos los campos del conocimiento. Los desafíos de construir una nueva ciencia social y de abrir las disciplinas, aunque insuficientes, son pertinentes; al igual que la necesidad de salir de un enfoque de las ciencias Estado-centrado, desmarcándose del carácter positivista de las ciencias sociales, resaltando la importancia del conocimiento como producto de la praxis social, y el peso de la historia en la configuración de los sujetos y los conocimientos.

Por ello, desde la alteridad, el pensamiento decolonial articula las múltiples y descentradas configuraciones discursivas de vocación contrahegemónica que “asedian”, por así decirlo, a la ciencia como creación eurocéntrica y fundamento liberal del mundo. Lo hace, obviamente, en condiciones institucionales complejas, por decir lo menos, dado que las ciencias sociales en América Latina no solo que mantienen inalterado el culto a la escisión cartesiana entre ser, hacer y conocer, sino que las universidades, en su gran mayoría, están desconectadas de las trayectorias de cambio, del pensamiento crítico y de las iniciativas que construyen epistemologías propias. Procesos que, en conjunto, representan una am-

plia plataforma teórica para repensar el colonialismo, la dominación y el sistema mundo, extendiendo el horizonte histórico hacia el buen vivir.

Los ensayos recogidos en el presente volumen se alinean, a su escala y desde diferentes disciplinas, con los diversos asedios del pensamiento decolonial a la “fortaleza neoliberal”, y son parte de las búsquedas ideológicas por repensar las ciencias sociales y los procesos culturales en la región. Para fines del libro, se organizaron los ensayos en cuatro bloques temáticos que permiten una lectura individual o conectada de cada uno de los ensayos. En el primer bloque denominado *Estéticas Otras*, Mario Armando Valencia Cardona empieza un diálogo crítico latinoamericano con la epistemología, la hermenéutica y la semiótica de tradición euro-usa-centrada, buscando abrir un espacio Otro de producción y representación del conocimiento sobre los problemas centrales del pensamiento intercultural. Seguidamente, Mayra Estévez Trujillo explora sobre la epistemología del arte y la sonoridad desde la perspectiva de la colonialidad del poder y sus posibles desprendimientos. Y Alex Schlenker hace una revisión teórica y reflexiva en torno al archivo fotográfico del estudio “Rosales”, indagando sobre el acontecimiento cultural y estético que está detrás del acontecimiento fotográfico.

En el segundo bloque, denominado *Actores y Representaciones*, Lucy Santacruz Benavides indaga sobre la producción del sujeto “mujer” para los feminismos ecuatorianos, examinando las tecnologías sobre los cuerpos y subjetividades de las mujeres de los años treinta del siglo XX, vistas como condición para el surgimiento del feminismo como movimiento político. Luego José Juncosa interpreta cómo las clasificaciones sexuales corresponden a las jerarquías políticas y económicas impuestas a los indígenas de las haciendas serranas ecuatorianas, teniendo como referencia las fantasías y proyecciones de los terratenientes sobre los cuerpos racializados de los indígenas y afrodescendientes.

De su lado, Rubén Bravo considerando que la Teología de la Liberación es una producción intelectual, propone varios despalazamientos epistemológicos para visualizar lo que denomina la colonialidad de las almas y el necesario tránsito hacia su liberación. Completa la sección el

ensayo de Betty Ruth Lozano Lerma quien analiza el pensamiento del filósofo afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, considerado uno de los pensadores negros más importantes de América Latina y el Caribe, pero insuficientemente reconocido como pensamiento crítico que activa, oxigena y reconstruye el pensamiento filosófico latinoamericano, ya que filosofar implica irse pensando a sí mismo, autoafirmándose y tejiendo identidad.

En el tercer bloque temático denominado *Conocimientos e Identidades*, John Jader Agudelo analiza a la universidad como el espacio privilegiado de formación en el que se reproducen las formas de la colonialidad del saber, y propone el desplazamiento hacia una nueva universidad desde la perspectiva de la pedagogía popular. Camilia Gómez-Cotta, por su parte, en el contexto de la Modernidad interpreta los tránsitos geoculturales de los regímenes coloniales a las independencias en Hispanoamérica, explorando las memorias Otras de las celebraciones bicentenarias. Javier R. Romero F. completa esta sección, analizando los modos político/epistémicos de la dominación colonial que prevalecen en las maneras de aproximarse e interpretar el espacio festivo de Oruro, y sus dinámicas relacionales con las prácticas festivas/rituales en los Andes bolivianos.

Finalmente, en el cuarto bloque denominado *Estado e Interculturalidad*, Víctor Hugo Torres D. explora las perspectivas de redefinición de la esfera pública que conlleva la propuesta de Estado Plurinacional. Mientras que Sebastián Granda Merchán se pregunta de qué maneras el Estado Plurinacional, efectivamente, es un constructo político que supera o no la lógica monocultural o multicultural, teniendo como referencia al movimiento indígena ecuatoriano. Cierra la sección el ensayo de Isabela Figueroa que considerando los mandatos de la Constitución de Ecuador, se interroga cómo el gobierno cada vez que decide explotar un recurso no renovable en territorio indígena, reactiva un problema no resuelto en el ejercicio de la autoridad, en relación con cuáles son los patrones de conocimiento que establecen lo que es “justo” cuando los

intereses del Estado y de los pueblos indígenas no solo se enfrentan sino que son contradictorios.

Cabe advertir que todos son ensayos producidos en el marco de la tercera convocatoria del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos 2009-2014, que lleva adelante la Universidad Andina Simón Bolívar en la sede Ecuador, por lo que se trata de un conjunto de reflexiones teóricas no acabadas sino en proceso de elaboración. Todos los autores y autoras dialogan con los pensadores decoloniales -algunos de cuyos principales exponentes han sido docentes en el Programa Doctoral-, y hacen suyo aquello de que atravesamos una época en que estamos atrapados en lenguajes del pasado para tratar los problemas del presente, o de que todavía pensamos en soluciones modernas a los problemas posmodernos, por lo que en ciertos casos se incursionan en lenguajes singulares, en otros se acercan a la frontera entre el pensamiento propio y crítico, y hay quienes desde el texto ejercen resistencia.

Nuestro reconocimiento en nombre de todos los y las autores del libro a Catherine Walsh, por su dinámica coordinación académica del Programa Doctoral, al igual que por su constante apoyo y estímulo a todos y cada uno de los participantes. Esperamos que los ensayos aquí recopilados, efectivamente sean miradas alternativas formuladas desde la diferencia cultural y las subalternidades que contribuyan a la crítica decolonial de la modernidad liberal, y a avizorar horizontes de cambio intercultural.

Víctor Hugo Torres Dávila



Estéticas otras





GRAMÁTICA CRÍTICA Y REPRESENTACIÓN EPISTÉTICA

MARIO ARMANDO VALENCIA CARDONA

Introducción

El presente ensayo se sitúa en el contexto del pensamiento latinoamericano, para dialogar desde allí, críticamente, con la epistemología, la hermenéutica y la semiótica de tradición euro-usa-centrada. Mi objetivo es encontrar posibilidades de abrir un espacio otro de producción y representación del conocimiento, un espacio articulado coherentemente a unas gramáticas (entendidas como estructuras lógicas de un sistema de pensamiento) pertinentes con la naturaleza de los problemas centrales de los que se ocupa el pensamiento intercultural.

Si acogemos la hipótesis de que una posible filosofía intercultural se construiría sobre un pensamiento basado en una gramática y una hermenéutica de la semejanza que conserva la diferencia, el desplazamiento hacia una gramática intercultural debería, a mi juicio, transitar hacia una concepción y una puesta en escena de la representación producida desde una exterioridad (respecto al logocentrismo), puesta en diálogo crítico y analógico con las epistemologías modernas/posmodernas dominantes.

En este sentido, es preciso ocuparse de algunos problemas fundamentales como: analizar la genealogía esencialista del pensamiento lógico-categorial occidental y establecer la anatomía de ese pensamien-

to, es decir, sus formas expresivas gramaticales, sintácticas, pragmáticas, estéticas y de todo tipo de representación; a fin de establecer, en lo posible, las bases para un pensamiento latinoamericano no exclusivo ni hegemónicamente categorial o por lo menos no reducido al pensamiento categorial helenocentrado, ignorando otras tradiciones filosóficas categoriales o no categoriales.

Por ello, es preciso describir analíticamente las tensiones y conflictos entre las formas representacionales y la gramática del pensamiento categorial frente a formas externas del pensamiento no eurocentrado para, finalmente y de acuerdo al interés de una gnoseología intercultural del arte, derivar de lo anterior la dimensión estética de un tipo de pensamiento crítico como este.

En el seno de estas premisas y búsquedas, presentaré la tesis de que las posibilidades de un auténtico pensamiento intercultural deben partir de un desarraigo epistémico que someta a crisis el sistema de pensamiento lógico-categorial de tradición helénica (que llamaremos “protocategorial”) para poder transitar hacia un escenario de conocimiento y de expresión desde el que la realidad no quede sometida al yugo de este lenguaje, a su lógica y a sus representaciones. Sin embargo, efectivamente, torcer de hecho y totalmente el cuello al cisne, de modo que produzca claramente otra música, será una tarea necesariamente aplazada para un momento posterior a esta reflexión, hasta no dilucidar preliminarmente aquí, en lenguaje académico, los problemas esenciales ante los que nos enfrentamos. En consecuencia de ello, el valor de este ensayo es propedéutico y pretende constituirse, en adelante, en una plataforma filosófica preliminar para una práctica estético-filosófico-política y expresiva otra.

Esencialismo filosófico como plataforma del pensamiento lógico-categorial

“Una palabra nunca es gratuita, se juega mucho en las palabras, ayúdenos con las palabras”, afirmaba agonísticamente un líder campesino del macizo colombiano, en el contexto de una exposición espontánea

sobre las 64 concesiones de explotación minera que afectan varias fuentes hídricas en la región y sobre los procesos de expropiación del agua por compañías multinacionales en Colombia¹.

En pos de procurar respuestas a este llamado, el objetivo y el esfuerzo aquí desplegado apuntan a la posibilidad propositiva, arquitectónica, de un pensamiento no categorial helenocentrado.² Esto nos obliga a concebir, imaginar, crear y disponer como plataforma que determine las posibilidades del conocimiento, un pensamiento no categorial o por lo menos, un pensamiento no encerrado en el sistema categorial euro-usa-centrado de raíz griega.

En una de las más potentes teorizaciones sobre el origen de la filosofía, Martin Heidegger sostiene que “la expresión ‘filosofía europea-occidental’, que se oye tan a menudo, es verdaderamente una tautología. ¿Por qué? Porque la ‘Filosofía’ es en su esencia, griega. Griego quiere decir aquí: en el origen de su ser, la Filosofía ha recorrido en primer lugar, a lo griego –y solo a ello– para desarrollarse” (Heidegger, 1985: 48-49). En este contexto, “filosofía” y “griego” son una y la misma cosa, filosofía y tradición griega son lo mismo, y toda otra identificación queda abiertamente excluida. Pero lo más serio es que todo pensamiento filosófico que no responda a la genealogía del pensamiento protocategorial helenocentrado no tiene posibilidad de ser reconocido.

Es imposible ignorar este punto de partida si queremos desplegar una propuesta crítica dialogal con esta visión del mundo. Es más, la presencia viva de esta dominación interiorizada a nivel categorial implica, para un proceso de interculturalización del pensamiento, el “disrumper” (romper con cambio de dirección) con toda una visión unívoca (unicultural), lo mismo que con toda perspectiva radicalmente equivocista (multicultural).

-
- 1 Foro sobre interculturalidad y movimientos sociales organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca-Colombia.
 - 2 Como lo apunta Dussel, el helenocentrismo es el padre del eurocentrismo y este es el padre categorial del sistema-mundo-capitalista moderno (ver Dussel, 2009: Introducción).

Sin embargo, sabemos que este salto o disrupción no es posible sin que antes preveamos las condiciones que pueden y deben hacerlo posible, sin antes imaginar y disponer de los elementos “alterativos” que intervengan, modifiquen y reestructuren el contexto en el que pueda germinar ese pensamiento intercultural. Eso significa ubicar o reconstruir un contexto en el que, en palabras de Fonet-Betancourt, nuestros pueblos “digan su propia palabra y articulen su logos sin presiones ni deformaciones impuestas, [superando] la hermenéutica del invasor” (Fonet-Betancourt, 2001: 44-45) y dando voz “al que tiene palabra. El que comparte la sangre y la idea” (Subcomandante Marcos).

Si una palabra nunca es gratuita, un concepto lo es menos, y una categoría pasa a ser totalmente dolosa. El líder campesino no hablaba desde la teoría del discurso, muy lejos de él estaba reducir el problema del agua a un problema del discurso. Solamente sabía, desde su experiencia, del enorme poder que tienen las palabras para intervenir la realidad, para modelarla a su amaño y para determinarla, intuía la capacidad devastadora que puede ejercer el pensamiento categorial en la constitución del mundo.

Tras la preocupación, en apariencia puramente lingüística del campesino, latía intuitivamente la amenaza de un pensamiento excluyente con el que debía medir fuerzas y procurar contener sus concepciones del mundo avasallantes. La lucha por el poder queda así situada abiertamente en el terreno cognitivo del lenguaje y sus representaciones, con un propósito claro por parte del *damné*: lograr el reconocimiento del propio conocimiento y el respeto en términos de poder; pero no en la inclusión lingüístico-conceptual-representacional del sistema dominante, sino en el establecimiento de la validez funcional, para el otro, del sistema propio de representación. El camino hacia la validez y legitimación de los sistemas representacionales excluidos, ha quedado abierto por Enrique Dussel a través de la propuesta de su noción de “exterioridad”, desde donde devela cómo el pensamiento heleno-euro-centrado, como única filosofía legítima, no fue ni único ni original, por el contra-

rio, muchas de las más importantes categorías que lo constituyen procedían de otras culturas y territorios, y por lo tanto eran exteriores a este.

En su *Política de la liberación, historia mundial y crítica*, Dussel señala claramente, apoyándose en Semerano, que:

La filosofía presocrática estuvo profundamente influenciada por el semita-caldeo [...]. El *kéntauros* (centauros) griego viene del *ken* (si como) *tora* (toro en acadio y hebreo). En el origen de la filosofía griega está el *apeiron* (infinito) de Anaximandro. Semerano muestra que la raíz etimológica se encuentra en el semítico *'apar* (polvo, tierra), acadio *'eperu*, hebreo *áfar*, aquel indeterminado polvo o arcilla con el que hizo a ádam (varón) de la *'dama* (tierra) (Dussel, 2007: 25).

Y luego agrega, estableciendo en su reflexión un hilo conector entre la genealogía del conocimiento heleno-euro-centrado y el poder, que:

El concepto central de la filosofía y la política griega de *díke* justicia (tanto de Anaximandro como de Heraclito) deriva etimológicamente del sumerio *diku-gal* (juez supremo) [y así Dussel va deconstruyendo desde las lenguas semitas las expresiones filosóficas de Tales, Anaxímenes, etc.]. *Arkhé* (principio) deriva del acadio *arhu* (primer mes del año y primera luna) (Dussel, 2007: 25).

Visión otra de la historia de la filosofía que desestructura la idea de que Europa y Grecia fueron siempre el centro y desestima la convicción académica dominante de que el mundo es occidental.

La negación del cuerpo como dispositivo y escenario de conocimiento

La narrativa sobre la que se basa el pensamiento protocategorial establece patrones de encadenamientos sintagmáticos que implican líneas lógicamente articuladas a través de eslabones y secuencias; bricolajes aceptados por las 19 leyes del pensamiento lógico, que imponen un sistema de contigüidades que tejen un significado universal. Lo que consigue su correlato posmoderno es acelerar el colapso de ese marco al hacer estallar el principio de identidad y no contradicción dando lugar a proliferaciones abiertas de sentido que relativizan totalmente los

significados, pero que, paradójicamente, se cierran a toda posibilidad de un significado compartido. La lectura de ese mundo así representado se da o bien en términos de sentido universal clausurado, o en términos de velamiento creativo, es decir, una estructura dicotómica básica entre una gramática de lo apodíctico y/o una gramática de lo escéptico.

Desde un lugar epistémico diferente, el cuerpo y su lenguaje desbordan con gran eficacia el pensamiento categorial. Desde el cuerpo se hace porosa la interioridad y se configura una unidad de análisis mucho más compleja que la categoría, una unidad antropológica más potente. “La corporalidad siempre expresa la interioridad. La corporalidad es la expresión del alma. La expresión implica en consecuencia una unión vital e intrínseca, elemento esencial de un concepto antropológico de expresión” (Beuchot y Arenas-Dolz, 2008:208).

En consecuencia, el hablar, el decir, lo susurrado por el cuerpo, constituyen una parte fundamental del lugar de enunciación. Ello rebasa el nivel simplemente formal de aparición de la interioridad, a manera de una substancia, y deviene un modo de ser ontológicamente más potente bajo la forma del gesto y el contacto. Ahora bien, tal dinámica se da tanto a nivel individual como a nivel colectivo, este cuerpo es también el cuerpo de una comunidad expresado a través de su oralidad y de su escritura, configurando una composición articulada y articulante, alejada del sondeo racional categórico-analítico.

Sin embargo, en la respuesta metafísica-realista de su ontología a la pregunta por la estructura del ser, Aristóteles establece tres dimensiones: el ser en general, la substancia y la realización. Y en su intento de dar respuesta a la estructura del ser, encuentra la ruta de las “categorías”. Categorías a las cuales refirió como puntos de vista desde los cuales podemos considerar cualquier ser, para poder fijarlo conceptualmente.

Dicha concepción del ser presenta una doble dimensión: lógica y ontológica. Por un lado alude a un aspecto general estructurante del pensamiento y por otro al ser mismo de la realidad objetiva. Las formas lógicas de concebir y predicar del ser, de pensar sobre él, de aludir a él

y de nombrarlo, están dadas en un número finito de formas o modos. La primera de ellas y la más importante es la categoría de “substancia”, pues ella constituye la determinante lógica para pensar y decir de algo, lo que ese algo es. En su desarrollo teórico a la categoría de substancia le sobrevienen las categorías de cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción, pasión, posición y estado. En total diez formas de pensamiento por fuera de las cuales—según esta escuela y las que se derivaron de ella hasta hoy— no existe algo que pueda ser enfocado con pretensiones de conocimiento. Nada puede ser pensado o expresado por fuera de ellas.

Esta formulación no resultaría escandalosa si no fuera porque desde ella se niega la posibilidad de validar los conocimientos fundamentados en otras tradiciones categoriales como la china o árabe, o por tradiciones de pensamiento filosófico no categoriales.

Pensar (sin cuerpo) y ser en el discurso

Ahora bien, en la metafísica de Aristóteles, la estructura del ser es, al mismo tiempo, la estructura del pensar y en consecuencia, las categorías poseen, simultáneamente, un valor lógico y ontológico, lo cual significa que al pensar en categorías euro-usa-centradas no solamente damos cuenta, de manera general, de las formas esenciales en las que se piensa todo ser, sino de las formas esenciales del ser mismo, pues la categoría establece no solo los elementos primarios de todo pensamiento, sino de toda realidad. Así, Aristóteles funda el primer sistema racionalista-formalista radical de Occidente, sistema triunfante a lo largo de la historia del pensamiento occidental tanto en sus versiones sistémicas como en la mayoría de sus versiones anti sistémicas.

Como se sabe, la forma lógica de expresión del pensamiento categorial es el juicio. A través de este podemos dar cuenta de la estructura y los atributos del ser, y es sobre el juicio mismo que muchos siglos más tarde va a centrar su atención el “Aristóteles de la modernidad madura”, como denomina Dussel a Immanuel Kant. Lo que Kant va a criticar de Aristóteles no es la formulación de una ontología basada en la sistema-

tización del pensamiento categorial como respuesta a la pregunta por la estructura del ser, sino el piso trascendental del que Aristóteles deriva el sistema: la deducción trascendental de las categorías. Kant, en el contexto de su propio “giro copernicano”, va a derivar las categorías de un principio general.

Instalados en el terreno de la lógica trascendental, inherente al sistema kantiano, si concebimos el juicio como la afirmación o la negación que hacemos de una propiedad atribuida o no a algo, y si concebimos el juicio como la única forma de determinar la realidad (al concebir ser y pensar como una y la misma cosa), y si además reducimos el “pensar” al “pensar en categorías”, entonces estaremos moviéndonos y nadando en las aguas mismas del sistema protocategorial euro-usa-centrado sobre el que se construyó el mundo moderno.

Formular un juicio en el contexto de esta tradición es estatuir una realidad, establecerla con el agregado de que la constitución lógico-ontológica de esa realidad está dada, con exclusividad, en dichas categorías. Desde esta perspectiva, toda realidad es una realidad en el lenguaje, un lenguaje representado lógicamente por la categoría. En otras palabras, el mundo queda establecido y determinado por la lógica formal de procedencia aristotélico-kantiana: ruta de la ciencia moderna, del positivismo lógico y de buena parte de la filosofía analítica, unas tendencias de pensamiento sobre las que se edificó buena parte del mundo occidental y –como veremos– el arte conceptual contemporáneo.

Esta realidad se concibe y formula mediante una estructura que define el mundo en términos de un sistema de pensamiento postulado como universal, del cual se derivan mallas de estructuras lógicas subdivididas que operan como subestructuras utilizadas como unidades de análisis a través de las cuales se presenta el mundo –que en el lenguaje, se resuelven en términos de juicios de cantidad, calidad, relación y modalidad, las cuatro clases de juicio que establece la lógica formal–; esta realidad es un entramado lógico formado por conceptos que, articulados coherentemente, determinan los puntos de vista válidos y los modos idóneos de pensar, concebir y predicar el ser y el mundo.

Este sistema de pensamiento (y el mundo así concebido, representado y enunciado) está contenido en las formas de los juicios y en las figuras que los representan (silogismos y diagramas de Venn, por ejemplo), pero también en las antiestructuras críticas del logocentrismo que suelen presentarse como émulos de las escaleras de Wittgenstein (para prescindir de ellas una vez usadas). Estas antiestructuras representan, en apariencia, pensamientos anti sistémicos, pero lamentablemente acababan resolviéndose en los mismos términos del sistema de pensamiento lógico-categorial que critican.

Kant deduce y establece (refinando el legado griego), de las formas lógicas de los juicios, las diferentes variedades en las que puede presentarse la realidad, pues la realidad está ya dada en los términos de los juicios. La deducción de dicha realidad constituye, en el sistema kantiano, la deducción de su versión ilustrada y (más potente y compleja) de las categorías aristotélicas. Esta es la tabla kantiana: unidad, pluralidad, totalidad, esencia, negación, limitación, substancia, causalidad, acción recíproca, posibilidad y existencia.

En Kant queda claro (en la analítica trascendental) que tales conceptos puros *a priori*, deducidos trascendentalmente, no solo recogen y refundan el ya de por sí potente sistema categorial académico griego, sino le dan una plataforma lógico-ontológica a su epistemología y, en general, a su racionalismo crítico. Este constructo fue soporte no solo de la ciencia moderna, sino también del pensamiento crítico de la escuela de Frankfurt, de la epistemología piagetiana y de una buena parte de la estética moderna (entre otros fenómenos y corrientes que alimentan el sistema de pensamiento de la Modernidad euro-usa-centrada).

El dominio de este sistema de pensamiento implica el dominio heleno-euro-usa-centrado de una forma de concebir el ser que, al establecer las condiciones de posibilidad del conocimiento (universal y necesario) y al apoyarse estéticamente (en el sentido kantiano-trascendental) en las intuiciones puras *a priori* de espacio y tiempo, establece y determina, también, las condiciones de posibilidad de la realidad misma.

Para el sistema protocategorial de pensamiento, la realidad se ajusta a nuestras estructuras lógicas (y también la naturaleza) en una correlación tan estrecha que determina que, tanto el conocimiento como su representación y la representación de la realidad misma con fines cognitivos, dependen de sus condiciones de posibilidad lógicas. Así, a todo acto de conocimiento subyacen unos *a priori* fundamentales: la existencia de un objeto de conocimiento, la existencia de una esencia del objeto (esencia cognoscible), la existencia de leyes y relaciones causales, universales y necesarias, entre otros, sin los cuales no es posible la experiencia del conocimiento ni el mundo.

Dicho esto, surgen algunas interrogantes filosóficas desde una perspectiva intercultural: ¿hasta dónde desplegamos un tipo de pensamiento crítico cuando nos plegamos al mismo lenguaje del sistema categorial aristotélico-kantiano? ¿Es posible un pensamiento categorial otro? ¿Es posible otras formas representacionales que nos sirvan para conocer el mundo? No creo exagerar al decir que buena parte del futuro de una filosofía y, en general, de un pensamiento crítico de enfoque intercultural, depende de una respuesta positiva a tales preguntas.

Dis-rupciones: más allá del concepto y del mapa

También es posible rastrear la genealogía de la gramática, la sintaxis y la estética de la configuración y representación del sistema protocategorial-occidental de pensamiento, si rastreamos las huellas e imágenes que dan cuenta de la secuencia que va del “cuadro cuadrado” (Valencia, 1998) hasta el arte del concepto, del pensamiento cartesiano al pensamiento complejo, del Estado-nación al sistema-mundo, de la sociedad industrial a la posindustrial, del mundo local a la “aldea global”... todas ellas presentes en la genealogía de la fenomenología de la imagen de Occidente.

Ahora bien, ¿es posible un pensamiento profundo que prescinda de categorías?, o siguiendo la preguntad e Estermann: “¿cómo entonces puede ser posible “entenderse” sin conceptos?” (Estermann, 1998:

79). La respuesta, como el mismo Estermann la presenta, apunta a comprender que la conceptualización no es el epicentro del “entender” y que “lo primordial es la experiencia vivencial pre-conceptual de la ‘realidad’ en su alteridad y trascendencia muda” (Estermann, 1998: 79). Vivencia cuya experiencia se da, en principio y fundamentalmente, en una dimensión corporal y perceptiva, así como a nivel de las intuiciones y las emociones.

Esta experiencia preconceptual, de hecho, jugó un papel determinante en el origen de los pensamientos profundos que, a través del relato simbólico de sociedades no occidentales (no solo en el campo de la filosofía, sino en el terreno de la política, tanto de tradición occidental como en el seno de otras culturas) descubrió valiosas vetas en los intersticios de la experiencia, para instaurar algunas de las teorías más críticas sobre las relaciones coloniales.

En el contexto no occidental de la cultura musulmana, a partir del *kalam* (una teología racionalizada) trabado en cerrada lucha con el *hadith* (crítico de la razón y ceñido exclusivamente al texto revelado), Dussel descubre que:

Comienza una lucha hermenéutica que siempre tendrá motivaciones políticas, hasta el presente siglo XXI [pues] la hermenéutica como lucha política es comprensible, ya que era especial saber si el califa era la única fuente de interpretación del *Corán*, en especial de las derivaciones jurídicas del mismo, [entonces], la cuestión de la interpretación y aplicación de la ley será siempre un problema disputado político-religioso (Dussel, 2007:89).

Instalarse en el terreno de esa experiencia vivencial, preconceptual en su “trascendencia muda”, implica disrumpir y apartarse del sistema protocategorial en varios de sus niveles, para no caer en una forma de pensamiento solo en apariencia intercultural, cuando en realidad es mimético del modelo del sistema representacional-categorial moderno/posmoderno (variantes sistémicas o anti sistémicas). Esto implica al menos dos rupturas lógico-ontológicas significativas:

1. Dis-rumpir y de marcarse del esquema-concepto y del uso de la unidad semántica de “categoría” como única unidad de representación lógico-ontológica del mundo, lo cual implica, apartarse también de la celebración a ultranza de la superficie semántica y sintáctica de la esquizosemia, pues ambas son formas de pensamiento de procedencia protocategorial colonial. Ambas formas/antiformas de pensamiento responden a una ontología basada en la unión-identificación de “ser” y “pensar” de tradición parménidea que sitúa como estructura máxima de pensamiento a la lógica (bipolar moderna o multipolar posmoderna) y que, con arreglo a intereses y juegos localizados de poder, o bien reduce el ser al pensar (en tanto que discurso), o bien reduce el pensar al ser, asimilando la realidad al discurso o el discurso a la realidad.

2. Dis-rumpir y apartarse de la unidad analítica mapa-plano (típicamente moderna) que responde a una representación de la realidad enteramente analítica, que reduce el lugar (espacio y/o territorio físico-mental) y lo captura, inmovilizándolo y eliminando de él toda dimensión nológica, considerada irracional y/o no científica, y potencia en el terreno de la cartografía (mental o física) la pureza del sistema lógico-categorial aristotélico-kantiano como único instrumento de análisis. En lugar de ellos, habría que transitar hacia la reconfiguración y representación del territorio (físico-mental) a través del “mapa curvo”³ que incorpora a lo geográfico/conceptual, lo ambiental, lo emocional, lo afectivo, lo mito-poético y lo corporal, como valores ontológicos y epistémicos del lugar y de toda forma representacional del mismo. En síntesis, habría que apartarse de toda forma ontológica y representacional del lugar de enunciación reduccionista y excluyente.

3 Aparte de la distinción que he hecho antes entre plano y mapa (Valencia, 2009: 20), debo agregar que cuando hablo de “mapa curvo” no aludo solo a una representación reducida, a un esquema de la realidad puramente espacial o puramente conceptual. El mapa curvo, en tanto imagen, constituye un elemento epistémico complejo para la aprehensión de las relaciones que estructuran la realidad (simbólica, cognitiva, visible-invisible, psicológica, emocional y cultural, en general) y que ayuda a comprender y representar el lugar de enunciación no solo en sus aspectos racionales, sino también en sus constituyentes elípticas de todo orden.

El dispositivo moderno-colonial del mapa, como colonialidad del ver cartográfico, halla su correlato analítico en el mapa-conceptual, como unidad de análisis y de poder del pensamiento protocategorial occidental. Este opera a través de una gramática sistémica que, aunque en principio despliega una cierta forma de pensamiento crítico desestabilizador del sistema mismo, final y paradójicamente cae, la mayoría de las veces, en la retícula cartesiana de mapas que establecen intersecciones analíticas y taxonomías personales, instaurando otros catálogos categoriales que simplemente no rebasan significativamente el núcleo lógico-representacional del pensamiento logocentrado de Occidente.

El mapa curvo, como forma de pensamiento dis-ruptivo y no categorial, viabiliza epistémicamente no solo la reconfiguración del territorio y/o de la ciudad a nivel de su psiquis (pues la ciudad, como se sabe, es su gente), sino también la construcción de situaciones que inciden directamente sobre la constitución biopolítica de la misma.

Sin embargo, tal noción cartográfica de mapa curvo requiere, como correlato necesario, varias formas de decodificación y de representación otras. A ello contribuirían no solamente la psicogeografía y la deriva –como lo vislumbró el situacionismo francés–, sino también el ambientalismo profundo, entendiendo aquí ambiente como un “saber que emerge en el espacio de la exterioridad del logocentrismo de las ciencias modernas” (Leff, 2004: 11) al cual queda inmediatamente integrada la arquitectura de lugar (y por supuesto el “arte de lugar”), así como el urbanismo crítico, es decir, aquel urbanismo basado en una racionalidad ambiental y que, en consecuencia, “no renuncia a la razón, pero [que] la irriga con sensibilidades, sentimientos y sentidos” (Leff, 2004: 12). Así mismo entrarían en esta apuesta el pensamiento analógico (la analéctica de Dussel, por ejemplo) y el mito-poiético, ambos situados en el plano de las cartografías mentales.

Una apuesta doble: el desgarre epistémico⁴ y el realismo analógico radical

Lo particular del helenocentrismo, paradójicamente, como lo muestra Nelson Maldonado (2006: 71), es que una parte fundamental de su visión política estuvo centrada en la producción de la imagen-mito de Erichthonius, que expresaba la relación del ateniense con su tierra. Con esto estamos diciendo que para la re-presentación del lugar de enunciación en el contexto ateniense (eurocentrado), la cultura griega escogió, desde la antigüedad, una vía metafórica de pensamiento indirecto.

Desde el punto de vista analógico no es pertinente reducir el ser al pensar ni viceversa. La analogicidad epistémica no se postula como una reducción de lo uno a lo otro, sino como un encuentro y un relacionamiento interdependiente.

Derivar o deducir todo el aparataje conceptual categorial del contexto cultural es incurrir en un *a-posteriorismo* radical, así como derivarlo trascendentalmente (como sucede en la tradición aristotélico-kantiana) es caer en un *a-priorismo* formal y vacío. El surgimiento en el orden de la representación de un modo de pensar con pretensiones de conocimiento “presupone una realidad y no se puede construirla totalmente. Es resultado de una interacción con ella” (Beuchot, 2008: 70). Entonces, para que sea viable una “exterioridad epistémica”, es preciso que en el choque de dos marcos conceptuales diferentes (uno dominante y uno excluido) surja un tercero simétrico. Este “tercero analógico” tendría, a mi juicio, ya no la marca de la diferencia, sino la marca dialógica de “la semejanza que conserva la diferencia”, en cuyo escenario es posible un auténtico diálogo interepistémico. Nos apartamos, sin embargo, de los teóricos que afirman que la representación lógico-ontológica de ese tercero es universal.

4 Aunque el término lo usa De la Campa, lo que pretendo significar en este ensayo por epistémico se define llanamente como la coexistencia tensa, en el espacio de la representación, del conocimiento y el poder.

En este sentido, proponemos no un pluralismo lógico, sino la posibilidad real de otros mundos de pensamientos para los cuales el organón de la lógica ni en su versión griega ni en sus versiones euro-usa-centradas posteriores constituye una invariancia gnoseológica.

Esto implica que, por ejemplo, en lugar de poner en el centro lógico-ontológico del pensamiento y la representación a la categoría de sustancia, se da prioridad a la vivencia de la realidad y a la vida en la plena fugacidad del acontecimiento (Kusch, 1976). Sabemos que este estatuto de representación está presente en el pensamiento filosófico ancestral, por ejemplo, en el mundo andino, para el cual las nociones de relacionalidad, correspondencia y complementariedad dinamizan la comprensión, aprehensión, representación y expresión del mundo.

Un pensamiento así, concibe el mundo como un “todo integral” que rebasa la substancialización ontológico-metafísica, pues “lo primordial de la estructura relacional no se entiende en sentido metafísico ni cronológico, sino axiológico y vivencial”. (Estermann, 1998: 114). Esto significa que, a diferencia de la tradición aristotélico-kantiana, este sistema de representación no ha sido objeto de deducción trascendental, sino es constitutivo del mundo de la vida cotidiana.

Gracias a esta dimensión concreta del orden de la representación, el sistema de pensamiento, así como las vivencias de la sensibilidad, requieren de un soporte ético muy exigente, pues el conocimiento está estrechamente ligado al funcionamiento armónico de la vida en su totalidad. Hablamos, entonces, de una forma de pensamiento no causal, ligada responsablemente a todo hacer, de allí las exigencias contiguas de la reciprocidad, complementariedad y correspondencia en todos los términos.

Lo que hemos apuntado críticamente, como equivocadamente podría pensarse, no significa negar la tradición occidental con el fin de eliminarla, sino establecer los términos pertinentes (desde la exterioridad relativa y dinámica) para dar marcha al diálogo interepistémico. Este diálogo interepistémico (entre marcos conceptuales de tradiciones

culturales diferentes, es decir, entre racionalidades diferentes y no simplemente entre subjetividades modernamente capacitadas para la comunicación argumentada) establecería los parámetros de validez para el “tercero analógico”, sobre la capacidad que este tercero tenga para establecer relaciones de complementariedad entre sus posiciones más disímiles con el otro y para generar significados compartidos.

Ese diálogo no debe darse sobre la imposición (argumentativa) ni sobre la subalternidad de fuerzas que anulan los contenidos corporales, étnicos, de género o culturales en general, o en cualquier dirección que apunte a determinar dominios económico-políticos o de cualquiera otra naturaleza, en favor de alguno de los sistemas representacionales en disputa. Esta visión epistémica, así concebida, conlleva implícitamente una postura sobre el mundo objetivo que podríamos denominar, llevando al extremo los postulados de Beuchot, “realismo analógico radical”.

Este realismo analógico descrea la imposibilidad de la existencia de seres sin coexistencia complementaria con otros seres (aun cuando parecen incompatibles). Y cuestiona severamente muchas de las categorías occidentales –puntualmente la lógica bipolar– pues la complementariedad (antagónica a la lógica excluyente) significa posibilidad de inclusión de los opuestos, ya que “existe un tercera posibilidad más allá de la relación contradictoria, o sea, la relación complementaria” (Eastermann, 1998: 128). Pero también cuestiona la polisemia relativista que niega la posibilidad del significado compartido.

El “tercero analógico” desde el pensamiento crítico latinoamericano, dis-rumpe de dos formas: 1) a través de la innovación que rompe con la tradición histórico-lineal euronorteamericana, al alterar las sintaxis y las semánticas categoriales y/o anticategoriales (lo que establece el cambio de dirección) y 2) descentrándose lógicamente y ontológicamente también a nivel paradigmático (ruptura genealógica con la historia del pensamiento lógico-categorial). Así, el “tercero analógico” establece la dis-rupción necesaria para satisfacer las demandas comprensivas de los marcos conceptuales en disputa y, si se quiere, reconfigurar el orden de

la representación (nociones ideas, imágenes, pensamientos) en sentido decolonial, de manera tal que al final se dé el surgimiento de esa “exterioridad epistémica”: un tercer mundo simétrico construido dialogalmente.

La comprensión hermenéutico-semiótica de la que hablamos rebasa los patrones cognitivos, semánticos y pragmáticos hasta ahora dominantes y demanda formas otras de re-presentar, imaginar, argumentar y explicar el mundo, lo cual no alude ni al refinamiento del *cogito* cartesiano ni a la instauración a ultranza del dominio de la *difference*. No se trata ni de ser fiel al texto o realidad ni de recrearla por completo, sino que implica el “rebasamiento” de las dialécticas (modernas/posmodernas) pretendiente/preterido, copia/original, creación/recreación. Se trata de la disrupción de una exterioridad epistémica (De la Campa, 2006) que engendra o da a luz un mundo histórico, semántico, pragmático y figurativamente otro. Se trata de una concepción, escritura, traducción y representación alternativa de la visión protocategorial dominante del mundo.

La posibilidad del “tercero analógico” implica, de entrada, un corte o una puesta entre paréntesis del sistema de pensamiento categorial. Tal corte está determinado por la reactivación a toda potencia, en el escenario de la epistemología, de la dialéctica fanoniana del dar y del recibir. Lo cual plantea una gran exigencia ética para los sistemas de pensamiento en conflicto, pues no se trata ya simplemente de imitar/recrear, sino de dar marcha generosa a un “flujo alterativo de la verdad”, flujo en el cual los campos en disputa se dejan afectar a fondo (dan y reciben), se contaminan y se transforman mutuamente. Situados en este momento ya no hablaríamos ni siquiera de diálogo interepistémico, sino de un momento de exterioridad epistémica desde el cual el mundo para el *damné* es integralmente posible.

El susurro epistémico: entre la racionalidad y el discurso mítico

La estructura epistémico-semiótica dominante sobre la que se basa la representación en la tradición kantiana, radicalizada críticamen-

te por el romanticismo alemán, expresada y difundida por el arte moderno y actualmente por un espectro importante de las estéticas expandidas y el pensamiento contemporáneo, evidencia una genealogía de la representación basada en la conjunción de algunos dispositivos categoriales que, articulados pertinentemente, constituyen (en su versión final como obra, figura, propuesta, esquema o mapa) su plano semántico, sintáctico, pragmático, visual y de imagen. Estos elementos articulan la corporeidad de la obra, objeto o propuesta, su naturalidad y materialidad, su forma, su uso y función, sus aspectos artificiales intelectivos (aportados por el o los autores) de cuya interacción y manipulación talentosa depende una dosis de enigma que se ofrece, en el terreno de las prácticas estético/artísticas, como resultado supraracional-poético que dota de misterio la imagen, generando en su interior un espacio, en teoría, no controlado por la razón.

Dicha estructura se reproduce, con variantes, en la dinámica histórica del arte moderno desde su espectro figurativo, pasando por los momentos abstractos, hasta proyectarse en las prácticas no objetuales y conceptuales contemporáneas. Pero también la encontramos plasmada en el decurso comunicacional que nos conduce de la cultura gutemberiana del libro a la comunicación virtual multimediática contemporánea. Dicha estructura epistémico-semiótica la encontramos también en la puesta en escena de la acción política, en la representación social del mundo, en la espectacularización de las imágenes que los Estados proyectan en las múltiples plataformas de las que la esfera pública dispone en el mundo global, en los dispositivos comunicacionales de conferencias, foros, paneles y al interior de los salones de clase.

La génesis de la representación del mundo social, por ejemplo, utilizó este dispositivo para consolidar el adulto-centrismo kantiano (su teoría de la mayoría de edad), la cual, durante largos siglos, relegó la infancia como lugar relevante del mundo social, asignándole un rol secundario y complementario frente a la imagen-representación de la familia (Burke, 2005); del mismo modo que subvaloró la imagen-re-

presentación de lo femenino como categoría epistemológica (Valencia, 2006a) cerrándola y subalternizándola al logocentrismo de Occidente.

Dicha estructura semiótica del esquema de representación del objeto en el sistema-mundo occidental, se podría expresar, desde su misma retórica, así:

Estructura semiótica del objeto en la tradición occidental kantiana
 C=Corporeidad / M=Materia / FE=Forma Estructural / FS=Forma Simbólica
 S=Servicio / U=Uso / Ln=Libertad natural / La=Libertad artificial
 X=Misterio (carencia de función última, para el caso del arte)

Fórmula:

$(C + M) - (FE + FS + S + U) \cdot (Ln + La) \cdot (X)$			
Origen Natural del Objeto	Artificialidad Racional	Valores Irracionales	Misterio Incógnita

En este esquema propio de la semiótica contemporánea, el papel del pensamiento racional-categorial es muy fuerte todavía. Para que sea posible la “exterioridad epistémica”, la apelación al símbolo es definitiva, pues ella significa nada menos que la posibilidad de avance epistemológico en medio del choque de fuerzas. La dimensión simbólica posibilita el aprovechamiento de las fuerzas contrarias, pues la opacidad en él se convierte en potencia epistémica.

Si, como sabemos, la lógica categorial constituye una forma utópica de pensamiento que alberga la idea y la pretensión de controlar el presente y prever el futuro, desde un uni-verso conceptual cerrado que determina y mide los trayectos diversos de la suya y de otras historias, de otros universos conceptuales, de ideas y/o nociones (presupuestos básicos en toda lógica de la investigación científica occidental), entonces, una disrupción transfigurativa en la que se potencie y legitime la voz y la palabra localizada, se basaría en la imprevisibilidad y en la conmensurabilidad semántica, gramatical y sintáctica, presentes en formas de

pensamiento no eurocentradas como las formas paralógicas del neobarroco crítico latinoamericano.

Siguiendo a Alejo Carpentier, por ejemplo, sostengo que debe haber una coherencia entre el mundo y su representación. Para el caso latinoamericano, la deducción de dicha coherencia estaría determinada por el hecho de que “la misma ‘realidad’ puede ser en parte ‘opaca’ (inaccesible) al logos, y la parte transparente (aletos) puede revelarse a la capacidad ‘lógica’ del ser humano gradualmente y de forma deficiente” (Eastermann, 1998: 119), lo que configuraría un proceso aprehensivo, cognitivo, representativo y expresivo, inacabadamente propio.

Hablamos de una potencia transfigurativa dada en términos “in-surgentes” de encubrimiento y omisión, de deformación paródica (en consecuencia crítica) y de suplantación, todas ellas formas de resistencia al lenguaje plano-categorial (basado en la economía semántica que sedimenta los patrones de representación del lenguaje científico). Encontramos esta transfiguración abundantemente en formas de conocimiento, representación y expresión celebrativo-rituales propias de nuestro mundo ancestral, pero también en abundantes producciones marginales, populares y críticas del sistema de representación canónico, tanto a nivel de conocimiento racional como a nivel de las artes y las producciones simbólicas amplias.

En ese compás claroscuro en el cual se debaten las fuerzas, el símbolo se abre y las múltiples verdades encuentran espacio. Aquí me refiero no a un relativismo radical, sino a la dimensión representacional de una opacidad cognitiva inmensamente rica, en donde la exigencia ética de la que hemos hablado se traslada al nivel de la escucha entre sujetos epistémicos inscritos en una relación de diferencia cultural. El abrirse para recibir exige preliminarmente un abrirse para escuchar y, de este modo, quedar legítimamente habilitado para poder dar.

El excedente de sentido propio de la dimensión representacional del pensamiento simbólico, así como de la “metáfora-concepto” (Richard, 1989), no solo vuelven humanamente más rica la experiencia

cognitiva, sino también increíblemente más bella. Dado que el símbolo se resiste a toda reducción lógica, sus figuras-imágenes permean y desgarran todo intento de verdad definitiva, toda dogmática y todo poder. En este momento la demostración cede su autoritario lugar y aparece la “mostración”. En lugar de seguir privilegiando lo enunciado, late la enunciación. El símbolo posibilita un lugar equilibrado para el flujo entre el decir y el callar: entramos, escritural y representacionalmente, en el dominio del “susurro epistémico”, en el terreno de lo que siendo conocimiento y lenguaje no es ni pura lógica ni pura mitología. A ello llamaremos gnoseología, gramática, sintaxis y representación estética crítica.

En términos representacionales (Barriendos, 2008), nuestros pueblos interiormente colonizados han preferido la autorepresentación “bárbara”, “pagana” y “subdesarrollada”, lo cual, de hecho, nos sometió a una actitud mimética frente al conocimiento, que por oposición reconoce(‘mos’) como superior. Ante el establecimiento de un mimetismo progresivamente colonizador estamos ahora obligados a adoptar una postura “antimimética”, ya no a la manera de la alta Modernidad, para criticar a los maestros o a la naturaleza como modelos a imitar, sino para criticar el pensar imitativo de Occidente, para rebasar el pensamiento que se limita a las categorías. Es decir, debemos asumir una “actitud de conocimiento” que cuestione la noción de representación misma, tal y como fue desarrollada en la tradición colonial-occidental y como se sigue aplicando actualmente, inclusive por sus detractores más críticos. Esta dimensión del “representar”, como momento de todo proceso de conocimiento, nos sitúa ante una de las dimensiones estéticas del conocimiento mismo y de la concepción del mundo que de él depende.

Arte contemporáneo y pensamiento categorial

Ahora bien, este aparataje gnoseológico y representacional operante en todos los dominios de la vida humana encuentra un escenario privilegiado en el terreno de lo estético; ya no en lo subyacente a lo epistémico, lo político o lo social, sino remitido a propósitos puramente artísticos. Es claro que la nueva ontología artística sobre la cual se basa el

arte conceptual contemporáneo muestra claras señales que la inscriben en la genealogía de pensamiento protocategorial del que hemos venido hablando: la decidida influencia que, posterior a la década del 60, ejerció la filosofía analítica, el pragmatismo wittgensteiniano, la comunicación cibernética y el estructuralismo, planteó un giro profundo, a niveles formales y perceptuales, en la concepción de la representación respecto a las prácticas estéticas contemporáneas.

Hablar decididamente de un arte del concepto es expresar claramente un anhelo categorial inconfundible. En términos estéticos significa que pensar (racionalmente/categorialmente) y poner en obra, a partir de ese momento, deberían comprenderse como una y la misma cosa. De ahí la lingüistización de los procedimientos plásticos/visuales contemporáneos, el privilegio del proyecto –y, en general, del discurso y el texto– sobre la obra para la integralidad de la experiencia estética. En otras palabras, de ahí la subvaloración de lo manual y la sobrevaloración de lo teórico.

En este contexto, la obra se hace concreta, más como un proceso de deducción trascendental (muchas veces como resultado de aplicaciones científicas de procedimientos provenientes de las ciencias humanas, particularmente de la antropología), que como un producto profundamente vivencial, celebrativo arraigado profundamente en un lugar de enunciación específico. Como lo he señalado en otra parte (Valencia, 2006b), la preocupación del artista “de punta” contemporáneo se centra, más en el esfuerzo por insertarse en los circuitos del sistema mundo artístico contemporáneo (en ser incluido en él), que en procurar la interpretación profunda de su mundo y fortalecer sus territorios simbólicos y sus comunidades.

Emular la racionalidad científica a través de una racionalidad artística (capitalista global) constituye la gran tarea del sujeto de arte de hoy. En sus aparatos teóricos, en el contexto de las prácticas estéticas contemporáneas, el lenguaje es reconocido como “la máxima abstracción artística” (Combalía, 2005: 30), en el sentido de ofrecer la posibilidad de desplegar diversos sistemas lógicos. Desde Judd y Lewitt hasta

Cristho, pasando por Kosuth y el minimalismo, el afán es esencialmente el mismo: cómo producir capital a través de un “refinado conocimiento” artístico.

El arte conceptual, como antisistema de representación (es decir, de norepresentación) protocategorial, reemplaza tanto en su producción como en su recepción, la retina por el entendimiento, aunque su objetivo permanece inalterable en cuanto al ideal moderno: la realización performativa de la experiencia estética en el seno del pensamiento eurocentrado y de la economía global de mercado.

Las múltiples rupturas acontecidas en el decurso de la historia de Occidente, finalmente, han abocado las prácticas estéticas a una “presentación” performativa de la realidad, bien como funcionalización ideológica, bien como moneda de cambio, pero ambas revestidas y presentadas bajo la forma de una neutralidad escalofriante tanto en el terreno de lo político (las apuestas desde la derecha) como frente a lo económico (las apuestas desde la izquierda). El aparente salto cualitativo ante a la representación retinal y/o de esencias no es disruptivo puesto que, si bien “rompe con”, al mismo tiempo continúa en la misma dirección del pensamiento del cual se aparta, volviéndose, incluso, mucho más elitista en el plano cognitivo de lo que era la experiencia moderna conocida hasta el momento. Como lo ha advertido Combalía (2005: 70): “paradójicamente entonces, un arte más cercano a la realidad se vuelve más incomprensible para el espectador”.

En la medida en la que el “conceptualista” reclama para su propuesta el más alto nivel de autonomía (al desprenderse de todo resquicio representacional y al proponer realidades absolutas), toca también el punto cero de su episteme (su *hybris*), cuando propone una relación fría y neutra con la realidad. Pues no solo la plantea sin comentario alguno, también la acerca al espectador hasta disolver en él casi por completo toda perspectiva, todo punto de vista (“eclipse de la distancia”, lo llama Lipovetski), ya que “la apropiación que el concepto hace de la realidad es, por encima de todo, empirista. La realidad es lo que aparece y nada más. La realidad es neutra” (Combalía, 2005: 73). Una realidad así con-

cebida invisibiliza su lugar de enunciación y deviene una realidad blanca y aséptica.

Así, cuando los artistas latinoamericanos de hoy miran a Europa y Estados Unidos buscando encontrar las claves de acceso al sistema-mundo artístico contemporáneo, revelan una parte importante de la totalidad de sus formas de autorepresentarse, dan a conocer la imagen con la que ellos mismos se conciben y se miran, y el pensamiento que subyace a sus propuestas.

Un movimiento dis-ruptivo—en términos de decolonialidad del ser estético— estaría dado, en parte, por una transfiguración de esa “auto-representación indigna” del ser latinoamericano, de los modos de hacer, así como de sus procedimientos. Esto significaría una ruptura de fondo con la automirada canibal (en palabras de Barriendos [2008]) referida a las técnicas, los lenguajes, las políticas y los procedimientos hegemónicos: desde pintar cuadros cuadrados con color local (lo más moderno/tradicional) hasta curar exposiciones (sin defundamentar la narrativa curatorial), pues ambas (pintar/curar) se mantienen en los mismos patrones de jerarquización, valoración y clasificación moderna/colonial dominantes, y provienen de la misma tradición de pensamiento de la que pretenden apartarse; lo cual vuelve a estas acciones y lenguajes unos remodelamientos y refrescamientos semánticos del mismo sistema.⁵

Esta transfiguración obligaría a otras dos transfiguraciones representacionales: la social y la política. La primera plantearía una transfiguración representacional a nivel de los modelos de organizaciones y movimientos socio-estéticos (figurados eurocéntricamente) y la segunda traería una transfiguración representacional a nivel de los modelos de relaciones con el poder y el Estado. Un salto necesario, pues en este

5 Digo “transfiguración” para distinguir esta noción de la idea de “figuración”, que significa hacer aparecer como total novedad la imagen-figura de una idea, pensamiento u objeto. La figuración se da en palabras o imágenes, esquemas o mapas. “Toda palabra [afirma Severo Sarduy] tiene como último soporte una figura”. En la transfiguración no se hace aparecer una figura totalmente nueva, sino se parte de una figura previa para transformarla, para “reconfigurarla”.

nivel estético (anti)representacional propio del logos categorial anti-sistémico, la estrategia del sistema-mundo del arte contemporáneo es convertir sofisticadamente las imágenes de artistas “pobres” y/o anónimos, en proyectos “exitosos”, en modelos (estéticos/éticos/económicos) emergentes de sujetos a seguir, dentro de los circuitos y las dinámicas de las plataformas de poder dominantes.

Por lo tanto, es preciso apuntar a un formas de pensamiento que no queden reducidas a la forma centro europea, cuya filosofía del arte constituye una sobrevaloración de la personalidad especial del genio creador y una sobredimensión de la libertad del artista (Beverley, 1997), sino a aquellas formas de pensamiento y expresión críticas, subversivas, alterativas y de resistencia a las estéticas hegemónicas del mundo colonial.

En este orden de ideas, las propuestas neobarrocas contemporáneas que han aparecido en América Latina en la segunda mitad del siglo XX constituyen una ruta de sentido altamente significativa en el propósito de construir una gramática representacional intercultural. La “estética lumpen” de Nelly Richard, por ejemplo, basada en la revaloración del “residuo social” y el “excedente literario”, tipifica una forma de pensamiento no categorial que desborda y descentra la representación formal occidental no solo en lo simbólico, sino también en lo político. Así, una propuesta literaria considerada marginal por apartarse del canon y entendida como literatura menor, puede establecer nuevas rutas.

El vagabundaje urbano de *El padre mío* deviene así una metáfora de ciertas formas críticas de ‘permanecer como residuo que transgreden pasivamente la vocación instrumental’, y el habla delirante de su protagonista de los márgenes pasa a ser vector subversivo de una carnalización del poder que se consume en el desenfreno verbal (Richard, 1989: 89).

Ahora bien, como sabemos, uno de los riesgo de estos descentrajes es el desborde incontrolado en la producción de sentido y la imposibilidad de encontrar los términos de diálogo que permitan acceder a un estado epistémico de comunidad y conceso. En palabras de la colega

Doris Lamus Cañavate: “resulta preocupante el debate por el placer de debatir [...] la construcción eminentemente discursiva (aunque seductora) que juega con imágenes, metáforas, riqueza en el léxico y en la escritura, pero que también en ocasiones se vuelve jerga incomprensible para propósitos más terrenales”.

Pensamos que, en lugar de ceder a esta trampa gramático-representacional, habría que tomar una ruta semiótica que permita instaurar un régimen “representacional” que “subvierta la ortodoxia de la racionalidad económica habituada a castigar los desechos por su condición de inutilidad” (Richard, 1989:89).

En el contexto de este ensayo, los desechos y las sobras apuntan a un afuera semántico, gramatical y representacional, entendido como exterioridad en los niveles filosóficos, lingüísticos y de su imagen, frente al régimen semiótico propio de la tradición de la filosofía del lenguaje occidental, es decir, los desechos y sobras apuntan a dar cabida a las malformaciones y disimetrías gramático-representacionales que, en tanto descentrajes, pasan a funcionar como marcas críticas y formas otras de ser en el lenguaje, para de este modo liberar el sentido a un vagabundeo, a una “errancia” y a un “desvío” críticos y epistemológicamente responsables. Es para mí fundamental recalcar que este límite ético de lo epistémico está dado por la voluntad y la eficacia en la tarea de construir significados compartidos y por el éxito en la construcción de comunidad.

Bibliografía

BARRIENDOS, Joaquín

2008 “La colonialidad del ver y las imágenes. Archivo sobre el canibalismo de indias”. Instituto Europeo para las Políticas Culturales Progresivas (EIPCP). Marzo de 2008. [En línea], disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0708/barriendos/es/>

BEVERLEY, Jhon

1997 “Las dos caras del barroco”. En: *Una modernidad obsoleta, estudios sobre el barroco (es decir, una forma estética de aristocratismo)*. Venezuela: Fondo Editorial ALEM.

BEUCHOT, Mauricio

2008 *Herменéutica de la encrucijada*. Barcelona: Anthropos.

- BURKE, Peter
2005 *Visto y no visto, el uso de la imagen como documento histórico*. Barcelona: Crítica.
- COMBALÍA, Victoria
2005 *La poética de lo neutro*. España: Mondadori.
- DE LA CAMPA, Román
2006 “Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos. Discurso poscolonial, diásporas intelectuales y miradas fronterizas”. En: Ignacio Sánchez Prado (coord.), *América Latina: giro óptico*. Puebla: Universidad de las Américas.
- DUSSEL, Enrique
2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
2009 *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y ‘latino’*. México: Siglo XXI.
- ESTERMANN, Josef
1998 *Filosofía andina*. Quito: Abya-Yala.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl
2001 *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée de Brower.
- GARCÍA, Morente
1977 *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- HEIDEGGER, Martin
1985 *¿Qué es Filosofía?*, Madrid: Narcea.
- ISER, Wolfgang
2005 *Rutas de la interpretación*. México: FCE.
- KUSCH, Rodolfo
1976 *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- LEFF, Enrique
2004 “Racionalidad ambiental y dialogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable”. En: *Polis*, revista de la Universidad Bolivariana. Vol. 2. N° 007. Santiago de Chile.
- MALDONADO, Nelson
2006 “La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad”. En: Freya Schiwiy y Nelson Maldonado (eds.), *(Des)colonialidad del ser y del saber*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- RICHARD, Nelly
1989 *Metáforas y residuos*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- SANTOS, Lidia
“Barrocos y modernos”. En: Schumm Petra (ed.), Frankfurt, Alemania.
- SUBCOMANDANTE Marcos
“Palabras pronunciadas en el Zócalo”. Lunes 12 de marzo de 2001. [En línea], disponible en: www.analitica.com/bitbliblioteca/subcomandante_marcos/zocalo.asp
- VALENCIA, Mario Armando
1998 *Vaciamientos sobre concreto, ejercicios de cartografía emocional*. Manizales: Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes de Caldas.

- 2006a *Beatriz: lo femenino como categoría estética*. Popayán: Universidad del Cauca.
2006b “La condición posmoderna de los saberes y las prácticas estéticas contemporáneas”. En: *Utopía*. N° 23, mayo de 2006. Popayán.



MIS “MANOS SONORAS” DEVORAN LA HISTÉRICA GARGANTA DEL MUNDO

Sonoridades y colonialidad del poder

MAYRA ESTÉVEZ TRUJILLO



*A Frantz Fanon,
por la vibración de su voz*

Cuando por efecto de los nervios deje de pensar en inglés y volví al español, para traducir en mi cabeza todo lo que oía y decía, lo cual hacía todo más lento, me pregunté por qué esta gente no habla español, y yo “debo pensar en inglés”. Porque la gente no entiende nada del Ecuador y el movimiento indígena, y nosotros sabemos al dedillo la vida de Warhol, conocemos a la generación Beat mejor que muchos gringos y leemos a Yudice o Arthur C. Danto. En esa frontera reside –aunque ahorita te lo cuento muy desde las tripas y el punzón– el problema político del conocimiento. Haré una higiene simbólica y política en mi vida. ¡Me decolonizaré todo cuanto pueda hacerlo desde la intimidad!

Anoche, en el caos, dije que el aporte clave de Oído Salvaje era haber producido una tensión dentro del arte sonoro que superó el circuito del arte, que nuestro trabajo puso en discusión la representación de grupos subalternizados y agendas más complejas. Pero no sé si me entendieron, no sé si les importó. El caso es que todo terminó en NYC.

Fabiano Kueva, FAPEX, del Residency Program, New York, 2007

La experiencia acumulada es presente. Yo me siento portador de veinte mil años de historia.

Mesías Manguashca, febrero de 2010

Soy un negro pero, naturalmente, no lo sé, puesto que lo soy. En casa mi madre me canta, en francés, romanzas francesas que nunca tratan de negros. Cuando desobedezco, cuando hago demasiado ruido, me dicen que “no haga el negro”.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952

Prácticas experimentales con sonido

De manera predominante se atribuye la experimentación sonora al uso que dieron a las máquinas para trabajar el sonido los artistas provenientes de las vanguardias europeas y norteamericanas de inicios y mediados del siglo XX: dadaístas, surrealistas, expresionistas y futurista. No obstante, existe una cuestión nada menor: los procedimientos que estos artistas desarrollaron a la hora de asumir como propia la producción lingüística, gráfica, sonora y simbólica de Asia y África, condición fundamental sin la cual no habría sido posible el surgimiento de esta forma de expresión.¹

Desde los años setenta, la producción y circulación del sonido como forma de “expresión creativa” en Latinoamérica ha estado ligada a las exigencias impuestas por discursos dominantes; es el caso del “desarrollismo”, discurso en el marco del cual se produjeron formas de saber y poder articuladas a la idea de la renovación del arte a través del sonido, al tiempo que se diseminó de manera efectiva la “ilusión” del desarrollo en detrimento de lo local, bajo la fantasía de un nuevo universal deseado: las máquinas, cuyo poder liberador nos acercaría al “paraíso” de la modernidad.²

- 1 Para más información sobre este tema se puede revisar *Disnoación. Sonante. Sonar. Sonancia. Suena: una aproximación a la experimentación sonora* (Estévez, 2009).
- 2 Más información puede encontrarse en *UIO-BOG, estudios sonoros desde la región andina* (Estévez, 2008).

La generación sonora

De manera regular y mecánica se podría determinar que el sonido es lo que irrumpe y surge a partir del silencio en un espacio y tiempo determinados. Así, el fenómeno sonoro puede ser entendido como una forma de circulación del sonido, es decir, la articulación sonido/silencio/sonido. Dos tiempos simultáneos que se producen como un ejercicio de selección y recorte que podríamos denominar “generación sonora”, es decir, la forma cómo producimos sonidos. Más allá de esto, la existencia del sonido está condicionada a factores que lo determinan como la geografía, el clima y la arquitectura, así como por aquellos elementos que tipifican la recepción sonora. Para una artista sonora, la alemana Sabine Breitsameter, incluso las condiciones “culturales” predeterminan la naturaleza de una situación sonora, es decir, la política, la economía, el tamaño, la forma, los materiales, la disposición espacial, la distancia a la que están unas cosas de otras, la flora y fauna, la altitud, etc. (Breitsameter, 2009).

Quienes trabajamos, reflexionamos y producimos conocimiento desde la sonoridad, sabemos que el sonido es un sistema muy complejo por ello la modificación de un factor puede alterar la forma de todo un sistema sonoro. El conjunto o sistema sonoro configurado por todos los factores que afectan al “fenómeno sonoro”, según el compositor canadiense Murray Schafer, es el *soundscape*, concepto relacionado con la noción de “ecología acústica”, es decir, la revisión y relación de los seres vivientes en el ámbito de la sonoridad.³

Esta visión propuesta por Schafer, si bien sugiere explorar la relación entre “seres vivientes” y medioambiente, poco ahonda sobre las relaciones de poder que condicionan la generación de los mundos sonoros, quizá porque Schafer—como muchos compositores provenientes de las prácticas artístico-experimentales con sonido—se sitúa bajo

3 Los conceptos *soundscape*, paisaje sonoro, esfera sonora o paisaje audible, desde esta perspectiva, implican todo el continuo de música, habla y ruido, incluyendo los sonidos sintéticos y el silencio.

la influencia de las vanguardias europeas del siglo XX, desde cuyos lineamientos “estéticos” se concibe el mundo como una “composición sonora”.⁴ En el marco del Foro Mundial de Ecología Acústica: Identidad Cultural y Sonidos en Peligro de Extinción, realizado en la ciudad de México, así lo determinó el propio Schafer en su conferencia magistral:

Vengan conmigo y siéntense en la platea de la vida. Los asientos son gratuitos y el entretenimiento es continuo. La orquesta mundial está tocando permanentemente. La oímos de adentro y de afuera; de cerca y de lejos. Oigo a través de la selva, a la vuelta de la esquina y por encima de los montes. El sonido llega a lugares a los que la vista no puede. El sonido se zambulle por debajo de la superficie. El sonido penetra hasta el corazón de las cosas. Si dejo de tener en cuenta las cosas a las cuales el sonido está ligado el mundo fenomenológico desaparece. Me vuelvo ciego. Soy arrastrado sensualmente por la vasta música del universo (Schafer, 2009).⁵

Esta lógica se complejiza a la hora de confrontar la irreductible heterogeneidad de posiciones que enlaza a los practicantes del campo sonoro a intereses divergentes, cuya multiplicidad de referentes locales, sociales e históricos, posiciona “lo sonoro” como un lugar de luchas y resistencias, estrechamente relacionado con las prácticas sociales y culturales.

Colonialidad del poder:⁶ arte y sonoridades

La historia colonial de América y el Caribe es constitutiva a la construcción de Europa como poder dominante, producto de un siste-

4 La mirada más radical de esta postura quizá es la producida por Felippo Thommaso Marinetti en *ZangTumbTumb*, una compilación de poemas sonoros publicada entre 1912 y 1914. Se trata de una exaltación de la guerra, que es, para este futurista, una “composición sonora”. Al otro extremo y desde una perspectiva –me atrevería a pensar– conservacionista patrimonialista y medio ambiental, Murray Schafer (1977) expone que el mundo es como una “composición sonora y un paisaje sonoro”.

5 Ver más en: www.archivosonoro.org/?id=257

6 “La colonialidad del poder”, según el mismo Quijano, fue introducida como categoría analítica en su texto “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (Quijano, 1992: 437-448).

ma taxonómico de identidades que generan formas de clasificación en “etnias” y “razas”, desde las cuales se ha ensamblado un modelo civilizatorio basado en la explotación total pero discontinua y heterogénea de ese otro necesario: América. De suyo nos lo recuerda Edgardo Lander:

Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino –simultáneamente– la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio el largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal (Lander, 2000: 16).⁷

Una narrativa basada en la superioridad –como es de suponer– “etnicizada” y “racializada” del “hombre blanco”. Esto nos lleva por la ruta indispensable de pensar las condiciones de la producción y regeneración sonora en un sentido geopolítico, en términos de Catherine Walsh (2004b), es decir, no solamente como el espacio físico o el lugar en el mapa, sino también como los espacios históricos, sociales, culturales, discursivos e imaginados. En otras palabras, la generación sonora pensada desde las particularidades de las historias coloniales puede contribuir a decolonizar la visión dominante del arte que posiciona, por un lado, al sonido como uno de sus elementos innovativos, y por otro, a la condición colonial desde la cual se genera el discurso artístico.

En este sentido, me interesa avanzar desde la siguiente consideración: si tomamos en serio la cuestión de que América es clave en la configuración mundial del poder y que a partir de esta configuración se van articulando de manera potente palabras como autenticidad, unicidad, singularidad, originalidad, etc. en la reproducción colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y de la expresión subjetiva y simbólica, que a su vez han posicionado la lógica occidental como la

7 Edgardo Lander, al hacer estas precisiones y enlaces entre la colonización material y epistémica de América, toma como referencia a Walter Mignolo y Aníbal Quijano.

única fuente de conocimiento;⁸ entonces, pudiéramos adelantaremos de manera provisional a sugerir que la noción occidental de arte se va construyendo a lo largo de la historia, desde una perspectiva mental de superioridad como forma de violencia sobre la percepción simbólica de sujetos concretos, noción que es una consecuencia de la colonialidad del poder en América y de la articulación de Europa como una expresión racial/étnica/cultural, es decir, como un carácter distintivo de la identidad no sometida a esta colonialidad (Quijano, 2000a).

En este sentido podríamos sugerir que la noción occidental de arte responde a la clasificación “étnica” y “racial” de las necesidades cognitivas y la distribución geosimbólica del poder capitalista mundial inaugurado en el siglo XVI bajo la colonialidad del poder. Es lo que se deduce cuando Aníbal Quijano analiza la formación de “la colonialidad del poder” en América:

Las culturas dominadas serían impedidas de objetivar de modo autónomo sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, es decir, con sus propios patrones de expresión visual y plástica. Sin esa libertad de objetivación formal, ninguna experiencia cultural puede desarrollarse. No podían ejercer sus necesidades y facultades de objetivación visual y plástica, sino única y exclusivamente con y por medio de los patrones de expresión visual y plástica de los dominadores. Fueron obligadas a abandonar bajo represión las prácticas de relación con lo sagrado propio, o a realizarlas solo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas. Fueron llevadas a admitir o simular frente a los dominadores la condición deshonrosa de su propio imaginario y de su propio y previo universo de subjetividad (Quijano, 1999: 103).

8 Jaime Cerón, teórico y crítico de arte, propone de manera enfática desmontar el valor ideológico de estos valores, entendidos en otros ámbitos como unidades de identidad o expresión, porque son canales para instaurar formas de representación cultural que únicamente nos permitirán ser definidos como ciudadanos de “segunda clase”, dado que en un escenario globalizado nunca encarnaremos efectivamente los mitos que sustentan dicho valor (Cerón, 2004).

Las formas de represión descritas por Quijano,⁹ que imposibilitaron la objetivación y la recreación de imágenes, símbolos y experiencias subjetivas en patrones propios de expresión visual y plástica, pudieran tener un paralelo en los procesos de la experiencia sonora, con implicaciones directas en la colonialidad del cuerpo, todo lo cual me lleva a formular los siguientes cuestionamientos: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que lo sonoro se constituya en un orden dominante desde el que se produce y reproduce la matriz colonial?, ¿de qué manera la reproductibilidad de sonoridades se va configurando en una herramienta/instrumento de dominio y control?, ¿cómo se puede cuestionar el orden social establecido desde el sonido?, ¿cuáles son las posiciones divergentes cuya multiplicidad de referentes locales, sociales e históricos posiciona “lo sonoro” como un lugar de luchas culturales y simbólicas?

Ricardo Piqueras, en su texto “Los perros de la guerra o el ‘canibalismo canino’ en la conquista”, nos da una pista clave que nos anima a seguir indagando sobre algunos de los interrogantes arriba expuestos. Piqueras explora la intromisión de los canes como instrumentos de guerra, animales que, con mayores o menores facilidades de adaptación ecológica, iniciarán también su particular conquista de América. A decir del propio Piqueras:

Si los españoles se asombraron de la docilidad de los ejemplares nativos, los indios en general se horrorizaron de la agresividad y fiereza de los perros de Castilla, diabólica invención. Imágenes siniestras y terroríficas, sonidos y olores del miedo que empezaron a penetrar en la mente de unos indios que no sabían muy bien que [sic] era lo que tenían delan-

9 Me interesa recalcar que la colonialidad del poder propuesta por Aníbal Quijano dista mucho de la teoría crítica de Pierre Bourdieu que analiza la construcción de la violencia simbólica de los “sistemas simbólicos” como instrumento de imposición y legitimación que contribuye a asegurar la dominación de una clase sobre otra, en el campo de las posiciones ideológicas, precisamente porque Aníbal Quijano habla desde la corpo-política y la geopolítica de la herida colonial generada en la exterioridad del eurocentrismo, mientras Bourdieu habla desde la tradición y la historia interna de Europa. Quijano sobrepasa, entonces, las especulaciones sobre la clase para poner el dedo en la llaga de la colonialidad como la forma de relacionamiento de Europa con el resto del mundo.

te, ni para que [sic] eran utilizados. Sin quererlo, los indígenas estaban entrando en una nueva dinámica del terror dominada entre otros por el acero, la pólvora, los caballos y los nuevos canes. A partir de 1492, los ladridos de los perros de guerra peninsulares, alanos, lebreles, mastines, galgos, podencos o sabuesos, mas [sic] tarde criollos, expertos en olfateos y persecuciones, luchas, desgarros y destrozos, despertarán definitivamente a un continente en donde había reinado hasta entonces el mas [sic] absoluto de los silencios caninos (Piqueras, 2006).

Este mismo relato de Piqueras, basado en los archivos de Gonzalo Fernández de Oviedo y en los escritos compilados por el Fray Bernardino Sahún, actualmente sigue siendo parte de la memoria de pueblos como los Huancavilcas de Puerto el Morro, en la provincia del Guayas.¹⁰De estos relatos también da cuenta uno de los grabados de Johann Theodorus De Bry (1528-1598), en el cual se representa el “aperramiento” del que fueron objeto los sometidos, en aquella ocasión, como una forma de castigo por parte del conquistador Vasco Núñez de Balboa, quien acusó a unos pobladores del Perú de lujuria y sodomía.

Al parecer, las prácticas culturales de la violencia colonial instrumentalizaron el uso de los perros como armas de guerra en la configuración de un orden dominante desde el que se reprodujo y reproduce el patrón colonial del poder. Si tomamos en consideración que 1) la existencia del sonido, así como la tipificación de su recepción, está condicionada por factores que lo determinan y que 2) una situación sonora está predeterminada por factores contextuales, entonces, la modificación de un factor puede alterar y afectar la forma de todo un sistema sonoro. Así, podríamos deducir que los aperramientos o aperradas fueron prácticas que, además, modificaron y alteraron el sistema sonoro previo a la Conquista. Imaginemos los ladridos, gemidos y aullidos de una jauría de perros cuyas sonoridades fueron extrañas para quienes habitaban estas tierras, en medio de una ecología acústica que los determinaba.

10 En Puerto el Morro (Ecuador), en el marco del proyecto Laboratorio Puerto el Morro Territorio + Radialidad, del Centro Experimental Oído Salvaje (del cual soy miembro fundador, junto con el artista Fabiano Kueva) escuchamos los relatos de las “aperradas” contados por los pobladores de esta comunidad.

Los primeros perros que atraviesan el Atlántico, poco o nada tendrán que ver con algunas de las primeras especies de perros domésticos nativos, como los antillanos, de pequeño tamaño, bien cebados y sorprendentemente para los españoles, silenciosos, con los que Colón toma contacto durante su primer viaje: "Bestias de cuatro pies no vieron, salvo perros que no ladraban" (Piqueras, 2006: 187).

Así, primero se impuso una imagen y pronto el sonido complementaría la imagen para dar paso al acto de terror y castigo.¹¹ En otras palabras, se establece todo un sistema de violencia a través de prácticas coloniales, mediante las cuales se generan actos sonoros que anuncian la muerte y el exterminio, desde cuya interpretación podríamos sostener que la generación de sonoridades en el espacio colonial fue una herramienta/instrumento de dominio y control corpo-político, bajo el supuesto de superioridad del "hombre blanco", lo cual, efectivamente, también es una de las formas de "etnicización" y "racialización" de lo humano. Mediante estos mecanismos, la colonialidad del poder, que surgió con la Conquista, recayó directamente en los dominados y los reorganizó como "inferiores", desde un patrón que fundó relaciones racistas de poder, enunciadas en el impedimento que los colonizadores imponían a los colonizados al objetivar símbolos y experiencias sub-

-
- 11 Los aperramientos no fueron los únicos mecanismos de la violencia colonial que modificaron la existencia del sonido y su recepción. El sistema sonoro previo a la Conquista y las posibilidades de su recepción se vieron afectadas por otros hechos igualmente cruentos. La carta que escribe Cristóbal Colón a los Reyes Católicos es el inicio de una serie de relatos de torturas y vejámenes sobre las poblaciones indígenas y negras, a quienes se les cortaba las orejas como ejemplo de escarmiento y exterminio. Uno de los tantos episodios lo protagonizó el colonialista Ojeda, quien, por órdenes del propio Cristóbal Colón, capturó a tres indígenas: "y me envió el cacique y el hermano y el sobrino acá atados; y el mozo de la espada y al otro tomó, y en medio de la plaza, por ante todos, a un palo que para ello alcanzaron allí lo ataron y le cortaron las orejas y le dejaron atado" [sic] (Colón, 2009 [1494]). La mutilación del aparato auditivo, al parecer, fue uno de los procedimientos que, de manera usual, los conquistadores aplicaron como forma de castigo en América y África. Aimé Césaire, en su Discurso sobre el colonialismo, cuenta cómo las expediciones coloniales y militares en Argelia produjeron hechos muy crueles, cuyo caso emblemático es el del Conde Herisson: "es verdad que trajimos un barril lleno de orejas cosechadas, par por par de los prisioneros amigos o enemigos" (Césaire, 2006).

jetivas, y con ello, controlar el desarrollo de sus propios imaginarios y universos de subjetividades. En el caso de la generación sonora, esto se tradujo en la exacerbación de la colonialidad del poder a través del castigo y la muerte.

Con esto se configuró una forma particular de la colonialidad del poder que, de manera provisional, llamaré “la colonialidad sonora”, categoría analítica que podría permitirnos, desde el reto decolonial, indagar sobre las condiciones en las que se pudo haber producido la generación de las sonoridades en nuestros territorios. Como lo hemos intentado explorar anteriormente —a través de una jerarquía racial del poder de las experiencias simbólico-subjetivas—, la cartografía del poder colonial, por un lado, subsumió formas de expresión y subjetivación no occidentales mediante la represión cultural y el genocidio masivo —que en palabras de Aníbal Quijano (1992) fueron convertidas en subculturas campesinas e iletradas, condenadas a la oralidad, esto es, despojadas de sus patrones propios de expresión formalizada y objetiva, intelectual y plástica o visual—, y por otro, posibilitó el surgimiento de un sujeto “universal” que, aunque ha pretendido, operara en abstracto y se ha arrogado, por ejemplo, el derecho a determinar la noción de “estética” bajo valores como autenticidad, unicidad, singularidad, originalidad, cuyo lugar privilegiado, como bien nos lo recuerda Ramón Grosfoguel, es resultado:

De una filosofía donde el sujeto epistémico, no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica, en ninguna relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie (Grosfoguel, 2008: 1992).

Se trata, así, de una continuidad entre el *ego conquirus* y el *ego cogito*,¹² mecanismos que posibilitaron la construcción de un “sujeto” cuya condición no fue sometida a la experiencia colonial, sino que, al contrario, la protagonizó como colonizador/conquistador, bajo el mito:

12 Según Ramón Grosfoguel, la noción “yo pienso, luego existo”, de Descartes, tiene relación con la noción “yo conquisto, luego existo” desde la cual se erige la matriz eurocéntrica-colonial del poder.

Dualista y solipsista de un sujeto auto-generado sin localización espacio-temporal en las relaciones de poder mundial, que inauguran el mito epistemológico de la modernidad eurocentrada de un sujeto autogenerado que tiene acceso a la verdad universal más allá del espacio y el tiempo por medio de un monólogo, es decir, a través de una sordera ante el mundo y por medio de borrar el rostro del sujeto de enunciación, es decir, a través de una ceguera ante su propia localización espacial y corporal en la cartografía de poder mundial (Grosfoguel, 2008: 1993).

A esta sordera y ceguera crónica se refiere Boaventura de Sousa Santos cuando analiza “la indolencia de la razón crítica”, sobre todo a la hora de poner en el debate a dos de sus formas: la “razón metonímica”, que se reivindica como la única forma de racionalidad y, por consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad o, si lo hace, es solo para convertirlas en materia prima; y la “razón proléptica”, que no tiende a pensar el futuro porque juzga que sabe todo de este y lo concibe como una superación lineal, automática e infinita del presente. Así, estos dos tipos de razones no son simplemente un artefacto intelectual o un juego, sino la ideología subyacente a un brutal sistema de dominación: el sistema colonial. A mi juicio, en el mundo “contemporáneo”, la razón indolente es la manera cómo se reconfigura la colonialidad del poder continua y presente.¹³

De manera semejante –pero desde la propia “herida colonial” (Mignolo, 2007) y la zona del no ser– Frantz Fanon nos alerta sobre el “hablar”. “Hablar es estar en condiciones de emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de tal o cual lengua, pero sobre todo asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (Fanon, 2009 [1952]: 42). Un peso civilizatorio, una razón indolente que resulta indispensable con-

13 Las otras dos razones a las que hace referencia Boaventura de Sousa Santos son: la “razón impotente”, que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma y la “razón arrogante”, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad. A partir de estas reflexiones, De Sousa hace una crítica a la monocultura occidental para avanzar hacia una ecología de los saberes y los haceres, que apunta a otro modelo que él designa como “razón cosmopolita” (De Sousa, 2006: 65-103).

siderar a la hora de pensar la reproducción sonora por fuera y por dentro del circuito del arte, precisamente porque el Arte, con mayúsculas, resuena como una palabra cargada por el peso histórico de una civilización –Occidente– que en el caso de América –lo hemos planteado anteriormente– será el resultado de una serie de procesos y configuraciones culturales claves, que contribuirán en la consolidación de la colonialidad del poder, constitutiva de la conformación del sistema-mundo moderno colonial. Haciendo un paralelo con la generación sonora, estos criterios pudieran contribuir a la hora de pensar de qué manera Europa se posicionó como el centro de la producción y reproducción sonora. “La cultura europea u occidental por el poder político-militar y tecnológico de las sociedades portadoras, impuso su imagen paradigmática y sus principales elementos cognitivos como norma orientadora de todo desarrollo cultural, especialmente intelectual y artístico” (Quijano, 1992: 440).

El siglo XVIII de la “Ilustración” europea constituyó un momento crucial en la reconfiguración de la colonialidad del poder, muestra de ello se encuentra en *Lo bello y lo sublime*, de Immanuel Kant:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleva por encima de lo insignificante. El señor Hume desafía a que se le presente un ejemplo de que un negro haya mostrado talento, y afirma que entre los cientos de millares de negros transportados a tierras extrañas, y aunque muchos de ellos hayan obtenido la libertad, no se ha encontrado uno solo que haya imaginado algo grande en el arte, en la ciencia o en cualquiera otra cualidad honorable, mientras entre los blancos se presenta frecuentemente el caso de los que por sus condiciones se levantan de un estado humilde y conquistan una reputación ventajosa. Tan esencial es la diferencia entre estas dos razas humanas; parece tan grande en las facultades espirituales como en el color (Kant, [1764]: 34).

Estas argumentaciones son la base desde donde se articulan los valores que aún siguen reproduciéndose dentro de la construcción discursiva del arte, valores como “autenticidad”, “unicidad”, “singularidad” y “originalidad”, condicionando la presencia de América como el “otro” necesario de los discursos coloniales. Frantz Fanon, en su texto *Racismo y cultura*—presentado durante el Primer Congreso de Escritores y Artis-

tas Negros, en septiembre de 1956, en París—, se adelanta y denuncia esto de la siguiente manera:

Así, en una primera fase, el ocupante instala su dominio, afirma masivamente su superioridad. El grupo social, sujeto militar y económicamente, es deshumanizado según un método polidimensional. Explotación, torturas, razias, racismos, liquidaciones colectivas, opresión racional, se revelan en diferentes niveles para hacer del autóctono, literalmente, un objeto entre las manos de la nación ocupante (Fanon, 1964: 42).

Estas configuraciones de la colonialidad del poder expuestas por Fanon, nos dan luces para iniciar el trabajo de pensar la “colonialidad sonora”, entendida como la categoría analítica que permite reflexionar y actuar desde la perspectiva decolonial para activar la conjunción entre la geopolítica y la corpo-política en la reproductibilidad sonora. De esta manera lo sonoro se podría constituir en un lugar desde el cual se posibilite la intervención frente a las políticas identitarias establecidas en estrategias coloniales de poder, representación y conocimiento, las cuales subsumen los procesos cognitivos y de subjetivación de las culturas no occidentales, que ciertamente son objetivadas, catalogadas y capturadas como “exóticas”, mediante la proliferación de los discursos y las afirmaciones —como lo experimentaba Fanon—: “yo los conozco”, “ellos son así”. Esto es precisamente a lo que se refiere Fanon cuando propone que:

El racismo es tomado como tema de meditación, a veces aun como técnica publicitaria. Así es como el *blues* “lamento de los esclavos negros” es presentado a la admiración de los opresores. Es un poco de opresión estilizada que retorna al explotador y al racista. Sin opresión y sin racismo no hay *blues*. El fin del racismo tocará a muertos la gran música negra [...]. Como diría el demasiado célebre Toynbee, el *blues* es una respuesta del esclavo al reto de la opresión. En la actualidad, todavía, para muchos hombres, aún [sic] para los de color, la música de Armstrong no tiene verdadero sentido más que en esta perspectiva. Es así como el racismo infla y desfigura el aspecto de la cultura que lo practica. La literatura, las artes plásticas, las canciones para modistillas, los proverbios, las costumbres, las pautas, ya sea que se proponga seguir el proceso o vulgarizarlo, restituyen el racismo (Fanon, 1964: 45).

No en vano la renovación de las artes a través del sonido fue fruto de la exaltación de las “curiosidades africanas” y posteriormente asiáticas, por parte de las vanguardias europeas del siglo XX. Vanguardias que desde un lugar privilegiado en el entramado colonial constriñeron el carácter simbólico de las expresiones sonoras no occidentales a la europeización, al tiempo que las petrificaron como exóticas, dejándolas por fuera del relato occidental de la “historia universal del arte”, bajo la clasificación de “arte primitivo”. Este es el sumario que podemos descubrir a la hora de indagar sobre las fuentes de las cuales se nutrió el *fluxus* con La Monte Young, el experimentalismo estadounidense con John Cage y la música electroacústica con Stockhausen, por citar solo algunos de los más relevantes.¹⁴ De esta manera, al hacer un paralelo entre la objetivación sonora y visual, no debemos olvidar las palabras de Aníbal Quijano a la hora de hablar sobre la colonialidad cultural que Europa impuso en África:

En el África la destrucción cultural fue sin duda mucho más intensa que en el Asia; pero menor que en América. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue despojarlos de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos. Fueron encerrados en las categorías de “exóticos”. Eso es, sin duda, lo que se pone de manifiesto, por ejemplo, en la utilización de los productos de la expresión plástica africana como motivo, como punto de partida, como fuente de inspiración, del arte de

- 14 Se pueden registrar un sinnúmero de prácticas artísticas con sonido, aparentemente generadas en las vanguardias europeas y estadounidenses de inicios y mediados del siglo XX, producto de la apropiación y asimilación, cultural, lingüística, musical y gráfica de expresiones simbólicas africanas y asiáticas por parte de dadaístas, surrealistas, futuristas, expresionistas y minimalistas. Son estos procedimientos de apropiación y asimilación de matrices culturales no occidentales los cuales generaron experiencias como 4'33" de John Cage, que consistió en una acción de silencio frente al piano, de cuatro minutos y treinta y tres segundos, mientras un auditorio impaciente producía sonidos de roces, tos, respiraciones y murmullos. La intención del silencio en 4'33", para Cage, se ligaba fundamentalmente a la filosofía oriental del budismo Zen. Este tipo de prácticas afiliadas al uso de los aparatos de reproducción sonora, para la década de los 60, fueron diseminadas a lo largo y ancho de Latinoamérica como modelos innovadores en el campo de las artes y la música (Estévez, 2008: 19).

los artistas occidentales o africanos europeizados, y no como un modo propio de expresión artística, de jerarquía equivalente a la norma europea. Y esa es, exactamente, una mirada colonial (Quijano, 1992: 440).

Así las cosas, si nos ubicamos en las tres primeras décadas del siglo XX europeo, podríamos sostener que la proliferación de la experimentación sonora no responde únicamente a la ruptura de las vanguardias con el lenguaje mediante la crítica de la razón moderna o a la conjunción entre el "ritmo de la modernidad" y el "desarrollo de las tecnologías", sino principalmente a la apropiación lujuriosa de simbologías y expresiones sonoras no occidentales en ausencia de los creadores de las comunidades africanas y asiáticas. De allí que el crítico y teórico Iñigo Sarriguarte intente hacer un esfuerzo por esclarecer los mecanismos desde los cuales las figuras relevantes de las vanguardias confeccionaron sus líneas de trabajo en "contacto" con el arte africano:

Entre los numerosos ejemplos de esta fecundación, encontramos a los dadaístas. Hugo Ball, que experimentó con la fonética de las lenguas "negras" y al poeta rumano Tristan Tzara, que coleccionó esculturas africanas a comienzos de 1916, mientras que Marcel Janco hizo máscaras y trajes que tenían reminiscencias de prototipos (Sarriguarte, 2006).

Lo planteado por Sarriguarte se confirma en uno de los textos emblemáticos de Hugo Ball, escrito en 1916, titulado *Gadji, beribimba*:

gadjiberi bimba glandridilaulonnicadori
gadjamagrammaberidabimbalaglandrigalassassa
laulitalomini
gadjiberibinblassaglassalalaulonnicadorsu
sassalabim
gadjamatuffm i zimzallabinbangligla
wowolimaibinberiban
okatalominairhinozerossolahopsamen
laulitalominiho
gadjamarhinozerossolahopsamen
blukuterallalablalalaloo.

De espaldas a la colonización de África, estas historias locales sobre la experimentación sonora fueron desplegadas como diseños globales de desarrollo artístico-musical. Actualmente estas prácticas poseen

un alto nivel de producción, de público y de reconocimiento, desde los primeros proyectos de Hugo Ball, en 1916, hasta los performances de Pierre Henry, John Cage, Bill Fontana, entre otros (Estévez, 2008: 34). En tal sentido, podríamos argumentar que la renovación e innovación de los relatos eurocéntricos inaugurados y resemantizados bajo el horizonte de la colonialidad del poder, son constitutivos de los periodos de explotación brutal de los mundos simbólicos, económicos, epistémicos, sociales y culturales no occidentales; en cuyo caso, Fanon (1964: 43) nos recuerda que la perfección de los medios de producción provoca fatalmente el camuflaje de las técnicas de explotación del hombre y, por consiguiente, de las formas del racismo.

Al respecto, Silvia Wynter, siguiendo los descubrimientos epistémicos realizados por los pensadores negros,¹⁵ propone abordar la problemática racial y sus consecuencias en el colonizado a partir de estas dos categorías analíticas: la “experiencia vital del negro” y el carácter conflictivo de la “doble conciencia”. Categorías que posibilitan una aproximación a la experiencia de “ser humano” bajo mecanismos de control, poder y represión subjetiva, por tanto, bajo mecanismos de “no ser”, es decir, “no ser negro”.

Entendamos que se trata de formas de represión violenta de los imaginarios y universos simbólicos, desplegadas por medio de tecnologías de la subjetividad, socializadas y mediadas en la formación y construcción del “yo soy”. Eso es lo que se deduce cuando Wynter propone que, al abordar la “experiencia vital”:


Necesitamos reconocer el papel fundamental que desempeña el lenguaje, el sistema impuesto de significado, bajo cuyos términos el negro se ve obligado a experimentarse a sí mismo como resultado directo de la “subyugación colonialista”. No menos crucial con respecto al lenguaje ha resultado una concepción específica de cómo es ser humano y, por lo tanto, del papel que le corresponde bajo las coordenadas de dicho concepto (Wynter, 2009: 333).

Cómo encontrar salidas al racismo, como forma legítima de relacionamiento, expresadas en los equívocos y límites del pensamiento

15 Sobre todo el de Franz Fanon, W. B. Dubois y Emmanuel ChukwudiEze.

moderno, erigidas y elogiadas en la noción de lo Humano (eurocéntrico, blanco, patriarcal y heterosexual) desde la cual se fundan modelos de “Nación” europeizados, que se convierten en una aspiración. Y cómo buscar salidas a la raigambre de lo que Boaventura de Sousa Santos llama la “razón metonímica” (una de las formas de la indolencia). Razón a partir de la cual se consolidan las dicotomías: *Anthropos/Humanitas*, Caníbal/Próspero, Salvajismo/Civilización, “producción bestial carente de finura”/“bello-sublime”. Las normas estéticas –tanto en lo visual como en lo sonoro– solo se determinan como tales cuando el sujeto occidental (europeo-norteamericano) las produce, sin olvidar que este mismo sujeto es el centro y motor de la retórica racial del arte, la cual es parte del entramado colonial. De ahí la necesidad de preguntarse por cómo y de qué manera retar este lugar.

Desprendimiento y perspectiva decolonial



El blanco mató a mi padre
 Pues mi padre era orgullos [sic]
 El blanco violó a mi madre
 Porque mi madre era bella
 El blanco sometió a mi hermano bajo el sol de las rutas
 Porque mi hermano era fuerte
 Y el blanco se volvió hacia mí
 Sus manos rojas de sangre
 Me escupió Negro su desprecio en la cara
 Y con su voz de amo:
 “He, boy, una butaca, una toalla, agua”.

Jacques Romain, *Madera de ébano* (citado por Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*)

Me detengo, ya que ¿quién puede decirme qué es la belleza? Mis “manos sonoras” devoran la histórica garganta del mundo.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952

Tal y como lo hemos analizado, las historias coloniales vividas en lo que hoy conocemos como América se han dado bajo el signo del dolor, como consecuencia directa de la matriz moderno-colonial. Dolor

desde el cual es posible hacer una crítica profunda al occidentalismo por fuera de la episteme moderna, dando pie al “agenciamiento” de la opción decolonial. Sin embargo, de acuerdo con Mignolo:

Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon); esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos de decolonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad (Mignolo, 2008a: 249).

Lo cual nos lleva a constatar que son las luchas ganadas por los pueblos que experimentaron directamente el colonialismo, las que lograron el aguaje de la subversión y la inversión de la lógica dominante monocultural eurocéntrica. Aníbal Quijano, en los noventa, se anticipa y anuncia este acontecimiento en su trabajo “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En este ensayo hace referencia, sobre todo, a un cambio de perspectiva mental en la reconstitución epistemológica: la descolonización. En tanto está en juego la categoría analítica expuesta por el propio Quijano: la colonialidad del poder, cuya formación en América se fundamenta en el patrón de dominación que surge entre colonizadores y colonizados sobre la idea de “raza”.

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva, con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la *colonialidad del poder* mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna univer-

salidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (Quijano, 1992: 447).

No obstante existe una distinción fundamental a la hora de hablar de descolonialidad y decolonialidad. Catherine Walsh plantea y desarrolla por vez primera la noción de la decolonización dentro del debate del proyecto modernidad-colonialidad-decolonialidad. La descolonialidad, suscribe la autora, apunta a la transformación de las relaciones, estructuras, instituciones y conocimientos, cuestionando el poder dominante, por lo que se inscribe como un proceso de transición importante, pero no suficiente para la decolonialidad, es decir, para la construcción de una nueva condición social de conocimiento o un nuevo poder social, basado en pensamientos otros que cuestionan la colonialidad del poder, del saber y del ser. De tal manera, la decolonialidad parte de un posicionamiento de exterioridad por la misma relación modernidad/colonialidad, pero también por las violencias raciales, sociales, epistémicas y existenciales vividas como parte central de ella (Walsh, 2005a). Por lo que necesariamente la decolonialidad, para Walsh, implica partir de la deshumanización, es decir, del sentido de no existencia presente en la colonialidad del poder, del saber y del ser. Por tanto, la decolonialidad es la perspectiva desde la cual se visibilizan las luchas en contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas (Walsh, 2005b: 24).

Desde esta perspectiva podríamos sugerir que la categoría desprendimiento es motor y herramienta política, la condición fundamental de la decolonialidad que nos posibilita el intercambio y las experiencias de las historias coloniales, su heterogeneidad, su particularidad, su trayectoria –no recortada, no lineal–, cuya fuerza y energía constituye el provisionamiento de la memoria colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial (Mignolo, 2008a: 252).

De la mano de estas reflexiones, poner en funcionamiento el desprendimiento (desenganche) epistemológico como una herramienta política, permite pensar la producción de las sonoridades –desde las particularidades de las historias coloniales– en articulación con estrategias de proyectos que configuren un contorno en el camino decolonial. Estrategias cuyo acumulado histórico, se manifiesta de múltiples maneras y que efectivamente subvierten y transforman postulados hegemónicos y abstractos como el propuesto por Murray Schafer: “el mundo es como una composición sonora”.

Así, frente a estas lógicas coloniales que inciden en la producción sonora, la perspectiva y desafío decolonial, desde la diferencia colonial producida como una consecuencia de la colonialidad del poder, se deja sentir en alternativas para plantear formas otras de producción y reproducción sonora, del hacer, del ser y del saber. Prácticas pasadas y presentes, otrora terriblemente imposibilitadas de ser exploradas, pero que, sin embargo, han permanecido como formas de resistencia desde las que se levanta la gente confrontando el racismo mundial expreso en las “jerarquías estéticas”, cuyos conceptos de “belleza” y “gusto” –como lo hemos analizado anteriormente– están atravesados por la colonialidad del poder de una estética racializada.

Hablo de prácticas sonoras –producto de un acumulado histórico– que posicionan lo sonoro como categoría fuerte a la hora de pensar la decolonialidad como un proceso de diálogo en contextos específicos. No está por demás volver a mencionar que se trata de prácticas sonoras estigmatizadas, inferiorizadas, exotizadas y pretendidamente desactivadas de su potencial epistémico.¹⁶ De esta manera, repensando la noción

16 Esto podemos deducirlo cuando Walter D. Mignolo apunta que la colonialidad del poder es el dispositivo que produce y reproduce la “diferencia colonial”. La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gente o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica. De allí que la colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y se legitima el poder, en este caso, el poder colonial (Mignolo, 2003: 39).

de la reproductibilidad sonora desde el desafío decolonial¹⁷ (es decir, entendiendo lo sonoro como la articulación heterogénea y cambiante de las relaciones intersubjetivas en acciones y reflexiones conjuntas y comunitarias de producción de sentidos), resulta emergente indagar las relaciones de poder que estructuran a lo sonoro como un régimen históricamente dominante de la violencia colonial, sin olvidar que la historia colonial de cada lugar hay que entenderla con detenimiento.¹⁸

En este sentido, la opción decolonial en la reproductibilidad sonora implicaría tomar en serio (como lo vienen haciendo algunos activista sonoros) una crítica profunda al modelo de “Estado-Nación Mestizo-Criollo-Blanco-Patriarcal-Capitalista” desde y con las epistemologías sonoras de los pueblos y nacionalidades ancestrales, sin invisibilizar ni subalternizar este lugar histórico, para subvertir el control y compartimiento de las artes entre lo visual y lo sonoro, volviendo a

17 Repensar lo simbólico desde estas formulaciones implica distinguir y tomar distancia de la manera cómo el neoliberalismo ha fundamentado hegemónicamente lo simbólico como producción material y económica en la base de las “industrias culturales”, como correlato de la políticas identitarias del multiculturalismo capitalista. En palabras del teórico colombiano Santiago Castro-Gómez, la “industria cultural”, como ya lo demostraron Horkheimer y Adorno, se ha convertido en una de las principales “sino la más importante” “fuerzas de producción” del capitalismo contemporáneo. Esto significa que lo que se produce y mercantiliza hoy en día no es tanto la naturaleza convertida en “valor de cambio”, como pensaba Marx, sino la información y el entretenimiento. La producción adquiere un valor que va más allá de la dicotomía valor de uso/valor de cambio, pues de lo que se trata ahora no es de fabricar mercancías para satisfacer “necesidades primarias”, sino de producir imágenes que permitan a los individuos distinguirse socialmente. Hemos pasado, pues, de la producción de artículos empaquetados al empaquetamiento de informaciones articuladas como mercancía (Castro-Gómez, 2003: 148).

18 Esta perspectiva la desarrolló ampliamente Ramón Grosfoguel en las clases del Doctorado de Estudios Culturales, de La Universidad Andina Simón Bolívar, durante el primer trimestre de 2010. Allí hizo referencia, en diálogo con la mujeres negras de América del Norte, a que el “giro colonial” debe ser interseccional, lo cual implica –en palabras del propio Grosfoguel– tomar en serio la colonialidad como principio organizador, así como sus mecanismos de inclusión en lo abstracto y exclusión en lo concreto, desde donde se articulan las relaciones de poder existentes y desde donde, al mismo tiempo, surge y resiste históricamente la opción decolonial.

integrar lo sonoro –de manera radical– con las dimensiones espirituales, epistémicas y simbólicas, activando la memoria y el acumulado colectivo de expresiones sonoras que se integran a diferentes usos sociales, culturales y políticos.

De allí que una de las tareas centrales pendientes es la de indagar sobre las articulaciones entre el mundo del sonido, las comunidades y la experimentación sonora, sus posibles alianzas, tensiones y conflictos, que pudieran operar como formas de reproducción de la colonialidad del poder, el saber y el ser, pero también, al mismo tiempo, permitan rastrear prácticas sonoro-culturales cuya coexistencia y trayectoria revela un contorno, un momento o un camino en la decolonialidad.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter
2003 [1936]. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Itaca.
- BREITSAMETER, Sabine
2009 “Paisajes sonoros-fronteras-interculturalidad”, taller del Centro Experimental Oído Salvaje, Instituto Goethe e Instituto Jaime Cerón. Iquitos.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago
2003 “Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: reflexiones desde América Latina”. En: Víctor Manuel Rodríguez (comp.), *Prácticas artísticas y enfoques contemporáneos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
2005 *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- CERÓN, Jaime
2004 “Bricolages, signos de segunda mano”. En: *Revista Asterisco*. N° 6. Bogotá.
- CÉSAIRE Aimé
2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CHION, Michel
1999 *El sonido*. España: Paidós.
- COLÓN, Cristóbal
2009 [1494]. “Carta de a los Reyes Católicos”. [En línea], abril-mayo de 1494, disponible en: www.biblioteca.tv/artman2/publish/1494_259/Carta_de_Crist_bal_Col_n_a_los_Reyes_Cat_licos_439.shtml

CORREDOR, Andrés *et al.*

Interrupciones e irrupciones de formas creativas decoloniales. ¿Estéticas de la interculturalidad?, texto colectivo del grupo de estéticas del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, de la UASB. Quito.

CUSICK, Suzanne

2006 "La música como tortura. La música como arma". En: *Revista Transcultural de Música Transcultural*. Nº 10. Barcelona: SIBE y Sociedad de Etnomusicología.

DANTO, Arthur

1999 *Después del fin del arte*. Buenos Aires: Paidós.

DE MICHELI, Mario

1966 *Artistas del siglo XXI. Fundación y manifiesto del futurismo*. Madrid.

DE SOUSA, Boaventura

2005 "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias". En: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Bogotá: Trotta.

2006 *Conocer desde el sur para una cultura política emancipatoria. En búsqueda de un nuevo paradigma crítico*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales (UNMSM) y Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.

DUSSEL, Enrique

1992 "Crítica del 'mito de la Modernidad'". En: *1492.El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

2007 *Veinte tesis de política*. México: Siglo XXI.

ESTÉVEZ, Mayra

2008 *UIO-BOG, estudios sonoros desde la región andina*. Bogotá-Quito: Centro Experimental Oído Salvaje y Trama Ediciones.

2009 *Disnoación. Sonante. Sonar. Sonancia. Suenar: una aproximación a la experimentación sonora*. Quito: ALER.

FANON, Franz

1964 "Racismo y cultura". [Ponencia para el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, París, septiembre de 1956]. En: *Por la revolución de africana: escritos políticos*. México: FCE. [También en: *Présence Africaine*. Junio-noviembre de 1956].

1998 *Los condenados de la tierra*. México: FCE.

2009 [1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

GROSGOUEL, Ramón

2008 "Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial". En: *Tabula Rasa*, Nº 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

KANT, Immanuel

[1764] "Lo bello y lo sublime". [En línea]. Instituto de Estudios Penales, disponible en: www.iestudiospenales.com.ar/consulta-de-libros/671-manuel-kant-lo-bello-y-lo-sublime.html

- KUEVA, Fabiano
 2010 “Laboratorio Puerto el Morro. Territorio + Radialidad”. [En línea]. 22 de mayo de 2010, disponible en: <http://politicadecables.blogspot.com/2010/05/oido-salvaje-laboratorio-puerto-el.html>
- LANDER, Edgardo (comp.)
 2000 *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- MALDONADO, Nelson
 2007 “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- MARINETTI, Felippo Thommaso
 [1914] *ZangTumbTumb*.
- MIGNOLO, Walter
 2003 *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
 2006 *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.
 2007 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
 2008a “La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. En: *Tabula Rasa*. N° 8. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
 2008b “La opción descolonial”. En: *Letral*. N° 1. España: Universidad de Granada.
- QUIJANO, Aníbal
 1992 “Colonialidad y modernidad/razionalidad”. En: Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistadores 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo.
 1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez et al. (eds.), *Pensar en los intersticios. Teoría y prácticas de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
 2000a “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World Systems Research*. Vol. 6. N° 2, verano-otoño, p. 342-386. Santa Cruz: Center for Global International & Regional Studies y University of California.
 2000b “¿Qué tal raza!” En: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Vol. 6. N° 1, enero-abril. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- PIQUERAS, Ricardo
 2006 “Los perros de la guerra o el ‘canibalismo canino’ en la conquista”. [En línea]. En: *Boletín Americanista*. N° 56. Catalunya: RACO, disponible en: <http://84.88.10.30/index.php/BoletinAmericanista/article/view/99430>
- RODRÍGUEZ, Víctor Manuel
 2004 “El retorno de lo local. Topografías locales y representación artística en América Latina”. En: *Revista Asterisco*. N° 7. Bogotá.

RUSSOLO, Luigi

[1913] *El arte de los ruidos. Manifiesto Futurista*. [En línea], disponible en: www.artesonoro.net/artesonoroglobal/LuigiRussolo.html

SARRIUGARTE, Iñigo

2006 *El arte africano: génesis de la plástica moderna occidental*. [En línea], disponible en: www.africacatalunya.org/congres/pdfs/sarriugarte.pdf

SCHAFFER, Murray

1977 *Tuning of the World*. Ontario: Arcana.

2005 *Hacia una educación sonora*. México: Conaculta Radio Educación.

2009 Foro Mundial de Ecología Acústica. Identidad Cultural y Sonidos en Peligro de Extinción, México.

WALSH, Catherine

2004a "Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización". En: *Boletín ICCI-ARYRimay*. Año 6. N° 60, marzo de 2004. Quito.

2004b "Geopolíticas del conocimiento y la descolonización de las ciencias". Ponencia para el evento de inauguración de la casa de ICCI, 18 de febrero de 2004. Quito.

2005a Ponencia para el Seminario Internacional Modernidad y Pensamiento Descolonizador, La Paz, 19 de mayo de 2005.

2005b *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya-Yala y UASB.

2009 *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Buenos Aires: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, UASB y Envión.

WYNTER, Sylvia

2009 "En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente de cómo ser 'negro'". En: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.



GEOGRAFÍAS OTRAS DEL CONOCIMIENTO Y LA(S) MEMORIA(S) Indagaciones (inciertas) en las seis caras de un dado (en permanente movimiento)

ALEX SCHLENKER



¿Colonización y civilización?

Aimé Césaire

El propósito de las palabras es comunicar ideas.

Cuando las ideas son comprendidas se olvidan las palabras.

¿Dónde puedo encontrar un ser humano así, que haya olvidado las palabras?

Con él me gustaría conversar.

Chuang-Tzu

“¡Oh, rey del tiempo y substancia y cifra del siglo!, en Babilonia me quise perder en un laberinto de bronce con muchas escaleras, puertas y muros; ahora el Poderoso ha tenido a bien que te muestre el mío, donde no hay escaleras que subir, ni puertas que forzar, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que te veden el paso”.

Luego le desató las ligaduras y lo abandonó en mitad del desierto, donde murió de hambre y de sed. La gloria sea con aquel que no muere.

Jorge Luis Borges

De la cartografía al mapeo, del cartógrafo a los mapeadores

Cómo saber que usted (No) se encuentra aquí

Para iniciar este ensayo-recorrido propongo un breve ejercicio geográfico que nos deberá servir como experiencia concreta¹ a ser senti-pensada como punto de partida para las reflexiones que intentaré desarrollar en las siguientes páginas. Imaginemos por un instante que despertamos súbitamente en una especie de pradera o desierto de una larga jornada de sueño. Tal vez de una siesta de varios días o semanas, a lo mejor de un trance que, de alguna manera, nos arroja a una suerte de “despertar a medias”. Sabemos que hemos dejado de dormir y nuestro cuerpo toma lentamente conciencia de este despertar en el que no sabemos cómo hemos llegado hasta aquí, hacia dónde debemos caminar o cómo iniciar algún recorrido.

Imaginemos que en un momento dado descubrimos que alguien ha depositado junto al lugar en el que dormíamos un sobre. Convengamos entonces que en ese sobre hay una nota escrita a mano que nos invita a llegar al punto “B” y, adjunto, un mapa con el que debemos hallar/ desarrollar el correspondiente camino. Antes de hacernos una imagen mental del lugar y del recorrido a seguir, debo aclarar una condición fundamental en dicha herramienta cartográfica: el mapa no es, como lo hemos conocido usualmente, hecho de papel, sino de un plástico suave como el celofán. Esta característica hace que el mapa sea frágil, caprichoso (dadas las condiciones climáticas se derretirá con un sol intenso o se arrugará con el viento) e incapaz de registrar sobre su superficie anotación alguna. Para complicar aún más la situación me permito señalar que, aunque en el mapa consta el punto “B”, aquel al que queremos llegar, no sabemos en dónde está el punto “A”, el lugar en el que (aparen-

1 Indagaré la idea de las “experiencias concretas” como punto de partida para pensar lo que más adelante denominaré “plataforma abierta de la memoria”, entornos capaces de generar tensiones epistemológicas, afectivas, corporales-sensoriales, etc.

temente) nos encontraríamos. Habrá quien en este punto diga que un mapa debe contener imprescindiblemente dos puntos: el de ubicación actual [A] y el de llegada [B], caso contrario no habrá manera de proponer un camino que vaya de [A] a [B]. Aunque dicha acotación pueda resultar oportuna y acertada, no perderé tiempo discutiendo reglas cartográficas asumidas como universales; solamente agregaré que, aunque no visible, la búsqueda del punto [A] –ya sea que este se encuentre dentro del área reproducida en la superficie del mapa o no– será parte del proceso de indagación.

La realidad de mi ejercicio se configura entonces a partir de la ausencia en el mapa de marca alguna que remita a la ubicación del punto [A]. Consuelo: el mapa registra una buena cantidad de accidentes geográficos como dunas, laderas, rocas, arbustos, árboles, una quebrada, etc.

A pocos metros del lugar en el que hemos despertado hallamos una planta grande con su tronco y sus ramas. ¿Se trata de un árbol o de un arbusto? El mapa menciona objetos similares en distintos lugares de su superficie. Si convenimos en que se trata de un gran arbusto estaremos en un determinado lugar del mapa, si decidimos que se trata de un árbol pequeño estaremos en otro lugar del mapa. Lo mismo sucede con un área que podría ser una duna o una parte escarpada del terreno. ¿Cómo poder determinar si los objetos que hallamos son lo uno o lo otro? ¿Qué hacer con el hecho que los objetos no llevan escrito encima su nombre?

Quien acepte el desafío de hallar el punto [B] deberá entonces buscar primero alguno de estos accidentes geográficos para intentar determinar en la realidad su ubicación “real” [A] y trasladar esta al mapa. Caminando en cualquier dirección nos encontraremos con objetos/situaciones que intentaremos identificar e interpretar para luego encarar el desafío de ubicarlos en el mapa. Y sin embargo me pregunto ¿cuántos “cartógrafos” se preocuparán por ir más allá del problema de nombrar/identificar los objetos del mundo “real” o de la representación cartográfica para plantearse la pregunta ¿para qué/por qué ir de [A] a [B]?

La cartografía debe ser repensada para evitar que se limite a constatar las existencias simultáneas de determinados objetos/lugares en la realidad y su representación, sino que esta debe obedecer a necesidades/objetivos concretos. Sería de esperar que después de horas, días o semanas de recorrer el espacio cercano al lugar en el que despertamos no habremos podido determinar con certeza la correspondencia exacta entre espacio real y superficie cartográfica; a lo mejor hemos confundido los lugares o incluso caminado a ámbitos reales que ya no constan en el mapa. Sea cual fuere el proceso y el correspondiente resultado, el ejercicio habrá sido en muchos instantes una experiencia corporal-mental que incluye desplazamientos, operaciones sensoriales y cognitivas significativas y potenciales, en tanto que experiencias vitales. El punto [A] que se determine/registre no será ya un punto fijo en el mapa. La dimensión subjetiva de cada cartógrafo podrá crear cuantos puntos [A] $\{A_1; A_2; A_3; A_n\}$ ² el sujeto considere necesarios. Al mismo tiempo, cada punto podrá ser (re)ubicado de la forma y con la frecuencia que el ejercicio/experiencia lo consideren pertinentes.

La rígida cartografía occidental –aquella concebida desde lo que Santiago Castro-Gómez llama la “Hybris del punto cero”,³ y en la que el mapa se asume como objeto universal a cualquier punto de vista o perspectiva subjetiva que dio lugar a una determinada interpretación del mundo– debe dar paso a un “mapeo flotante”, una experiencia significativa de vida en la que no se oculta el lugar de la mirada y en la que los objetos dan paso al sujeto, en tanto que otros, para permitir el movimiento. Cada paso, cada mirada, cada acción sugieren un nuevo mapa que, concebido desde la infinidad de miradas humanas involucradas en el respectivo proceso, planteará una infinidad de nuevos mapas y

-
- 2 “n” se refiere a cada experiencia personal, y remite a la infinidad de experiencias que se niegan a ser homogenizadas o reducidas en su diversidad a través de una denominación clasificatoria.
 - 3 Santiago Castro-Gómez advierte entre 1492 y 1700 un profundo cambio de la visión orgánica del mundo (la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado) hacia una visión funcionalista que desemboca en la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa (ver Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 81-82).

maneras de leerlos/negociarlos. Aquello que el mapa reproduce está en perpetuo movimiento, negándose de esta manera a ser fijado por definiciones y clasificaciones que buscan inmovilizar/reducir al sujeto para convertirlo en objeto. Este acto de violencia (política, epistémica, cultural, etc.) es la herramienta fundamental para dominar posteriormente a través del acto civilizatorio/evangelizador a aquel que la centralidad moderna/colonial del poder blanco-masculino-adulto-heterosexual-cristiano denomina marginal.⁴

Así como la “cartografía universal” se disuelve en los “mapeos subjetivos”, el “cartógrafo universal” es desplazado por “los mapeadores” que representan el espacio desde la experiencia/vivencia personal. A la pregunta de Catherine Walsh: ¿qué saber, qué hacer y cómo ver? (Walsh, 2003), agrego una variación que incluya la cuestión del interlocutor, aquel sujeto con el que comparto determinadas experiencias de vida: ¿Qué saber de manera compartida, qué hacer de manera compartida y cómo ver de manera compartida? En la experiencia de buscar mis puntos en el mapa no me interesa apostar por la precisión milimétrica de la imagen satelital, sino por la incertidumbre y tensión que pueda generar la elaboración de un mapa en diálogo con otros sujetos. ¿Con quién saber qué, con quién hacer qué y con quién ver cómo? No persigo el registro exacto y preciso que una mirada dominante pudiera elaborar desde la certeza de las ciencias exactas y naturales,⁵ sino la representación significativa hecha desde la diversidad subjetiva por seres humanos que sienten, piensan y negocian – incluso con tensión – con sus otros/mismos los diferentes sentidos que de la experiencia compartida de la vida se desprenden. El mapeador/mapeadores irán así desarrollando a través de un diálogo intercultural e interepistémico las distintas estrate-

-
- 4 La condición de ser denominado “marginal” (negro, indio, mujer, joven niño, anciano, mestizo, popular, no cristiano, rural, etc.) es abordada ampliamente por Ramón Grosfoguel para elaborar su cartografía del ser/no-ser, como rasgo característico de la racialización del sistema-mundo (ver Grosfoguel, 2008).
 - 5 El discurso aparentemente científico y objetivo de las ciencias naturales y exactas ha sido uno de los pilares para la construcción de las jerarquías disciplinares al interior de las universidades y centros de estudio (ver Wallerstein, 1999a y b).

gias para resolver el desafío del mapa y de las realidades a los que la experiencia de vida se remitirían. Se trata entonces de desarrollar tácticas para asumir el reto de ir y venir entre las distintas realidades subjetivas y no de imponer interpretaciones que anulen la mirada de quien es mirado. Castro-Gómez exhorta a la universidad (palabra que proviene de universo) a desandar su camino de exclusión y sometimiento:

La universidad debería entablar diálogos y prácticas articulatorias con aquellos conocimientos que fueron excluidos del mapa moderno de las epistemes por haberseles considerado “míticos”, “orgánicos”, “supersticiosos” y “pre-rationales”. Conocimientos que estaban ligados con aquellas poblaciones de Asia, África y América Latina, que entre los siglos XVI y XIX fueron sometidas al dominio colonial europeo (Castro-Gómez, 2007: 90).

Me permito ahora proponer un traslado del ejercicio planteado al ámbito académico. Imaginemos que hemos despertado súbitamente de cualquier estado anterior al que se presenta frente a nuestros ojos ahora: varias docenas de autores teóricos han depositado sus textos junto a nosotros. Nuestra experiencia cartográfica se deberá hilvanar a partir del ordenamiento (físico/espacial y teórico/conceptual) de los textos recibidos. Intentemos pensar en primera línea si es posible mantener la idea de una “experiencia concreta de la vida” como superficie reflectiva –un espejo, un vidrio semitransparente que al tiempo que permite el paso de parte de la luz refleja ciertas imágenes– para leer a estos autores y sus propuestas.

Propongo entonces como punto de partida que se busque una justificación “experiencial” que sostenga con pertinencia la razón por la cual se debería asumir el enorme desafío de elaborar esta cartografía teórica. Dicha reflexión hará emerger de manera análoga la propuesta de un “mapeo flotante de ideas”, y no de una clasificación jerarquizadora de lo disciplinar. El ejercicio corporal de mapear a partir de mi transitar por el espacio de las dunas, las rocas y los árboles se metaforizará entonces en las indagaciones que permitan entender cuáles son en esta nueva versión del ejercicio los puntos a ser desarrollados en el mapa (teórico) y en la realidad representada por este mapa.

¿Desde dónde leer a estos autores? ¿Hacia dónde apuntar con las experiencias suscitadas en determinados momentos de estos mapeos? ¿Cómo pensar los puntos a ser mapeados: fijos (inscritos/registrados en el mapa), móviles (flotantes y dinámicos a lo largo de la superficie del mapa) o inciertos (al margen/en el exterior del mapa)? El recorrido por varias docenas de textos teóricos parte de una postura central: no se trata de elaborar un trayecto como un fin en sí mismo; ello implicaría apenas un inventario bibliográfico que, más allá de evidenciar un cierto dominio de determinados contenidos teóricos, no formaría parte de una experiencia concreta. El propósito de esta revisión teórica es establecer las cercanías y distancias, las afinidades y tensiones entre las reflexiones de determinados autores y mis propias reflexiones en torno a mi proyecto de investigación, Estudio fotográfico “Rosales”, en especial con el ensayo *Hacia una memoria decolonial: breves apuntes para indagar por el acontecimiento detrás del acontecimiento fotográfico* (Schlenker, 2009).

En este y otros ensayos anteriores he indagado las posibles formas de aproximación –teóricas y metodológicas– a este fondo fotográfico producido entre finales de la década de los años 20 e inicios de la década de los años 70 por dos fotógrafos de Ibarra: Miguel Ángel Rosales y su hijo Vinicio. Las complejas estructuras de dominación y emancipación encerradas en ese fondo remiten a múltiples formas de reproducir aquello que Quijano (1999) llama la “matriz colonial del poder” que, a través del lente de los Rosales, queda expuesta y, en ciertos instantes, incluso cuestionada. Tras haber aprobado el primer ciclo presencial del programa doctoral, y luego de haber ampliado la revisión de las imágenes recuperadas a cerca de 3.000 fotografías, me propongo elaborar un mapeo que, al tiempo que dialogue con los textos leídos en el programa, revise las principales ideas desarrolladas en los diferentes ensayos escritos en el correspondiente curso. El objetivo central de este ejercicio es el mapeo de determinadas líneas de reflexión teórico-prácticas con las que desarrollaré mi plan de tesis y las consideraciones metodológicas para la aproximación al archivo.

De la geografía del conocimiento indisciplinado: el tránsito hacia los estudios culturales (de la memoria)

En el año 1993, cuando vivía en Alemania, comencé, sin haberme propuesto siquiera, una pequeña colección de dados. De manera espontánea compraba en mis distintos viajes varios dados de distinto tamaño y material. Casi siempre encontraba lugares en los que, por pocos centavos, podía adquirir algún dado que, gracias a su color, peso o dimensiones, era bien recibido en esa colección que lentamente crecía al interior de un frasco de vidrio que liberé para esta colección. Si bien es cierto que todos los dados que guardaba en ese recipiente variaban en tamaño, masa y materialidad (los había de madera, plástico, metal, esponja, vidrio, marfil, etc.), había un aspecto que no variaba en lo absoluto y que era el elemento común que determinaba la naturaleza de la colección: todos los objetos del frasco tenían seis lados numerados del 1 al 6 –ya sea con el signo numérico o con puntos que representaban los respectivos valores numéricos.

La colección no fue amenazada por el elemento diferenciador (dimensión, peso, materialidad), sino por la irrupción de un dado desestabilizador que recibí como regalo un día. Se trataba de un dado que, aunque cumplía con la condición de tener pintado sobre su superficie la numeración hexafórmica con los números 1,2,3,4,5,6, presentaba una forma muy peculiar: era esférico. Inicialmente lo catalogué como una broma, pero al momento de guardarlo en el frasco me vi ante la duda de clasificarlo como un dado o no. Obviamente no era un cubo –forma geométrica esencial al dado común y corriente–, sino una esfera, pero por alguna razón había algo en ese dado que lo hacía interesante y atrayente. Lancé durante horas todos los dados de mi colección. Uno por uno. Varios a la vez. Lanzaba obviamente también el dado esférico. A diferencia de los dados cúbicos, el dado esférico nunca daba claramente un solo número, sino varios. Al lanzar un dado-cubo sobre una superficie plana y lisa siempre se lee el número que “aparece” sobre la cara horizontal superior y que, por definición común, es el número predominante. De esta manera queda claro que existirá en todo momento

un solo número – y no más que ese - a ser tomado en cuenta. O es el 1, o el 2, o el 3, o el 4, o el 5, o el 6. Jamás podría ser más de un número a la vez. Los números sobre el dado-bola en cambio lograron una cierta simultaneidad: dependiendo del lugar de la mirada, el número 1 y el 2 (y muchas otras combinaciones de 2 o 3 o más números) podían obtener el mismo protagonismo ante la mirada humana:



De hecho, dependiendo del ángulo con que mirara el dado-bola, podía jerarquizarse un número sobre el otro:



La mirada “objetiva” del dado-cubo había dado paso a las miradas subjetivas frente al dado-bola. La comodidad de lo certero/sólido había sido sustituida por la incomodidad de lo incierto/fluido. En varias experiencias invité a amigos a jugar con los dados. En todas las sesiones surgieron discusiones que evidenciaban la imposibilidad de determinar de manera “objetiva” el número lanzado. Para muchos ese objeto esférico no era un dado. No podía serlo. Advertí en esa postura aquello que Aimé Césaire (2006: 14) llamó la “ecuación deshonesta”⁶ a ser leído así: el dado-cubo=dado, el dado-bola=no-dado. Quedó claro que había que negociar las formas de leer/entender lo que el dado-bola arrojaba sobre la mirada humana. Cabe mencionar que un buen número de asistentes al juego de los dados descalificaba incesantemente el dado-bola y que muy pocos jugadores cedieron a jugar con un dado cuyas caras se habían diluido. Esta última observación es la que aún hoy, casi 20 años más tarde, me seduce por completo. Me fascina la idea de un sistema de pensar/jugar/sentir que requiere de dos concesiones iniciales:

6 Aimé Césaire plantea así las ecuaciones deshonestas: cristianismo=civilización, paganismo=salvajismo.

Uno: nada está dado de antemano, todo debe ser negociado entre quienes participan de la experiencia; y dos: no hay formas puras (1 y no 2; 2 y no 3, etc.), sino fronteras difusas entre lo uno y lo otro (1 y 2 y un poco de 3...4 y 5 y casi nada de 6; etc.).

Me propongo trasladar esta experiencia de un dado-bola al desafío de elaborar una cartografía de los Estudios Culturales a ser leída desde mi aproximación al fondo de imágenes del Estudio fotográfico “Rosales”. Si bien es cierto que el dado-cubo de seis lados tiene definidas seis caras, también es cierto que dicha condición se suspende temporalmente cuando lanzamos los dados sobre una mesa. En ese instante los dados “ruedan” y adquieren momentáneamente una condición esférica. El dado-bola irrumpe, no como algo nuevo, sino como una forma que permite evidenciar la rigidez de determinadas estructuras mentales –relacionadas de manera estrecha con la rígida clasificación del pensamiento humano– que, a partir de nombrar y clasificar, niegan formas otras de entender el mundo en el que vivimos.

La experiencia sensorial/corporal de moverse frente al objeto para buscar nuevos ángulos de aproximación es subordinada al hecho, aparentemente objetivo, de poder leer el mismo número desde cualquier lugar en el espacio. ¿Es eso posible? ¿Se pueden acaso leer de manera objetiva las distintas experiencias humanas como el nacimiento y la muerte, la migración, las prácticas culturales encerradas en rituales, el aprendizaje, la comida, las formas de producción-circulación-consumo de prácticas simbólicas, las distintas maneras de comunicarse, la memoria, el miedo y tantas otras expresiones de la vida humana? Me permito adelantarme respondiendo de manera negativa a esta interrogante, y no a partir de una certeza comprobada de “manera científica” (¿quién sabe con exactitud lo que estas palabras significan o pretenden significar?), sino como postura crítica de un ser humano sensible. No es posible nombrar el mundo del otro, solo es posible nombrar –en alguna forma– el mundo propio y, siempre, a partir de negociar con quienes comparten tal experiencia y tales sentidos.

Ante la pregunta: ¿qué son los estudios culturales (EC)? me permito plantear un desafío: definir los EC desde lo que No serían para mí los mismos. Si bien es cierto que la práctica nomotética a la que nos hemos acostumbrado en Occidente exige definir un objeto a partir de su naturaleza (silla=mueble, pan=alimento, abrigo=prenda de vestir, etc.) y sus diferencias con objetos similares, cabe aclarar que hay formas otras para describir un objeto o una experiencia. En tal virtud leo los EC como el desafío por diluir/difuminar las fronteras epistemológicas que buscan delimitar el ejercicio hegemónico de determinadas disciplinas del saber humano. Las fronteras que el mundo académico ha establecido entre disciplinas como la historia, la sociología o la antropología proponen distintos campos (objetos) de estudio amparados en una segmentación del conocimiento y de la vida en diferentes aspectos. Un ejercicio de poder que, al tiempo que convierte a los sujetos de experiencias vitales (vivir, organizarse, recordar, etc.) en objetos de estudio, establece distancias epistémicas, barreras experienciales que impiden conocer de cerca determinadas experiencias de forma distinta que la que habita en la fúnebre aproximación que el método científico le permite desde los estrechos callejones del pensamiento disciplinar.

Los estudios culturales permiten entonces pensar desde una transgresión a la hegemonía disciplinar (Walsh, 2009) una práctica otra frente a las experiencias del mundo. Para Walsh se trata de un esfuerzo por afianzar “lo político de lo cultural y los entrelazamientos de ambos con lo económico, los asuntos de poder, las luchas de enfrentamiento simbólico y por el control de sentidos” (Walsh, 2009). Tales estudios culturales deben por lo tanto asumir –entre otros aspectos– el desafío por recuperar el control sobre los sentidos –frente a la vida y a las prácticas humanas que de la misma se desprenden– generados por determinados colectivos humanos. La idea de unos estudios culturales no es entonces la de posicionar en la cartografía del conocimiento humano una nueva disciplina que se apropie de un espectro del conocimiento aún no colonizado en su totalidad por la epistemología de Occidente: la cultura y las expresiones culturales. Una aproximación/legitimación que devino en unos estudios culturales que convirtieron en texto –generalmente

aislado— a cualquier experiencia cultural según la cual todo puede ser leído como un texto. Esta definición no supera, ni anula las ya existentes divisiones disciplinares, sino que las legitima y perpetúa.

Me inclino más a pensar en unos EC con la capacidad de aprovechar esa tensión disciplinar para irrumpir con una aproximación transdisciplinar de claras intenciones políticas (por la vida y sus múltiples expresiones) en el campo de tensión que el capitalismo ha generado en su intento por apropiarse de las distintas formas de construcción de sentidos. Recordemos por un instante el fenómeno cínico en el que por un lado se persigue y asesina a los pueblos indígenas y afros que osan reclamar mejores condiciones sociales y laborales en los trabajos en los que son explotados y, por el otro lado, el cruel ejercicio capitalista en el que estos mismos grupos son víctimas del robo sistemático e indiscriminado de objetos y prácticas culturales como por ejemplo “la mochila”⁷

Ramón de la Campa se aproxima a la idea de irrupción crítica de los EC cuando afirma que estos surgen de un impulso que “tiende a formular nuevos métodos y teorías de estudios comparativos desde un enfoque multidisciplinario mucho más expansivo que lo permitido por la organización disciplinaria tradicional de occidente” (De la Campa, 2006: 48). Aunque De la Campa le concede a los EC un ámbito “geográfico” con fronteras más amplias, en las que propone un descentramiento que permita ver, hablar, leer y escribir desde los márgenes despreciados por la mirada eurocéntrica, su cartografía mantiene una tendencia a conservar —aunque atenuada por las precisiones que nuevos enfoques como las teorías poscoloniales o los estudios subalternos puedan sugerir— la frontera central inherente a todas las disciplinas: aquella en la que el sujeto de conocimiento convierte en objeto de estudio al otro. Así surge la idea de unos EC capaces de transitar con un “salvoconducto fronterizo” por las distintas disciplinas con el afán de pedir prestada tal o cual categoría. Así se abre la puerta a unos EC que reciben ayuda de la historia, de la sociología, de la antropología, de la psicología, etc. sin

7 Alfredo Molano (2009) describe las estrategias mediante las cuales la alta moda se apropia de objetos culturales como la shigraKogui, entre otros.

entrar en tensión con lo formulado/delimitado por cada una de estas disciplinas. Súbitamente asistimos a unos EC recibidos de manera paternal como la hermana menor (y por lo tanto inocente e ingenua) de las grandes disciplinas. Follari advierte así un “problema de juventud” de los EC:

La Sociología lleva casi medio siglo en su constitución propiamente científica dentro del subcontinente, y la Antropología sostiene una institucionalización que se dio aproximadamente en el mismo período de la Sociología, pero responde a una tradición previa ya constituida por trabajos de campo y expediciones para lograr datos en un acervo tan rico como es el de la Latinoamérica indígena y mestiza. De modo que resulta indisputable la “juventud” de los EC, al menos en términos comparativos (Follari, 2003).

Desde la mirada condescendiente –una mirada casi hegeliana– de estas disciplinas se concede una licencia de juventud (condición que encierra en su ontología la inexperiencia y, por lo tanto la ineficacia) que advierte de antemano una incapacidad discursiva por la falta del rigor que la experiencia da. Así las “disciplinas duras” sufren al observar un conjunto de prácticas que carecerían del rigor necesario para ser tomadas en cuenta seriamente, sino como aquello que Follari (2003) denomina simples “teorías débiles”. Una denominación que por un lado desconoce las distintas discusiones generadas en torno a los EC y por el otro evidencia una incapacidad de articular pensamiento por fuera de las estructuras disciplinares. Este tipo de aproximaciones niega la posibilidad de pensar unos EC que generen un pensamiento crítico a partir del cuestionamiento de tales fronteras.

No se trata de proponer una disciplina más, sino de indagar las posibilidades que una aproximación de tipo transdisciplinar⁸ pueda

8 Me interesa proponer una problematización entre las denominaciones “multi” y “trans” para pensar las maneras de pasar de un pensamiento que ignora las tensiones que generan las fronteras disciplinares/epistémicas a uno que sea capaz de incorporar tales tensiones al interior de sus estrategias. Ello me será de gran utilidad al momento de pensar unos estudios de la memoria que incluyan en sus reflexiones la tensión de la memoria con la Historia (oficial y en mayúscula).

aportar a un pensamiento crítico frente a los fenómenos sociales, económicos, políticos, culturales, etc. y frente al intento por convertir al sujeto en objeto –una aproximación que facilita que nuevas disciplinas de pensamiento hegemónico como los estudios de área (estudios latinoamericanos, islámicos, africanos, asiáticos, hechos desde las universidades del norte) se instalen y reclamen para sí el abordaje de determinadas expresiones, prácticas, manifestaciones, etc. Al evitar que los estudios culturales muten hacia unos en estudios de área se busca irrumpir con una tensión crítica en el ejercicio del sujeto que elabora su objeto de estudio/dominación. Frente a la mirada hegemónica del norte surge un “sur estratégico”, capaz de entrar en tensión con el poder (político, económico, epistémico, etc.) que busca nombrarlo y clasificarlo para sus propios fines.

No me interesa seguir las líneas de reflexión que buscan otorgarle mayor rigor a los EC para ascenderlos a teorías fuertes,⁹ sino de pensar en estrategias que, a partir de la metáfora de la articulación (aquella construcción anatómica compuesta por varias partes que, al tiempo que mantienen su individualidad [el fémur, la rótula, la tibia y el peroné], sean capaces de articularse [redundancia intencionada!] en torno a un elemento de encuentro [ligamentos, músculos, piel, etc.] en una unidad estratégica que permita el accionar coordinado y negociado con un fin específico: el movimiento). Mi interés personal es el de utilizar varias de

9 En este caso habría que volver la mirada sobre dos aspectos que le otorgan a una disciplina su estatuto disciplinar: por un lado el conjunto de delimitaciones y precisiones epistémicas que la distinguen/demarcán de otras disciplinas y le permiten así construir con precisión su objeto de estudio, y por el otro el lugar de enunciación –geográfico y epistémico– que liga ciertas disciplinas a determinadas zonas geográficas (el norte, Europa, el centro, etc.) y espacios simbólicos de poder (universidades, centros de investigación, institutos, etc.). En tal virtud resultará interesante revisar el fenómeno de la oleada de intelectuales que, tras criticar desde los márgenes la aproximación que hacia sus realidades hacía el centro desde las distintas disciplinas, migraron hacia tal centro para terminar subsumidos en formas de producción intelectual ancladas en el corazón del mundo académico del primer mundo. Tal tránsito no se limita tan solo a lo geográfico, sino que se extiende a ámbitos discursivos de mayor complejidad que, entre otras, busca dejar en claro la posición hegemónica del intelectual y de su disciplina.

las tensiones suscitadas por los estudios culturales para la aproximación al ejercicio de la memoria (fotográfica). Tales tensiones se desprenderían del carácter íntimo que debe existir en las relaciones entre cultura, política y economía sugeridas por Walsh (2003) y Wallerstein (1999a).

Siguiendo la idea de unos EC que superen el yugo de lo disciplinar, Walsh propone dos puntos de partida fundamentales. Por el un lado la idea de un cierto “anclaje” entendido como la acción para localizar (epistémica y geográficamente) el lugar específico para cada experiencia o aproximación, ya sea este el intersticio que alberga en su interior la Historia oficial escrita por los grupos dominantes, ya sea este el intento por pensarnos a nosotros mismos desde el área andina o latinoamericana. Tal tensión se articulará de manera diferente para cada experiencia, para lo cual se reconfigurará permanentemente aquello que Walsh lee en Mignolo como “las epistemologías fronterizas –incluyendo aquellas promovidas por los movimientos indígenas y afros” (Walsh, 2003).

Tanto Wallerstein como Walsh descifran el papel del disciplinamiento científico –de manera general en el ámbito de la economía, la sociología y las ciencias políticas y de manera organizadora en el de la historia– como herramientas estratégicas de los Estados-nación (Wallerstein, 1999a). Bajo el discurso de la disciplina y el rigor científicos yace un engranaje que ordena y legitima las estructuras dominantes que a nivel social, político, económico, cultural y de la memoria determinan la vida de una nación. La memoria nacional se subroga el derecho a evaluar la significancia y trascendencia de lo recordado, determinando lo que debe recordarse y lo que debe olvidarse. Este poder ordenador –en ambas acepciones semánticas: imponer un orden por un lado e impartir órdenes por el otro– se autoproclama guardián de las tres preguntas centrales: ¿Quién puede recordar? ¿Para qué recordar? ¿Cómo recordar?¹⁰

10 Aceptando el desafío de Spivak de otorgar voz a los sin-voz (¿puede el subalterno hablar?), me permito aclarar que el acto de recordar ocupará asimismo un importante lugar: ¿puede el subalterno recordar?

El sujeto común y corriente no debe hacer memoria –esa es función de los académicos calificados y autorizados desde el ya mencionado disciplinamiento científico–, sino aprender historia nacional. En *La memoria colectiva en imágenes fotográficas* (Schlenker, 2008) exploré la tensión ya abordada por Ricoeur¹¹ entre la historia y la memoria. Es en este punto, en el que la tensión que los EC puedan generar en torno a las fronteras disciplinares, que busco anudar mis intentos por generar una tensión entre la Historia (oficial y por lo tanto singular y en mayúscula) con la(s) memoria(s) (en minúsculas y plural). No se trata de negar el discurso de la Historia, sino de entrar en tensión con el mismo desde las experiencias subjetivas. Las imágenes del Estudio Rosales no buscan corroborar o desmentir la Historia oficial, sino de generar lecturas otras, interpretaciones otras frente a determinadas experiencias humanas.

El dado-bola que me propongo lanzar sobre los distintos mapeos o cartografías móviles no pretende escoger entre Historia y memoria. Ambas aparecen juntas y en una relación de permanente tensión y diálogo. Los estudios de la memoria no pretenden negar el discurso histórico, sino al contrario, de producir tensión a través de una estrategia que permita el entrecruzamiento de la pedagogía, las prácticas simbólicas, el pensamiento crítico desde las reflexiones que puedan aportar las ciencias sociales que asuman su accionar desde lo transdisciplinario e interepistémico. Un sentir, pensar, sanar, criticar que deviene en una estrategia que llamo “plataforma abierta de la memoria”. Una experiencia desarrollada en conjunto entre toda clase de seres sensibles y críticos.

El concepto de la “plataforma” es desarrollado por el curador de la Documenta 11, Okwui Enwezor, quien buscó metafORIZAR la centralidad, y por lo tanto la colonialidad, que atraviesa a distintos eventos de arte contemporáneo. Para ello pensó en 4 plataformas, que desde una perspectiva poscolonial descentraran el centro con ponencias públicas desarrolladas por intelectuales de los estudios subalternos, el poscolonialismo, la teoría crítica, el marxismo, etc. Así, siendo el centro de la

11 Surge así la idea de una memoria que debe ser veraz para no narrativizar (ver Ricoeur, 2004).

Documenta siempre la ciudad de Kassel (Plataforma 5), Enwezor desplazó las otras 4 plataformas con sus discusiones y conferencias a lugares distintos:

Platform1, Democracy Unrealized

Viena, Austria, marzo 15 a abril 20 de 2001. Berlín, del 9 al 30 octubre de 2001.

Platform2, Experiments with Truth: Transitional Justice and The Processes of Truth and Reconciliation

New Delhi, India, mayo del 7 al 21 de 2001.

Platform3, Créolité and Creolization

West Indian, Island of St. Lucia, El Caribe, enero del 12 al 16 de 2002.

Platform4, Under Siege: Four African Cities, Freetown, Johannesburg, Kinshasa, Lagos

Lagos, marzo del 15 al 21 de 2002



Geografías (otras) de la memoria: la plataforma abierta

A partir de las reflexiones en torno al lugar epistemológico de las distintas disciplinas de las ciencias sociales, busco pensar unos EC que desde la memoria subjetiva retomen la tensión que en torno a la historia como *Geschichte* planteara Leopold von Ranke en el XIX: “la historia entendida como aquello que realmente sucedió” (Wallerstein, 1999a). Desde esta tensión persigo el desarrollo de unos estudios de la memoria sentidos y pensados como una plataforma abierta de la memoria. El concepto de “plataforma”, incorporado al pensamiento crítico de las artes, la estética y el pensamiento poscolonial por el pensador africano Enwezor (2002) en el contexto de la Documenta 11 (ver: www.kinmont.documenta.de) me sirven para pensar un ejercicio de reflexión sobre el tiempo (pasado/presente/futuro) en el que entran en tensión permanente la historia y la memoria. Sobre la plataforma –espacio que metaforiza lo que se sostiene y se exhibe– tienen cabida todos aquellos sujetos y todas aquellas experiencias que persigan abordar tal tensión.

Uno de los grandes tropiezos generados por el pensamiento de Occidente –basta con revisar su narrativa literaria y cinematográfica– es la idea de un conflicto en el que la parte triunfadora adquiere sobre la derrotada el derecho a la memoria única, infiriéndole como castigo el olvido. Esta visión del conflicto busca perpetuar tal victoria a través del olvido sistemático del vencido y de lo vencido. La tensión, generadora de reflexiones y experiencias, se disuelve en un discurso de redención, triunfalismo, odio y revanchismo. El proceso de independencia latinoamericana legitimó, a través de la satanización de la corona española, las nuevas estructuras de poder, ahora en manos de la clase criolla. El fin de la República Democrática Alemana terminó en el olvido que auspició la República Federal Alemana en todos sus niveles, etc.¹² No es la superación de la tensión o del conflicto lo que persigo con la plataforma, sino la visibilización y sociabilización de los mismos. La plataforma como espacio de lo visible. El lugar en el que se intenta visibilizar aquello que David Harvey llamó *geography of difference* (geografía de la diferencia).¹³ Una relación otra con el lugar/espacio en que desde la tensión frente al poder se construye la relación con el otro y, por ende, con el poder.

La segunda reflexión que me lleva a pensar esta plataforma es justamente la idea de una geografía (política) otra que se relacione con el “borde” y no únicamente con la “frontera”. Una plataforma es una construcción (intencionada) que separa su área de encuentro de alguna manera del entorno físico. La idea de elevar/levantar algo por encima de aquello que lo invisibiliza permite pensar en una dinámica móvil que señala y (re)plantea distintas tensiones como elemento generador del encuentro. El borde –entendido como zona de transición sin límite

12 Son innumerables los ejemplos en que la parte vencida es silenciada e invisibilizada. Recomiendo revisar la película *Santo Luzbel*. Un grupo de indígenas Náhuatl busca celebrar la fiesta de San Miguel celebrando también al vencido, a Luzbel. La idea de mantener visible la tensión entre el mal y el bien es censurada por la Iglesia.

13 Desde la geografía política, David Harvey critica el discurso de los grandes valores (“*liberty, freedom, democracy*”) como regalo de la nación escogida para el resto del mundo: “*gift of thealmighty*”. Parte de tal crítica se enfoca en los impedimentos para construirse en comunidad más allá del omnipresente Estado nacional, al que se ve sometido el sujeto.

definido— puede operar como zona de encuentro para la tensión a ser convertida en experiencia de vida: mirar, recordar, recuperar, reclamar, sanar, perdonar, contar, representar, etc. Las opciones de lectura y apropiación de la memoria como estrategias para entrar en tensión con la historia son múltiples. La plataforma no debe ser entendida como un ejercicio más para leer el pasado con herramientas nuevas, sino como una aproximación otra al complejo tejido vital del tiempo.

La idea del borde se prolonga así en la metáfora de un tejido en el que no se busca distinguir separación alguna entre el pasado, el presente y el futuro. Sabemos que mientras hilamos determinadas partes de la tela, lo hacemos entrando en contacto con otros tiempos —pasados y futuros. Pienso este tejido en diálogo con la idea del *TimeSpace* (TiempoEspacio) planteada por Wallerstein (1997). La plataforma se convierte así en el TiempoEspacio de la experiencia a ser desarrollada. La idea de un aquí/ahora concreto a partir del cual se nos permite sentir y reflexionar determinadas experiencias será el punto de partida de una memoria sentida y pensada. La plataforma es el lugar del encuentro físico irremediabilmente atravesado por “la infinidad de tiempos individuales”.¹⁴ La plataforma permite pasar del “tiempo episódico” al “tiempo transformacional”, mientras hace respetar los tiempos individuales. La plataforma entendida así como espacio de la reflexión y de la potencial transformación.

¿Cómo hacer que surjan estas tensiones significativas y potenciales, en las que, por un lado se aborda la problemática desde lo vivencial/corporal y, por el otro lado, desde la reflexión crítica que busca generar la oportunidad? La plataforma pasa del encuentro a la acción. Del “¿qué mirar, sentir y pensar?” al “¿qué y cómo hacer?” En esta dimensión axiológica la plataforma se apoya en la aproximación que Walsh espera

14 La idea de un TiempoEspacio con finalidad política en Wallerstein se complementa perfectamente con la idea del tiempo individual —cada ser humano y cada grupo humano tiene su propio tiempo, su propio ritmo frente a la vida— advertido por organizaciones de lucha social como el EZLN y por intelectuales como Eduardo Galeano.

de los EC y que extendiendo a mi intento por pensar unos estudios de la memoria: se trata de abordar de manera crítica “el problema estructural de las relaciones de poder colonial-imperial, [...] presente en las luchas de los movimientos sociales” (Walsh, 2003). Esta relación con la praxis política y crítica deberá ser uno de los ejes que configuren el accionar al interior y hacia el exterior de la plataforma. ¿Con qué fines (políticos) se recuerda?

La tercera idea a partir de la cual busco esbozar esta plataforma es la de “lo abierto”, una condición que parte de una postura crítica frente a las distintas formas de la colonialidad. Lo abierto –relacionado estrechamente con las categorías de lo transdisciplinario y lo interepistémico– busca formas otras para sentir/pensar desde una opción decolonial la memoria. En el caso del Estudio fotográfico “Rosales”, intentaré desarrollar un conjunto de estrategias de desenganche para plantearnos desde el TiempoEspacio de la plataforma abierta aproximaciones decoloniales a la imagen fotográfica. En *Hacia una memoria decolonial* (Schlenker, 2009) me propuse reflexionar sobre las prácticas de dominación ocultas tras el acto de elaborar un retrato fotográfico. La aproximación al banco de imágenes que dejó el Estudio Rosales buscaba en primera línea ir más allá de la pregunta ¿quién está retratado en las fotografías?, para indagar ¿cómo fueron tomadas estas fotografías? La primera interrogante no queda eliminada, sino incorporado como una de las tantas preguntas estratégicas/contextuales a partir de las que se pretende esbozar dinámicas que inviten a los grupos involucrados a interpelar desde la memoria el discurso histórico oficial.

Los estudios de la memoria reclaman de esta manera un derecho esencial frente al pasado: recordar, el ejercicio de volver a pasar una vivencia por el corazón (del latín *cordere*, corazón). Esta aclaración etimológica permite plantear la necesidad de restituirle al recuerdo su dimensión corporal. Tal reivindicación no excluye la aproximación que frecuentemente se hace desde lo racional, al contrario, lo incluye y asimila en su accionar. Así, el cuerpo recupera parte del terreno que le cedió a lo largo del proceso de expansión de la Modernidad a la mente. Recordar

es entendido hoy en día en Occidente como una operación cognitiva que se desarrolla a nivel cerebral, antes que corporal. Lo mismo sucede con el acto de aprender. Es cerebral, no corporal. Aun así, cualquier actor, cualquier bailarín, cualquier coreógrafo que haya trabajado con el cuerpo por varios años sabe que el cuerpo tiene enormes capacidades para trabajar aspectos de la memoria corporal, capaz de abordar el recuerdo desde lo sensorial.

Me interesa proponer un entrecruzamiento entre la actividad del cuerpo y el acto de recordar, en su sentido más amplio. Persigo así la irrupción de una mirada otra frente al cuerpo. En las reflexiones con las que he abordado la tensión entre memoria e historia, detecté que de manera generalizada ha surgido la concepción que se trata de dos aproximaciones distintas a un mismo fenómeno. La acusación general formulada desde la historia es que la memoria, más allá de una experiencia subjetiva de poca trascendencia, no logra desarrollar en ningún momento una aproximación científica al acontecimiento histórico.

La memoria sería el dominio de lo anecdótico, lo subjetivo e impreciso, incluso sería de menor importancia y, por lo tanto, un ámbito que rara vez podría aportar precisión a la investigación.¹⁵ Recordar es una forma cultural de generar conocimiento. El “racismo epistémico” descrito en la cartografía del poder de Ramón Grosfoguel “es uno de los racismos más invisibilizados”. Tal forma de racismo se extiende desde el sistema-mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial a las distintas formas de generar recuerdos y, por lo tanto, sentidos a partir de la memoria (Grosfoguel, 2007). Así, mientras la historia se arraiga en su anclaje de la zona del “ser”, la memoria pasa a poblar la zona “de abajo”, del “no-ser”.

Esta separación (Historia vs. Memoria) se inscribe en la tensión que Wallerstein advierte como usos de la cultura.¹⁶ Así, la historia sería

15 ¿Qué libro de historia se ha detenido en analizar en un determinado período aspectos de la vida humana como la alimentación, las formas de subjetividad o las prácticas simbólicas en determinados espacios?

16 Dicha tensión se inscribe en la idea según la cual existe una “alta cultura” (sofisticada) que se opone a la “cultura popular” (primitiva) (Wallerstein, 1999b).

parte de la alta cultura de Occidente, mientras que la memoria sería apenas un ejercicio de lo popular, cotidiano y vulgar. Recordar no sería entonces hacer historia, sino un ejercicio que carece de posibilidad alguna para definir su praxis. Según la aproximación histórica no es posible desarrollar rigor a través del recuerdo subjetivo, la narración familiar, la ficción, etc. La colonialidad del saber niega a la memoria popular, no académica, toda posibilidad de construir sentidos en torno a ciertos acontecimientos del pasado. Ricoeur y otros filósofos de la historia señalan que la interpretación que la memoria hace, no es necesariamente lo que la historia busca interpretar. La historia ha circulado con estratégica cautela por la cartografía de las ciencias sociales para obtener de esta manera los aliados ideales en otras disciplinas de similar pretensión discursiva: la teoría política, la economía y la sociología.

Es así como se van consolidando desde fines del XIX e inicios del XX en las universidades del norte nuevas disciplinas combinadas y con mayor rigor aún: la historia económica, la historia política, la historia social. Estos matrimonios de conveniencia se apoyan rápidamente en herramientas de las más precisas de las disciplinas: las ciencias exactas y naturales. Así, el cálculo matemático estadístico, el lenguaje biológico (“tejido social”, estructuras sociales, etc.) o físico (“dinámicas sociales”, “tensión social”) van legitimando las nuevas disciplinas. Si existía duda alguna acerca de la distancia entre historia y memoria, ahora quedaba claro que, ante la imposibilidad de acceder a las nuevas herramientas metodológicas y expresivas, la memoria quedaba aún más relegada frente a la historia.

Contrario a la paradójica manera en la que la historia intenta reconstruir el acontecimiento lo más cercano posible a cómo habría sucedido, la memoria busca (re)construir una vivencia personal¹⁷ frente al suceso.¹⁸ Queda implícito que para la matriz colonial de poder la

17 La vivencia personal va más allá de lo individual-subjetivo, incorporando en su accionar vivencias de personas emparentadas y miembros de la comunidad.

18 El Archivo Fotográfico Rosales tiene una cantidad significativa de imágenes que, a través de estas dos aproximaciones, generarían dos lecturas distintas. Si se revisa,

historia generaría conocimiento científico y la memoria un mero saber popular. Una taxonomía que busca legitimar esta colonialidad del saber (histórico). Desde una lectura crítica, apoyada en algunos de los autores del proyecto modernidad-colonialidad-decolonialidad como Walter Mignolo o Catherine Walsh, es posible advertir en la perspectiva historiográfica disciplinar una postura de gran colonialidad que descalifica las vivencias/experiencias generadas durante el recordar. Lo recuperado por la memoria popular es apenas una suerte de suceso histórico modificado por las subjetividades no calificadas, convirtiéndolo de esta manera en un acontecimiento deformado.¹⁹

Retornando a la idea de una “plataforma abierta de la memoria” me parece de gran importancia sumar a la tensión epistemológica la tensión metodológica. Pretendo así desarrollar un conjunto de “estrategias de la memoria” que, aparte de la operación cognitiva, exploren herramientas de las artes y las humanidades para generar algún tipo de recuerdo significativo y potencial. Me interesa por lo tanto impulsar una suerte de apropiación de dinámicas del teatro y de la danza por el lado de las artes escénicas; al mismo tiempo me interesa indagar un entrecruzamiento entre las artes visuales (el performance, la instalación o el arte acción, así como el objeto, el video, el cine y la fotografía) y las humanidades como la literatura.

por ejemplo, el retrato grupal que se hizo del presidente Velasco Ibarra y su delegación en la década del 40 –presumiblemente el día en que conmemoró el vuelo inaugural del aeropuerto de Ibarra– es posible generar dos series de preguntas totalmente distintas. El historiador preguntará por un contexto histórico nacional y por la posible trascendencia del acontecimiento en la vida nacional, indagando acerca de los grandes relatos de la Modernidad: progreso indefinido, poder omnímodo de la razón, democracia, manipulación de la naturaleza por medio de la técnica, etc. Los experimentadores de la memoria, en cambio, indagarán sobre la repercusión de tal acontecimiento en la vida de la gente, los referentes que circulan a partir del acontecimiento, entre otros aspectos.

19 En ese contexto resulta interesante ver de qué manera la historia se ha esforzado por procurarse un lugar propio en la clasificación del conocimiento, por fuera de las ciencias naturales y sociales, y por lo general, por fuera de las humanidades (Wallerstein, 1999a).

Me propongo así desafiar la cartografía del poder dominante que le atribuye más valor al conocimiento generado por las ciencias que al que podrían generar las artes o las humanidades. ¿Es acaso imposible construir sentidos a partir de la experimentación artística o el ficcionamiento –a través de la literatura y el cine– de determinados aspectos del pasado? Así, si la historia pregunta por lo universal y trascendente del acontecimiento, la memoria indagará la relación entre el sujeto y su vivencia personal frente al acontecimiento. No se trata de lograr la lectura correcta que busca la verdad universal, sino de defender en todo momento lo pluriversal–“existe otra idea de lo universal” (Kelly, 2001)– de las experiencias y, por lo tanto, en las distintas formas de construir sentidos a partir de la vivencia concreta. Un ejercicio al que por antonomasia renuncia la historia con pretensiones universalistas.

Dos imágenes del fondo “Thereza Christina Maria”, emperatriz y consorte de Pedro II, Emperador de Brasil,²⁰ tomadas a mediados del XIX en las que aparecen dos mujeres afro-brasileras: la una sosteniendo una vasija, la otra con su hijo atado a la espalda. Desde la tensión que se busca generar entre historia y memoria se podría pensar una gran cantidad de dinámicas para experimentar en torno a estas imágenes. Podríamos invitar a un grupo de mujeres afro de la actualidad a que intervengan las imágenes desde el lugar de su sensibilidad. Escritores y escritoras podrían indagar desde la literatura de ficción (el cuento, el relato, etc.) las posibles indicaciones que el fotógrafo pudo haber dado a estas mujeres.

¿Cómo y desde qué lugar político puede uno apropiarse de las imágenes? ¿Qué tipo de relaciones de poder (de género, de clase, de etnia, etc.) se pueden advertir en la imagen? ¿Cómo “sanar” esta relación de poder desde el arte?²¹

20 El fondo creado por el Emperador Pedro II y nombrado en honor a su esposa, Thereza Christina Maria (1822-1889), está compuesto por 21.742 fotografías dejadas a la Biblioteca Nacional de Brasil (www.wdl.org/en/item/209).

21 La artista brasileira, Lygia Clark, advirtió las tensiones inscritas en las relaciones de poder que, en el ámbito del arte, surgieron entre curadores y artistas. Así, la artista invitó a Paulo Sérgio Duarte, crítico de arte brasileño bastante conocido, a una



(Derecha) *Vendedora en Bahía*, Rafael Castro y Ordóñez, (1862).

(Izquierda) *Mujer con niño*, Anónimo, (s.f.).

¿Cómo leer desde Fanon esa idea del ojo occidental que clasifica a aquellos a los que luego intentará civilizar?²² El problema no está en la población ya existente aquí antes de la invasión de 1492, sino en el invasor. Para Aimé Cesaire hay un gesto colonizador que empuja al

acción de (arte) sanación en la casa de la artista. En la acción el crítico debía estar (casi) desnudo y permitir que la artista le pase por la piel los objetos que ella había “creado”. El gesto buscaba poner al crítico en contacto con el arte desde el cuerpo, desde la experiencia vital (Rolnik, 2009).

22 Frantz Fanon se refiere a la experiencia vivida del negro como una experiencia que –desde la sociogénesis– está atravesada por la mirada que nombra y fija: “¡sucio negro! [...] el otro por gestos, actitudes, miradas me fija” (Fanon, 2009: 111).

aventurero y pirata y buscador de oro a extender endógenamente “la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial” (Cesaire, 2006: 14).

Desde la plataforma abierta de la memoria se podría indagar la noción de “ser mujer negra” inscrita en la imagen. Desde esta invitación a experimentar con la imagen se insinúa un sinnúmero de tensiones a ser exploradas desde un lugar crítico. Entre algunas de las dinámicas que desarrollaré frente a la memoria me gustaría proponer a jóvenes afroecuatorianos²³ su lectura personal de estas imágenes. ¿Cómo descolonizar estas fotografías desde la música (hip-hop/salsa/marimba, etc.)? ¿Habrá alguien dispuesto a representar estas escenas compuestas por dos personajes: una frente a la cámara y otro tras la misma? ¿Cómo serían distintas versiones de esa misma escena? ¿Podemos convertirla en guión y representarla para una cámara? ¿Cómo atacar ese concepto –más que actual en pleno año 2010– del negro salvaje anclado en el imaginario colectivo? Intuyo –si es que en plenas divagaciones académicas tal ejercicio es lícito– que las palabras de Fanon no han perdido vigencia: “el europeo [el blanco/el mestizo] sabe y no sabe. Sobre el plano reflexivo un negro es un negro; pero en el inconsciente está, bien clavada, la imagen del negro-salvaje” (Fanon, 2009: 114).

Frantz Fanon describe el acontecimiento de ser clasificado como una experiencia que se inscribe en el cuerpo. Así, no se es negro, sino hasta que un blanco lo haga negro a través de la palabra:

– ¡Mira el negro! ¡Mamá, un negro!

–No le haga caso, señor, no sabe que usted es tan civilizado como nosotros...

Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado en ese día blanco de invierno (Fanon, 2009: 114).

23 Desde la década de 1990 he realizado proyectos artísticos y audiovisuales con colectivos de la población afro de las provincias de Esmeraldas e Imbabura. Tales experiencias me han permitido un importante acercamiento, indispensable para desarrollar estrategias de experimentación intercultural.

La clasificación es entonces de fácil interpretación y se convierte en un estigma indeleble afirma Fanon: “el negro es una bestia, el negro es malo, el negro tiene malas intenciones, el negro es feo, mira, un negro” (Fanon, 2009).

Fanon parece advertir en sus palabras imágenes como esta:



El canoero de San Lorenzo, Estudio Rosales, (ca. 1950's).²⁴

La experiencia vivida desde el cuerpo y la reflexión/acción crítica debe entonces generar –desde lo que Mignolo llama el “giro epistémico decolonial”²⁵– posturas y acciones críticas frente al poder que clasifica y

24 Nótese la distancia entre fotógrafo y retratado, la representación del cuerpo retratado y el tiro de cámara descendente.

25 Para entender este “giro epistémico decolonial” Mignolo plantea reemplazar el *co-gito*, *ergo sum* por el “soy, luego pienso”. El acento de esta problematización está

fija. La imagen de arriba no habla de un hombre capaz de construir una canoa con sus manos. Habla del primitivo y musculoso que vive en choza de caña ¿Cómo vimos al hombre negro antes/cómo lo vemos ahora? La plataforma abierta de la memoria pretende indagar la relación que el sujeto puede tener/desarrollar con un determinado aspecto del pasado, pero siempre desde y hacia el presente. La aproximación al pasado es con fines críticos del presente. Se persigue una experiencia que movilice sensibilidades, posturas, actitudes en los experimentadores que participen.

Lectura crítica de la fotografía histórica: la mirada decolonial

La ya mencionada división entre la historia y la memoria, entre locientífico y lo popular, entre la interpretación objetiva y la distorsión subjetiva encierra otra confrontación significativa, aquella en la que se oponen los valores de un universalismo europeo a los de un pluriversalismo local. El conocimiento generado por el pensamiento europeo busca establecer leyes universales: el negro es..., el indio es..., las clases populares son..., etc. Esta manera de clasificar, encasilla, estereotipa y fija desde la colonialidad del poder las formas diversas de ser, de vivir, de pensar, de sentir, de expresarse, entre tantas otras. Los procesos de modernización en América Latina han pasado por incorporar –por lo general de manera forzada e impuesta– las categorías del pensamiento universal de Occidente.²⁶ El enciclopedismo taxonómico clasifica, subclasifica, metaclasifica dicha subclasificación a ser clasificada de manera clasificatoria, una operación que se repite hasta la enésima potencia. Así surge por ejemplo en la zoología un sistema clasificatorio al que no puede (ni debe) escapar ningún espécimen:

en la capacidad de elaborar pensamiento occidental u europeo para ser aceptado como ser humano (una condición que no está garantizada), mientras que desde un giro a reconocer (abrirse a) lenguas otras, lógicas otras, pensamientos otros, se estaría reconociendo la pluriversalidad (Mignolo, 2006).

26 Para Sylvia Winter, la época específica de la historia humana que “fue instalada en el siglo XVI por Europa occidental, como resultado de su invención del modo de comportarse, y por lo tanto de ser ‘Hombre’” (Wynter, 1991: 46).

Dominio
 Reino
Phylum(tipo)
 Clase
 Orden
 Familia
 Género
 Especie (e incluso subespecie)

En la representación visual es posible advertir en el XVIII una similar clasificación desarrollada desde la “pintura de castas” –especialmente de México– y en la que se aplicó con ayuda de una tropezada genética cultural y racial un intento por clasificar al hombre americano en su mezclada y contaminada forma de mestizaje. La pintura de castas partía de un encuentro genético entre una supuesta raza superior encarnada en los españoles y las razas inferiores/inferiorizadas: indios, negros e incluso asiáticos. La clasificación obtenida reúne así los requerimientos clasificatorios de la ilustración del XVIII. “En el siglo de la Ilustración, el XVIII, se inventó una clasificación racial de las personas ‘mezcladas’. En esta clasificación aparecía una variedad de posibilidades infinita. Algunas de ellas son:

“De español e indígena - mestizo
 De indio con negra - zambo
 De negro con zamba - zambo prieto
 De blanco con negra - mulato
 De mulata con blanco - morisco
 De español con morisca - albino
 De albino con blanco - saltatrás (o saltapatrás)
 De indio con mestizo - coyote
 De blanco con coyote - harnizo
 De coyote con indio - chamizo
 De chino con india - cambujo
 De cambujo con india - tente en el aire
 De tente en el aire con china - no te entiendo
 De mulato con tente en el aire -albarasado” (Rodríguez, 2009).

Una similar clasificación surge en la segunda mitad del XIX con la llegada –a manos de viajeros europeos– de la fotografía al continente

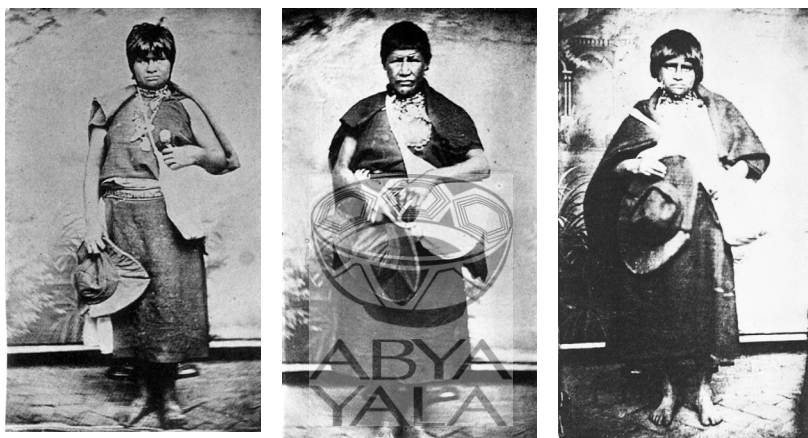
americano. Un ejemplo paradigmático de esta clasificación visual es la que hicieron Wilhelm Stübel y Alphons Reiss (1888) –dos viajeros alemanes enfocados inicialmente en estudiar los volcanes del área andina– cuando publicaron el libro *Indianertypen aus Colombia und Ecuador* (Tipos de indios de Colombia y Ecuador), un tratado en el que la matriz colonial se ve inscrita en el lenguaje fotográfico desarrollado para someter al cuerpo indígena acompañado por el consiguiente texto explicativo/descriptivo (indio de Otavalo) empleado como etiqueta para ilustrar la imagen:



Indio de Otavalo, Alphons Reiss, Wilhelm Stübel, (ca. 1885).

Hice una aproximación al libro de Stuebel y Reiss en el ya mencionado ensayo (*Hacia una memoria decolonial*), donde hallé dos formas fundamentales de retrato: el retrato de perfil de medio cuerpo y el

frontal de cuerpo entero. El retrato de perfil destaca los rasgos faciales y corporales (nariz, cabellera larga, etc.) a ser empleados en esta exotización colonial. En el mismo trabajo abordé el lenguaje de dominación de una serie de retratos indígenas del mismo libro que como elemento organizador emplea el gesto de “sacarse el sombrero” por parte del indio retratado como señal de respeto ante la autoridad (retratante) blanca/criolla:



Indio de Pitayo e Indio de Silvia, Alphons Reiss, Wilhelm Stübel (ca. 1885).

La cabeza sin sombrero opera como un signo que exhibe el doble poder del sometimiento: por un lado la educación civilizatoria del indio (descubrirse la cabeza ante el poder metropolitano) y, por el otro, la exhibición, a modo de trofeos de cacería, de las cabezas que el poder ha mandado a rapar para evitar plagas y suciedad (Schlenker, 2009), una forma de sometimiento y de civilización que humilla al sujeto retratado en un entorno ajeno al suyo: el estudio fotográfico.²⁷ Así la fotografía se convierte en una herramienta clasificatoria con pretensiones

27 Lo habitual para un estudio fotográfico es el empleo de telones de fondo, un elemento que permite identificar distintos rasgos del lenguaje de las imágenes.

universalistas; “así es el indio de Otavalo, de Pitayo o de Silvia”²⁸ parece decir la imagen fotográfica. Para liberar hay que rechazar. El camino de la liberación frente al poder dominador pasa por rechazar, deconstruir, descolonizar las representaciones que de nosotros ha hecho el norte: “El rechazo del universalismo europeo es fundamental para el rechazo de la dominación paneuropea y su retórica de poder en la estructura del moderno sistema-mundo, lo que Aníbal Quijano ha denominado la colonialidad del poder” (Wallerstein, 2009: 35).

La imagen clasificatoria es el vehículo para construir, legitimar y circular esa mirada colonial que reproduce la matriz colonial. Desde la descripción que Mignolo hace del paso del concepto de “colonialismo” en Wallerstein al de la “colonialidad” en Quijano se puede preguntar por ese punto de inflexión semántico desde la lectura fotográfica. ¿Cómo plantearnos una plataforma abierta de la memoria, que desde el encuentro físico e intelectual plantee, posibilite y agencie una lectura crítica de la memoria fotográfica? ¿Qué premisas debe cumplir este conjunto de estrategias para que pueda operar como mecanismo de desenganche de la modernidad/colonialidad? Un desenganche pensado desde el arte y las estéticas, debería desarrollar prácticas estéticas que entiendan al arte como un proceso capaz de analizar/criticar las formas de colonialidad y posteriormente de restituir la lengua, el suelo y el horizonte simbólico como universo de sentidos. Un ejercicio pensado para recuperar lo humano en la región de América Latina; un acto que restituye la “geocultura” (Kusch, 1978) y la dignidad a partir de la determinación de des-hacer la diferencia colonial. Así sería posible pensar la sociogénesis, como proceso que nos conmina a aprender a ser (estar siendo), una identidad construida desde la aceptación de lo humano en la deformación (el *Anthropos*).

Las huellas del pasado son despojos de un acontecimiento que el tiempo intenta devorar y nuestra nostálgica conciencia occidental busca preservar como un fin en sí mismo. El discurso patrimonial que en el marco de los llamados bicentenarios ha vivido el continente desde

28 Otavalo está ubicado al norte de Ecuador, Pitayo y Silvia al sur de Colombia.

el año 2009 cobra cada vez más fuerza. Los Estados, las administraciones municipales, las fundaciones y las ONG, entre otras instancias preservadoras, destacan por su labor como recuperadores del patrimonio como un derecho primordial de la memoria nacional. Aun así, ¿cuánto se ha discutido sobre las políticas de la memoria? ¿Existen debates públicos –accesibles a la toda la colectividad– que aborden la pregunta esencial del por qué recordar? Aimé Césaire (2006: 25) aclara que “no se recuerda para revivir una sociedad muerta, sino para crear una sociedad nueva”.

Algunas reflexiones desarrolladas en anteriores ensayos me llevaron a indagar la tensión entre dos perspectivas distintas para leer una imagen fotográfica. Un análisis de tipo historicista buscará abordar el qué de lo fotográficamente representado y no el cómo. Se plantearía entonces la idea de un solo hecho histórico de naturaleza objetiva y concreta –acontecido en un tiempo pasado– y cuyas lecturas dependerían de la naturaleza de quien lo lee e interpreta. Así, una elección presidencial, la inauguración de una obra o un terremoto serían sucesos concretos interpretados por dos miradas distintas, la del historiador y la del sujeto cotidiano. Esta tensión epistemológica busca distraer la atención del hecho que en realidad existen en una fotografía dos acontecimientos: el histórico (aquel que la fotografía intenta capturar y la historia y la memoria intentan reconstruir cada una desde su propio terreno) y el performativo-representacional que se desprende del anterior y que pone en juego una cantidad significativa de elementos que finalmente determinan las miradas de quien retrata y de quien es retratado. Tomemos por ejemplo la fotografía *Retrato de joven negro*, tomada en el sur de los Estados Unidos, hacia fines del siglo XIX:



Retrato de joven negro, anónimo, Louisiana Collection of Portraits (ca. 1890).

¿Cómo se seleccionó el fondo para la fotografía? ¿Quién y cómo determinó la composición, la ubicación, la postura y la vestimenta del retratado?²⁹ ¿Quién y de qué manera determinó la presencia/ausencia de unos retratados con otros? ¿Cómo se determinó el encuadre?³⁰ Así propongo indagar desde la plataforma abierta de la memoria como preguntar, más allá del qué, por el cómo y, así finalmente, por el porqué. Desde la transdisciplinaridad, el entretejido crítico entre artes y humanidades es posible desarrollar experiencias significativas que se pregunten: ¿si esta foto no hubiera sido tomada de esta manera, de qué otra forma podría haber sido tomada?

-
- 29 La convención generalizada fija que determinadas figuras de poder (hombre, blanco, padre, adulto, clase alta, etc.) gozan del privilegio de ser retratados sentados.
- 30 El retrato está concebido como una forma discursiva más abstracta que puede recurrir o prescindir de atributos físicos secundarios que remitan al oficio (herramientas, lugares específicos, formas de nomenclatura, vestimenta, etc.) para destacar la posición política, social y económica a través de atributos más abstractos como la postura o la relación espacial frente a otros sujetos presentes en la misma imagen.

En una lectura fotográfica hay que preguntar por ambas instancias: el acontecimiento registrado/representado y el acontecimiento que permitió tal acción fotográfica. El acontecimiento primario ocurre en la realidad modificando de alguna manera a los que lo presencian. Así este acontecimiento es registrado en una imagen que lo convierte en instante fotográfico, detenido para lo memorial.³¹ En el caso del retrato, un ejercicio fotográfico que, contrario a toda espontaneidad de la fotografía documental o de registro, funciona a partir de convenios, indicaciones, órdenes contenidas en el lenguaje empleado. El acontecimiento del retrato –individual o grupal parte de un deseo –del retratado, del retratante o de ambos– por el retrato. El ritual que de ahí deriva traduce ese deseo en acción, en lenguaje dentro del tiempo; un acontecimiento que está compuesto por el movimiento de los retratados previo a la obturación del disparador fotográfico, atravesado por las órdenes del fotógrafo³² y condicionado por las miradas que van y vienen de y hacia la cámara. Así el segundo acontecimiento ordena el deseo del primero y lo inscribe en los cuerpos retratados, fijando la gramática visual.

Durante la fase de desarrollo e investigación de mi proyecto doctoral intentaré sensibilizar la plataforma abierta de la memoria con experiencias que dialoguen con formas otras de entendimiento del mundo como la experimentación artística, el teatro antropológico, el ritual de sanación, la escritura experimental,³³ el cine y el video de creación colectiva, etc. La plataforma deberá operar a partir de un ritual de definición colectivo previo a cada experiencia: ¿Quiénes somos? ¿Qué haremos y para qué? ¿Cómo nos organizaremos de manera horizontal, participativa y colectiva (abierta)? ¿Qué vamos a mirar? ¿Desde dónde lo miraremos? ¿Qué estrategias vamos a pensar/accionar? etc.

-
- 31 Susan Sontag (2006) se refiere al acto fotográfico como el intento por detener (estatizar) el instante.
- 32 No olvidemos cómo Césaire (2006: 21) señalaba que “nadie coloniza inocentemente”.
- 33 Una buena referencia de este tipo de narrativa la propusieron el subcomandante Marcos y Paco Ignacio Taibo II, con su novela a cuatro manos *Muertos incómodos* (2005).

El desprendimiento a través de la plataforma abierta de la memoria (fotográfica)

Entrar en tensión crítica con las distintas formas de representación visual que reproducen y legitiman la colonialidad es un desafío enorme. Las estructuras de pensamiento colonial, la misma matriz colonial, nos atraviesan de manera irremediable. Creer que estamos libres de colonialidad alguna sería un gran error y un tropiezo inicial poco útil. El punto de partida debe ser nuestro propio cuerpo, nuestra propia mirada, nuestra propia existencia. ¿Qué formas de colonialidad son parte de nuestro ser y de nuestra vida, sin que nos demos cuenta de ello? La necesidad de articular un desprendimiento de lo colonial comienza por nosotros mismos, casa adentro. Creer que el problema está afuera es un ejercicio a medias.

Las distintas dinámicas a ser propuestas se relacionarán directamente con la fotografía y sus usos sociales y políticos. Ello se debe a que el Estudio fotográfico “Rosales” deja un fondo de cerca de 45.000 fotografías tomadas en aproximadamente cinco décadas (1920 a 1970). La aproximación a dicho fondo se ha articulado a partir de un conjunto de reflexiones teóricas y metodológicas que me han permitido elaborar una serie de preguntas de investigación, encargadas de indagar, entre otras, el juego de miradas inscrito en estas prácticas fotográficas. Hay que aclarar que la imagen fotográfica no es colonial únicamente por el lenguaje y el mensaje que despliega. La colonialidad de la mirada se articula en el ritual previo y además en aquellos usos que, con intenciones coloniales, buscan denominar, nombrar, clasificar aquello a ser dominado por el poder del mundo moderno/colonial y su matriz colonial.

Pretendo leer entonces el ejercicio fotográfico como uno de tipo homeopático: mal y cura a la vez. Mi intención es descolonizar las imágenes con ayuda de otras imágenes. A ello se suma una cantidad de propuestas de intervención/apropiación desde las artes y la literatura. Así la herramienta colonial deviene en herramienta para lo decolonial. Walter Mignolo hace una significativa distinción entre dos ámbitos, la matriz

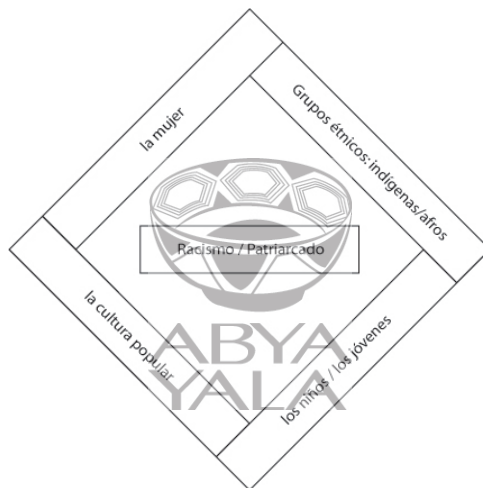
colonial y el mundo moderno/colonial. El primero es el encargado de catalizar el buen funcionamiento del segundo. Una reflexión que nos será de gran utilidad como punto de análisis para abordar y desentrañar el lenguaje audiovisual y de manera especial el que corresponde a la fotografía histórica: “es la matriz colonial, su construcción y transformación, lo que hace posible una organización socio-histórica identificada por mundo moderno/colonial” (Mignolo, 2008a: 35). La matriz colonial es el agente operativo del sistema-mundo en cuestión. A esta idea hay que sumar la pregunta por la circulación de esta matriz colonial. ¿Cómo indagar por la fotografía como espacio de construcción, legitimación y circulación de la matriz colonial? Mignolo describe en *La opción descolonial*, las fronteras que la matriz colonial fue estableciendo para controlar al ser y a sus saberes de una manera sistemática en cuatro frentes: la colonialidad del ser, del poder, del saber y también de la naturaleza (Mignolo, 2008a).



En un intento por adaptar esta representación al Archivo Rosales, he elaborado para mi investigación una nueva versión del mapa. Las formas de representación de determinados grupos humanos (mujeres, indígenas, afros, niños, clases populares y pobres, etc.) plantean varias preguntas en torno a la representación visual-colonial del poder. Sin

desconocer la colonialidad en la autoridad, la economía, los saberes, las subjetividades, así como el género y la sexualidad intentaré detectar los límites de lo colonial a partir de la imagen. Pretendo leer a partir de la colonialidad de las representaciones visuales las distintas expresiones en las que es posible advertir la colonialidad ejercida- por la matriz colonial en la época y en la región en las que operó el Estudio fotográfico “Rosales”.

El mapa de la colonialidad visual se configura, entonces, así:



Mapeo general de la colonialidad-visual, Alex Schlenker.

Este mapeo permite pensar desde una representación visual las zonas de tensión en el retrato fotográfico a partir de las cuales deseo desarrollar una serie de estrategias de “desenganche”. Para ello pienso el proceso a partir de dos momentos estrechamente concatenados: la lectura crítica y la acción política. El primer momento implica una aproximación que indague y exponga las múltiples maneras en las que la matriz colonial representa al que no es hombre, blanco, adulto, de clase alta o reconocido pública y, con ello, socialmente. Las imágenes del Archivo Rosales serán entonces una herramienta indispensable, aunque no exclusiva, para tal efecto. Esta lectura crítica deberá poner en eviden-

cia cómo el Estado blanco ha sido el encargado de elaborar/configurar lo humano en la Modernidad a través del conocimiento dominante (colonial) que ha hecho indio al indio, negro al negro, pobre al pobre,³⁴ etc. Césaire se refiere a la construcción del otro como un proceso que ve en el colonizado una bestia, un discurso que justifica su propio accionar como “bestia civilizadora”.

El segundo momento consiste en el desarrollo de estrategias de reivindicación que, a partir de un pensamiento decolonial, centrado en maneras otras para entender el mundo, sea capaz de repensar los procesos educativos y, de manera especial procesos de enseñanza enfocados en la educación de la imagen. Ambos momentos deben ser pensados como estrategias colectivas para generar sentidos en la experiencia compartida de la vida, una forma de entretrejo cultural y social que halla en las distintas formas de visualidad expresiones relacionadas con los procesos humanos que (re)conectan a unos sujetos con otros. Así el proceso de creación colectiva se vuelve parte central del accionar de la cultura. Kusch (1978) nos desafía a entender que “para comprender una cultura es necesario el sujeto que ve el sentido como también el que lo crea”.

Ambos procesos deben ser pensados como partes inseparables del proceso de desenganche. La tentación de muchos intelectuales centrados en los estudios visuales, incluyendo a aquellos que han comenzado a considerar la opción decolonial, es quedarse únicamente en el análisis crítico –decolonial si se quiere– de las formas de representación que reproducen y legitiman la matriz colonial. Estas lecturas se limitan al diagnóstico y no generan entonces una opción decolonial significativa que permita pensar nuevas formas de entender las visualidades y con ello los procesos que generen procesos educativos capaces de facilitar un aprendizaje otro de lo visual, en arte y lenguaje. Se hace fundamental una crítica como acto político de decolonización, así evitamos repetir el activismo tan característico de las izquierdas de la década de los 70,

34 Mignolo aclara que el problema del pensamiento occidental o eurocéntrico no es el contenido del mismo, sino los presupuestos raciales sobre los que se ha edificado, por ejemplo, el “edificio conceptual kantiano” (Mignolo, 2006).

en que no se avanzó más allá de la inmediatez de la acción, sin generar procesos sociales fuertes y sostenibles.

Resulta entonces vital concluir el proceso generando nuevas formas de entender, enseñar-aprender y ver las posibles formas de visualidades generadas por una determinada comunidad. Este concepto alberga en su interior la demanda por pensar una visualidad que ante todo genere sentidos en la comunidad a la que se debe, con lo cual propongo tres ejes principales para repensar las visualidades desde una perspectiva decolonial:

1. Lectura crítica/estrategias para desmontar la colonialidad visual (entendidas como el ejercicio para deshacer la diferencia colonial que es epistémica y ontológica: el patriarcado y el racismo controlan). Aimé Césaire plantea una ecuación que puede ser resuelta de la siguiente manera:

colonización= cosificación

por lo tanto:

descolonización=descosificación

en tal virtud:

descolonización = subjetivación



2. Desaprender/(re)aprender las posibilidades de la representación visual a partir del sentido grupal/comunitario.

3. (Re)pensar la relación entre arte y pueblo (comunidad).

La Filantrópica: primera experiencia para descolonizar la imagen fotográfica desde la plataforma abierta de la memoria

Todo proceso por descolonizar las representaciones visuales debe perseguir un diálogo con aquellos movimientos, organizaciones, colectivos que desde su propio lugar de crítica y acción persiguen la utopía

posible de un mundo mejor. Tal desafío está plasmado en la idea que plantea Walsh:

Pensar *desde, junto y con* estas luchas, sus marcos referenciales y sus propuestas descolonizadoras de conocimiento, pensamiento, acción e intervención ofrece, junto con lo mencionado arriba, un legado y camino importantes para (re)pensar los estudios culturales –o, mejor dicho, estudios interculturales–, como proyecto político hoy en el contexto latinoamericano pero con vistas hacia –y en diálogo con– otros proyectos que apuntan ala construcción de mundos más justos (Walsh, 2009).

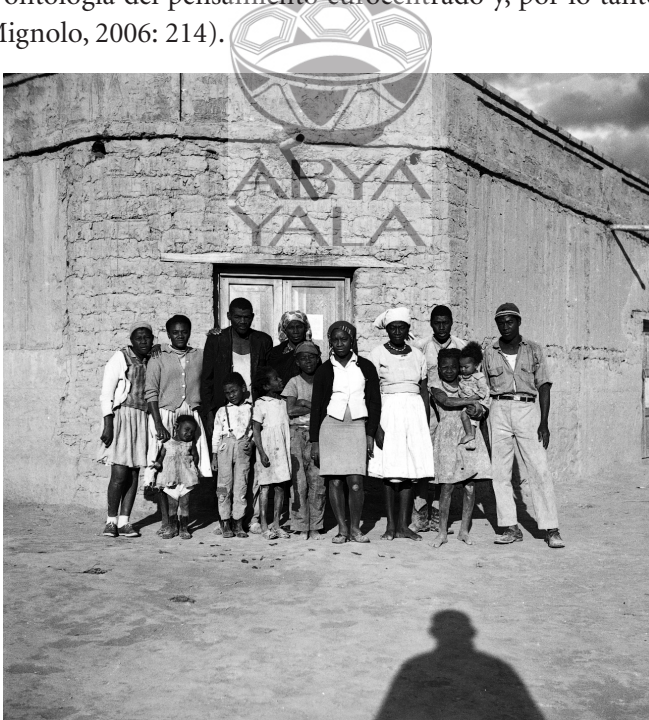
En las primeras semana del 2010 realicé el primer encuentro de la plataforma abierta de la memoria. A esa primera sesión asistieron 7 personas interesadas en el desarrollo de posibles estrategias para descolonizar algunas de las imágenes del Archivo Rosales – sus contenidos y las estrategias acontecidas en el retrato. En este encuentro inicial se discutió una serie de imágenes que –con el fin de facilitar el trabajo– titulé: La Filantrópica”.³⁵ Se trata de una serie de retratos grupales de 5,5 cm x 5,5 cm en película blanco y negro tomados presumiblemente en la década de 1940. La serie proviene de una sola tira de negativo en la que constaban 12 imágenes. A través de una indagación de campo pude determinar que el lugar en el que se tomó la mayoría de las imágenes” es la población del Chota, en la provincia de Imbabura.

En estas imágenes aparece de manera reiterada una mujer blanca la cual parece estar de visita en esta comunidad afro del norte de Ecuador. En varias de estas fotografías se retrata a un grupo de mujeres afro-ecuatorianas recibiendo de esta mujer blanca ciertos objetos: ollas

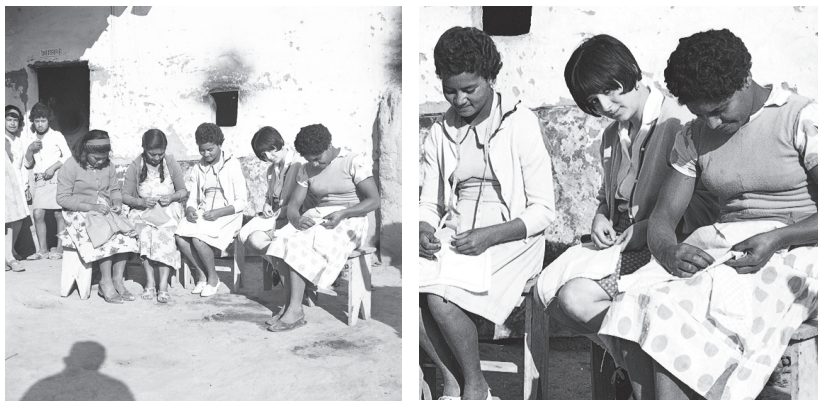
35 Prácticamente la totalidad de las imágenes del Archivo Rosales carece de apuntes, títulos o registro clasificatorio alguno. No he hallado ninguna referencia a nombres, fechas o lugares. En muy contados casos aparece sobre el negativo algún tipo de numeración que aún no ha logrado ser relacionada con una forma de sistematización. Para poder remitirnos a las fotos con las que trabajará la plataforma he asignado nombres a la serie (por lo general, la tira del negativo) y a cada una de las fotos. De esta forma la apropiación inicia en el ejercicio de “nombrar” desde nuestro lugar político lo que la imagen intenta exponer. Intentamos así participar desde nuestro lado del espejo en “las políticas de nombrar” a las que se refiere Catherine Walsh.

inoxidables, un marco para bordados y una máquina de coser. De este modo la “mujer filantrópica” lleva a las mujeres del pueblo las herramientas necesarias para ejercer tres actividades como mujer: coser, bordar y cocinar. Una dinámica de la dominación muy bien descrita por Fanon (1988: 43): “para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial”.

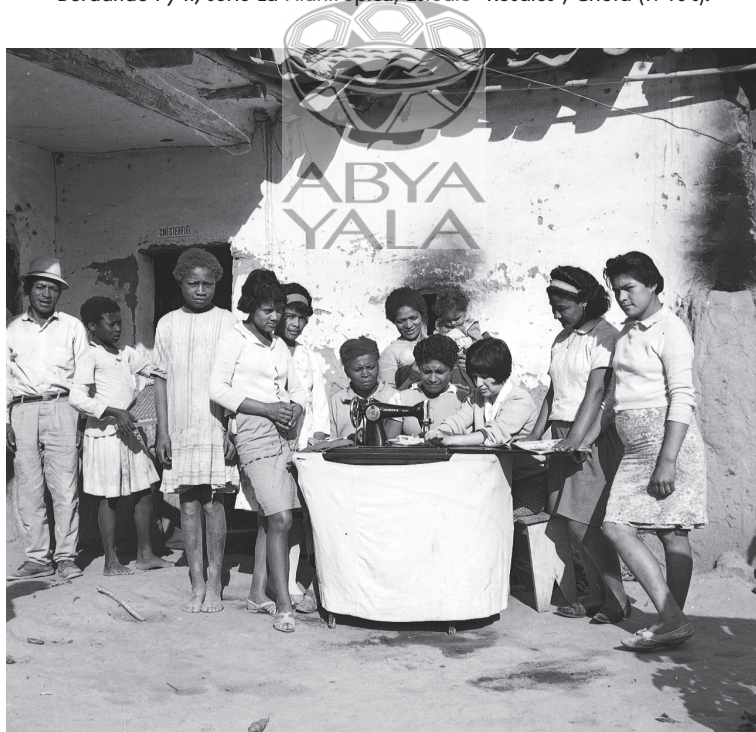
La honestidad de Miguel Ángel Rosales consiste en mostrar esta filantropía colonial/colonizadora con su lente. El fotógrafo sabe que no tiene cabida en los retratados y retratadas, pero acusa presencia física incluyendo su sombra en el encuadre de casi todas las fotos de la serie. La visita filantrópica recuerda cómo se han silenciado experiencias otras por “la ontología del pensamiento eurocentrado y, por lo tanto, imperial” (Mignolo, 2006: 214).



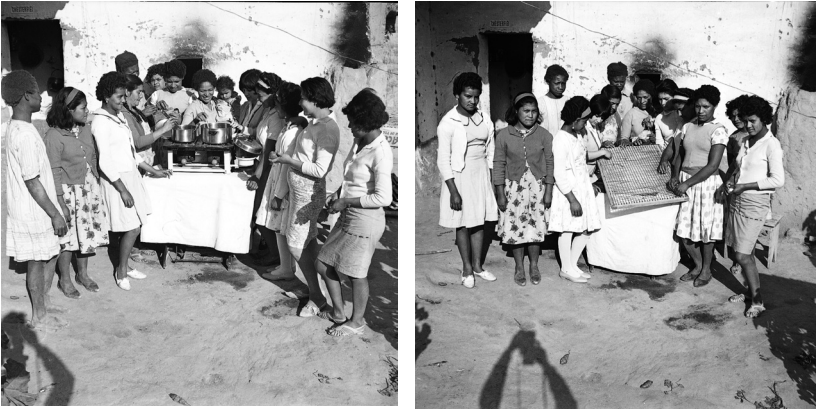
Retrato de pueblo, serie La Filantrópica, Estudio “Rosales”, Chota (1940’s).



Bordando I y II, serie La Filantrópica, Estudio "Rosales", Chota (1940's).



La máquina, serie La Filantrópica, Estudio "Rosales", Chota (1940's).



Las ollas y El telar, serie La Filantrópica, Estudio "Rosales", Chota (1940's).

Durante esta primera reunión de la plataforma abierta (asistieron dos escritores, un pintor, dos fotógrafos, una bailarina y un comunicador) se discutieron varios aspectos relacionadas con los retratos de la mencionada serie. A lo largo de casi dos horas de discusión se recogieron varias propuestas sobre la forma de trabajar. Intentaré a continuación resumir estas propuestas:

- En una siguiente sesión en torno a estas imágenes fotográficas se trabajará sobre la idea de negritud, desarrollada por Aimé Césaire en sus discursos.
- Los nombres de la serie y de las imágenes constituyen ya de por sí un ejercicio de apropiación en el que podrían participar más personas.
- Las imágenes abordan la representación visual de mujeres afro (también de algunos hombres) por lo que se debería invitar a miembros de organizaciones afro o a afroecuatorianos en general a participar de la plataforma.
- La plataforma requiere de un moderador, una función que debe rotar en cada experiencia o, incluso, durante la experiencia.

- Se detectaron en las imágenes distintas formas de colonialidad (ser, poder, saber...) que deberán ser atacadas de manera frontal.³⁶
- La descolonización puede ser trabajada de manera individual o, a sugerencia de algunos asistentes de la plataforma, de manera grupal.
- En esta sesión se convino en enviar por mail propuestas de intervención/apropiación/descolonización de las distintas imágenes. La invitación a tal o cual acción se extendería así a los demás participantes y a otros actores que, aunque no hayan asistido a esta primera sesión, podrán participar.
- Pocos días después de esta primera reunión llegaron varias propuestas que serán desarrolladas en varios talleres y en varias sesiones de trabajo durante el segundo trimestre de 2010. Me permito, al cierre del presente ensayo, mencionar algunas:
- Desde la escritura (individual y grupal) se elaborará un texto que intente (re)construir los diálogos que acompañaron la visita de La Filantrópica y su fotógrafo.
- Desde la danza contemporánea se intentará dar usos diferentes –no convencionales– a los objetos recibidos: ollas, máquinas de coser, telares, etc. Esta propuesta puede extender a otros objetos que intentan fijar y limitar la identidad de la mujer a un ámbito doméstico.
- Desde la fotografía se elaborará un ensayo visual que documente la visita de una mujer negra a casa de varias mujeres blancas. En esa visita ella llevará objetos que las mujeres blancas no conocen: la olla de barro, la hamaca, la tela para amarrar a los bebés, el palo para golpear la ropa en el río, la piedra de moler, etc.
- Desde el cine documental se llevarán esas fotos al pueblo del Chota para intentar conocer la reacción de sus habitantes a esas imágenes.

36 Varios asistentes de la reunión señalaron que La Filantrópica seguramente regaló objetos que ni ella misma usaba en su casa, en la que seguramente varias empleadas se encargaban de cocinar, bordar y coser.

- Desde la pintura/el diseño gráfico se elaborará un manual de uso de una olla metálica, de un telar y de una máquina de escribir. Esta apropiación busca parodiar el discurso de género y de etnia inscrito en la generosidad de La Filantrópica.

Las acciones a ser desarrolladas como estrategias de apropiación son muchas y variadas. No hay duda que este tipo de experiencias –desarrolladas desde una postura crítica sintonizada con la opción decolonial– puede aportar elementos importantes para generar reflexiones y discusiones en torno a la representación visual. Las intervenciones/apropiaciones deberán entonces ser registradas y sociabilizadas de manera intensa para propiciar el marco de acción de formas otras de entender el mundo y la vida. Ya lo dejó claro el gran poeta Aimé Césaire: “Europa y Occidente No encarnan el respeto de la dignidad humana”.



Bibliografía

ALBÁN, Adolfo

- 2008 “¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”. En: Wilmer Villa y Arturo Grueso (comps.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor.

BARRIENDOS, Joaquín

- 2008 “La colonialidad del ver y las imágenes. Archivo sobre el canibalismo de indias”. Instituto Europeo para las Políticas Culturales Progresivas (EIPCP). Marzo de 2008. [En línea], disponible en: <http://eipcp.net/transversal/0708/barriendos/es/>

BORGES, Jorge Luis

- 1977 *El libro de arena*. Buenos Aires: Plaza & Janés.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago (ed.)

- 2000 *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar y Centro Editorial Javeriano.

- 2005 *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.)

- 2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

CÉSAIRE, Aimé

- 2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

DE LA CAMPA, Román

- 2006 “Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos. Discurso poscolonial, diásporas intelectuales y miradas fronterizas”. En: Ignacio Sánchez Prado (coord.), *América Latina: giro óptico*. Puebla: Universidad de las Américas.

DEL SARTO, Ana

- 2006 “¿Crítica cultural en América Latina o estudios culturales latinoamericanos?”. En: Ignacio Sánchez Prado (coord.), *América Latina: giro óptico*. Puebla: Universidad de las Américas.

DUSSEL, Enrique

2005. “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la filosofía de la liberación)”. En: *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UNAM.
2007. *Veinte tesis de política*. México: Siglo XXI.

DUSSEL, Enrique y Colado Ibarra

- 2006 “Globalization, Organization and Ethics of Liberation”. En: *Organization*. Vol. 13. N° 4, (copia digital).

ENWEZOR, Okwui

- 2002 “Democracyunrealized”. [En línea], disponible en: www.documenta12.de/archiv/d11/data/english/platform1/index.html

EZE, Emmanuel

- 2001 “El color de la razón. Las ideas de raza en la antropología de Kant”. En: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

FOLLARI, Roberto

- 2003 “Los estudios culturales como teorías débiles”. [En línea]. Ponencia para el Congreso de la LASA (Latin American Studies Association), Dallas, 27-29 de marzo de 2003, disponible en: www.portalcomunicacion.com/both/aab/txt/follari_1.pdf

FANON, Frantz

- 1988 *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- 2009 *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- 2001 “El debate sobre Culturas Híbridas”. En: Sarah de Mojica (comp.), *Mapas culturales para América Latina*. Bogotá: Centro Editorial Javeriano.
- 2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

GROSGOUEL, Ramón

- 2003 “Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: del cepalismo al neoliberalismo”. [En línea], disponible en: www.nuso.org/upload/articulos/3105_1.pdf
- 2006a “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En: *Tabula Rasa*. N° 4. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

- 2006b “The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System”. [En línea], disponible en: www.okcir.com/Articles%20V%201/GrosfoguelMielants-FM.pdf
- 2006c “Los Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI”. [En línea], disponible en: www.revistatabularasa.org/numero_seis/grosfoguel.pdf
- 2008 “Hacia un pluriversalismotransmodernodecolonial”. En: *Tabula Rasa*, Nº 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- 2007a “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”. [En línea]. Pontificia Universidad Javeriana, disponible en: www.javeriana.edu.co/Facultades/C_Sociales/universitas/63/Grosfoguel.pdf
- 2007b “Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema mundo: los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido”. [En línea], disponible en: www.cidob.org/es/publicaciones/documentos_cidob/migraciones/num_13_migrantes_coloniales_caribenos_en_los_centros_metropolitanos_del_sistema_mundo_los_casos_de_estados_unidos_franzia_los_paises_bajos_y_el_reino_unido
- 2009 “Apuntes hacia una metodología fanoniana para la descolonización de las ciencias sociales”. En: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- GROSGOUEL, Ramón y Nelson Maldonado
- 2008 “Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XX”. [En línea], disponible en: www.revistatabularasa.org/numero_nueve/07grosfoguelMaldonado.pdf
- KUSCH, Rodolfo
- 1978 *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Colección Estudios Latinoamericanos.
- KELLY, Robin
- 2001 “Poetry and the political imagination”. [En línea]. En: Aimé Césaire, *Negritude & the Applications of surrealism*, disponible en: www.lipmagazine.org
- LAMUS, Doris
- 2006 “La cultura como lugar en/de disputa semiótica y política: la (im) pertinencia de los estudios culturales para el pensamiento crítico latinoamericano”. En: Adolfo Albán (comp.), *Tejiendo textos y saberes. Cinco hilos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán: Universidad del Cauca.
- 2007 “Diálogos decoloniales con Ramón Grosfoguel: Transmodernizar los feminismos”. [En línea]. En: *Tabula Rasa*. Nº 7, disponible en: www.revistatabularasa.org/numero_siete/grosfoguel.pdf
- LANDER, Edgardo
- 2004 *La ciencia neoliberal*. [En línea], disponible en: <http://firgoa.usc.es/drupal/node/22778>

LIENHARD, Martín

- 1996 “De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras”. En: Antonio Mazzotti y Juan Zevallos, *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Perú: Asociación Internacional de Peruanistas.

LUGONES, María

- 2007 *Colonialidad del género: hacia un feminismo descolonial*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- 2008 “Colonialidad y Género”. [En línea]. En: *Tabula Rasa*. N° 9, julio-diciembre, disponible en: www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf

MARCOS, Sylvia

- 1989 “Curas, diosas y erotismo: el catolicismo frente a los indios”. [En línea]. En: Ana María Portugal (ed.), *Mujeres e Iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*. México: Distribuciones Fontamara, disponible en: <http://sylviamarcos.files.wordpress.com/2009/05/curas-dioses-y-erotismo-sylvia-marcos.pdf>
- 1992 “Curación y cosmovisión: el reto de las medicinas populares”. [En línea]. En: *Revista de la Red de Salud/ISIS Internacional*. 01546.01, enero, disponible en: www.dhf.uu.se/ifda/readerdocs/pdf/doss_71.pdf
- 1996 “La construcción del género en Mesoamérica: un reto epistemológico”. [En línea]. En: *La palabra y el hombre*. México: Universidad Veracruzana, disponible en: http://132.248.35.1/ec/aula/sem_genero/MARCOS_95.PDF

MIGNOLO, Walter (ed.)

- 2001 *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- 2003 “Globalization and the Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the Corporate University”. En: *Nepantla: Views from South*. Vol. 4. N° 1. Duke University Press.
- 2006 “El giro gnoseológico decolonial: la contribución de Aimé Césaire a la geopolítica y la corpo-política del conocimiento”. En: Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- 2008a *El desprendimiento*. Caracas: copia digital.
- 2008b “Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial”. En: *Geopolítica de la animación*. Copia digital. España: Universidad de Sevilla y Vigo.

MIGNOLO, Walter y Catherine Walsh

- 2003 *Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder*. [En línea], disponible en: www.oei.es/salactsi/walsh.htm

MOLANO, Alfredo

- 2009 “Mochilas al viento”. [En línea]. En: *El Espectador*. 21 de noviembre de 2009, disponible en: www.elespectador.com/columna173475-mochilas-al-viento

ONG, Walter

- 2004 *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: FCE.

PAJUELO, Ramón

- 2001 “Del ‘poscolonialismo’ al ‘posoccidentalismo’: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”. En: *Comentario Internacional*. N° 2. Quito: UASB.

QUIJANO, Aníbal

- 1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez *et al.* (eds.), *Pensar en los intersticios. Teoría y prácticas de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World Systems Research*. Vol. 6. N° 2, verano-otoño, p. 342-386. Santa Cruz: Center for Global International & Regional Studies y University of California.

RICOEUR, Paul

- 2004 *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: FCE.

RODRÍGUEZ, Itzel

- 2009 “Mestizos y castas”. [En línea], disponible en: http://sepiensa.org.mx/sepiensa2009/docentes/dominio_contenido/historia/h_mexicanas/colonia/mestizos.htm

ROLNIK, Suely

- 2009 “¿El arte cura?”. En: *Cuadernos MACBA*. N° 2. Barcelona: Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona.

SAID, Edward

- 1990 *Orientalismo*. Madrid: Librerías.

SCHLENKER, Alex

- 2008 *El archivo “Rosales”. La memoria colectiva en imágenes fotográficas*. [En línea]. Quito: UASB, disponible en: <http://hasgaplattform23.20six.co.uk/>
- 2009 *Hacia una memoria decolonial: breves apuntes para indagar por el acontecimiento detrás del acontecimiento fotográfico*. [En línea]. Quito: UASB, disponible en: <http://hasgaplattform23.20six.co.uk/>

SONTAG, Susan

- 2006 *Sobre la fotografía*. Buenos Aires: Alfaguara.

SPIVAK, Gayatri

- 2003 “¿Puede hablar el subalterno?”. [En línea]. En: *Revista Colombiana de Antropología*. N° 39, enero-diciembre, disponible en: <http://caosmosis.acracia.net/?p=608>

STÜBEL, Wilhelm yAlphons Reiss

- 1888 *Indianertypen aus Colombia und Ecuador*. Berlín: H.S. Herrmann.

TAIBOII, Paco Ignacio

- 2005 *Muertos incómodos*. Novela a cuatro manos. Diario La Jornada

WALLERSTEIN, Immanuel

- 1995 “La reestructuración capitalista y el sistema mundo”. [En línea]. Conferencia pronunciada en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, del 2 al 6 de octubre de 1995, disponible en: www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/605.pdf
- 1996 “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”. [En línea]. Discurso inaugural del ISA-Asociación Coreana de Sociología, disponible en: <http://es.scribd.com/doc/50467425/Immanuel-Wallerstein-El-Eurocentrismo-y-Sus-Avatares>

- 1997 “The Time of Space and the Space of Time: The Future of Social Science”. [En línea], disponible en: www2.binghamton.edu/fbc/archive/iwtynesi.htm
- 1999a (coord.) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- 1999b “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno”. En: Santiago Castro-Gómez *et al.* (eds.), *Pensar en los intersticios. Teoría y prácticas de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- 2009 “Leer a Fanon en el siglo XXI”. En: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- WALSH, Catherine
- 2003 “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina”. En: Catherine Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: UASB y Abya-Yala.
- 2006 “Interculturalidad y colonialidad del poder”. En: Walter Dignolo *et al.*, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- 2007 “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En: *Nómadas*. Nº 27.
- 2009 “Estudios (inter)culturales en clave de-colonial”. Ponencia presentada en el simposio Estudios Culturales en las Américas: Compromiso, Colaboración, Transformación, California, 26-28 de octubre de 2009. Organizado por: Pontificia Universidad Javeriana y California University.
- WALSH, Catherine *et al.* (eds.)
- 2009 *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Buenos Aires: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, UASB y Envión.
- WYNTER, Sylvia
- 1991 “Tras el ‘Hombre,’ su última palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico”. En: *Nuevo Texto Crítico*. Vol. 4. Nº 7. España: Universidad de la Rioja.

Actores y representaciones





“LA MUJER” COMO SUJETO HEGEMÓNICO EN LOS FEMINISMOS ECUATORIANOS DE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX

LUCY SANTACRUZ BENAVIDES

Los hombres hacen las leyes y las mujeres las costumbres. Hoy en día, la sociedad tira camino del crimen, por exceso de leyes y falta de buenas costumbres.

García Moreno , *Mensajes e informes al Congreso de 1883*

El feminismo viene a volver útil la vida de la mujer, tiende a dar trabajo y protección a la obrera, asilo y defensa al niño infeliz, consuelo a la anciana y enferma.

Victoria Vascones Cuvi, *Honor al feminismo*, 1922

Introducción

Frente a posturas como la de García Moreno, que buscaron mantener el lugar las mujeres en el cuidado de las buenas costumbres al interior de la familia, surgen a principios del siglo XX organizaciones feministas de diverso tipo, reclamando el ingreso de estas mujeres a espacios tales como la política, la educación y el trabajo. Escenarios centrales en las transformaciones que el Ecuador se plantea como “indispensables” en los procesos de “modernización”, que aparecen en las nuevas dinámicas del capitalismo mundial. “Volver útil la vida de la mujer”, como expresa Victoria Vascones, hace parte de las tensiones que al interior

de estos feminismos definen una formación discursiva que interpela y produce una serie de subjetividades, configurando finalmente a “la mujer” como sujeto de los feminismos de la época. Los procesos de configuración de tal sujeto no son procesos acabados, homogéneos o que logran estabilizarse en el tiempo, sin embargo, constituyen formaciones discursivas que permitieron posicionamientos políticos y la generación de sentido para lo que hoy podemos llamar “feminismos ecuatorianos”. ¿Cuáles son las estrategias que permiten la configuración de “la mujer” como sujeto hegemónico de los feminismos en los años 30? ¿Cuáles son los procesos sociales, políticos y culturales que permiten hablar de feminismo en este contexto histórico específico? ¿A partir de qué tecnologías, articuladas o en disputa, los cuerpos y subjetividades de “las mujeres” de esta época se forman o deforman?

En estas páginas quiero centrar mi atención en tal proceso tenso de producción del sujeto “mujer” para los feminismos ecuatorianos, a través del examen de las tecnologías en disputa sobre los cuerpos y subjetividades de las mujeres de la época, escenario que se configura como condición de posibilidad para el surgimiento mismo del feminismo como movimiento político. A través de tal ejercicio pretendo indagar en la sospecha de que el feminismo ecuatoriano en la producción de un sujeto hegemónico nombrado como “mujer” genera un “efecto de verdad”, que oculta las jerarquías sociales y las relaciones de poder donde se encuentra inserto.¹

1 En el desarrollo de este ensayo, los conceptos “distinción” (Bourdieu retomado por Castro-Gómez), “tecnologías del poder” (Foucault retomado por Castro-Gómez), entre otros, serán usados no desde su origen epistémico, sino desde la utilización que de estos se ha realizado en los análisis de problemáticas latinoamericanas. Castro-Gómez, así como Lander (con la noción de “patrón civilizatorio”) y Quijano (con el tema de la colonialidad), son autores que de alguna manera orientan la perspectiva de este texto, hacen parte del proyecto modernidad/colonialidad, proyecto con el que intento poner en diálogo un escenario que no ha sido trabajado detalladamente dentro de este, me refiero al feminismo latinoamericano, donde ubico mi lugar de enunciación. El análisis de los procesos históricos y culturales en juego que marcan el origen del feminismo ecuatoriano interpela de manera profunda las prácticas políticas actuales a las que me pertenezco como feminista en este país, en este ámbito, los feminismos fronterizos, así como los feminismos

Entre igualdad y diferencia. El feminismo ecuatoriano dentro de los procesos de modernización

La igualdad como bandera de los movimientos feministas de esta época se constituye como lugar de lucha sobre condiciones específicas de vida de las “mujeres de elite”, mujeres “ilustradas” que tienen acceso a la educación, que pertenecen a las antiguas “aristocracias” o las nacientes “burguesías” y que su entorno social se desarrolla en un contexto urbano. Las prácticas de “distinción” que están presentes en la vida de estas mujeres, hacen que su “agencia” se inscriba dentro de un contexto sociocultural limitado. Sin embargo, su discurso apela a la idea de igualdad, de libertad individual, sin cuestionar las desigualdades existentes sobre las que erige su poder.

Tal estrategia de posicionamiento, desde el funcionamiento de “dispositivos del poder colonial” permite a las elites ilustradas legitimar un conocimiento sobre otros, unas formas de vida sobre otras. La utopía del progreso que se piensa como meta generalizada en los derroteros del Estado ecuatoriano de la época, se constituye como un “patrón civilizatorio” incuestionable y normativo para el conjunto de la sociedad. Esta idea de superioridad como constructo mental previo, es posible solamente desde lo que Castro-Gómez ha denominado como la “*hybris* del punto cero”.² El concepto del “punto cero” en los intereses de este ensayo permite indagar sobre los mecanismos de diferenciación ocultos en el

negros e incluso autoras como Braidotti, feminista italiana, serán interlocutoras de algunos planteamientos.

- 2 “La *limpieza de sangre*, es decir, la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de la Nueva Granada, actuó como habitus desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia. Para los criollos ilustrados, la blancura era su capital cultural más valioso y apreciado, pues ella les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época [...] la Ilustración en Colombia no fue una simple transposición de significados realizada desde un lugar neutro (el “punto cero”) y tomando como fuente un texto “original” (los escritos de Rousseau, Smith, Buffon, etc.), sino una estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos” (Castro-Gómez, 2005: 15-16).

discurso feminista pero presentes en las prácticas sociales que definen un “ser mujer” normativo.

Quito, Cuenca y Guayaquil, ciudades donde aparece la producción escrita de estos círculos feministas a inicios de siglo XX, son ciudades que ya desde años anteriores se enfrentan a cambios acelerados. Proyectos como la construcción del ferrocarril, que inicia con Gobiernos “conservadores” como el de García Moreno,³ en medio del auge de la explotación cacaotera y una creciente población asalariada, produjo de la mano de esta idea de civilización, la migración de sectores rurales a la ciudad. Este “avance del denominado ‘cholerío’ sobre la urbe” (Bustos, 1992: 184, en Espinosa, 2003: 10) incrementó la conflictividad sociocultural, que de acuerdo con Espinosa tiene claros tintes racistas, tintes que desde mi perspectiva hacen parte de las tecnologías del poder colonial.

La presencia de inmigrantes indios y mestizos de origen rural y pueblerino que accedieron a formas particulares de vida urbana, dieron como resultado en Quito de la primera mitad del s. XX, la revitalización de la figura del “cholo”, el “chagra” y el “longo”, así como la aparición del “chulla” y de un colectivo autocalificado como “gente decente” (Espinosa, 2003: 10).

Las denominaciones como “cholo” y “longo” todavía son usadas en contextos denigrativos que tienen relación con características fenotípicas y culturales indicativas de una procedencia afro o indígena, el término “chulla” por otro lado está asociado con mestizos pobres que en su afán de ascenso social simulan en su vestido o sus formas de comportamiento la pertenencia a estratos sociales más elevados. Como veremos más adelante las mujeres que desde sus prácticas configuran un horizonte de sentido para el feminismo ecuatoriano de principios del siglo XX, apelan a características de pertenencia al grupo autodenominado “gente decente” como escenario de legitimación de su voz, irrupción en un ámbito público predominantemente masculino.

3 El 23 de abril de 1861, el presidente García Moreno obtiene de la Convención Nacional la autorización para la construcción de ferrocarriles que irían desde Babahoyo u otro punto de la Costa hacia Quito.

¿El horizonte de sentido que buscan instalar los proyectos que se inscriben en el imaginario de “modernización”, solamente son posibles sobre relaciones de poder de grupos sociales racialmente jerarquizados, es decir, desde relaciones coloniales? Esta “colonialidad no resuelta”⁴ pareciera generar una aparente contradicción con tal imaginario de modernización ¿es realmente una contradicción o hacen parte de su necesaria coexistencia? ¿Cómo se articulan o disputan estos dos regímenes de poder sobre los cuerpos y subjetividades de “las mujeres” de la época?

El suicidio de la poetisa quiteña Dolores Ventimilla de Galindo en 1857, meses después de publicar un artículo de periódico titulado “Necrología”, en relación a la ejecución del “indio” Lucero Tibucio, permite mirar un “orden del discurso” en tensión. Por un lado, la muerte de la escritora es públicamente calificada con argumentos morales que evidencian un inapropiado ejercicio de la palabra, hasta el punto de santanizar para “las mujeres” el ejercicio literario. Un fragmento del informe del ministro del interior en 1857, que consta en *Mensajes e informes al Congreso de 1857*, explica el hecho de la siguiente manera: “extraviada con la lectura de algunos romances perniciosos y nutrido su espíritu con un alimento puramente novelesco, vio disiparse sobre la tierra las ilusiones de su fantasía y se envenenó, creyendo hallar reposo en la obscuridad del sepulcro”. Argumento que termina desacreditando la producción literaria de la autora desde un escenario moral, y a su vez invoca a la familia católica como el lugar apropiado para “la mujer”. El informe continúa diciendo que “el hecho fue una campanada que resonó en toda la provincia de mi mando y especialmente en el corazón delicado de la esposa y de la madre” (Goetschel, 1999a: 13).

Por otro lado, la defensa que hace públicamente la escritora antes de su muerte apela a los “valores” que le dan pertenencia a un grupo social distinguido, a una elite que legitima su voz, particularmente cuando expone: “la honradez de los primeros años de mi vida, mi educación,

4 Término utilizado por Sanjines (2005: 23) en relación al proyecto del mestizaje en Bolivia.

mis costumbres, el trabajo constante en que vivo, mi posición social, mi fortuna y en fin el conjunto de bienes que constituyen mi bienestar” (Ventimilla, 1908).⁵ Tal escenario de tensión que dibuja tanto la acusación como la defensa se inscriben dentro de un régimen de poder que funciona al interior de este grupo de elite. Las condiciones de posibilidad de apuestas tales como la de Dolores Ventimilla,⁶ expresan de alguna manera los mecanismos de distinción que legitiman su defensa y el lugar de su pensamiento. Mecanismos que, por otro lado, son afines a un imaginario de modernización que denigra del pasado y se busca instalar como renovación constante. En el mismo texto de la necrología, Dolores Ventimilla se presenta en contra de leyes que considera bárbaras: “ningún derecho tienen sobre nuestra existencia, arrancar del seno de la sociedad y de los brazos de una familia amada, a un individuo para inmolarlo sobre el altar de una ley bárbara” (Goetschel, 2006).

En este punto quiero hacer mención a un segundo escenario, este ya desde el discurso de una mujer que se auto identifica feminista y que discute sobre el sentido del feminismo en la época, haciendo conciencia de las dos fuerzas en disputa, la clerical y la laica gubernamental, pero intentando producir una articulación dentro de un mismo horizonte de sentido. Este texto de Alicia Jaramillo fue publicado en la *Revista Femenil de Cultura* en 1934.

Como una iniciación de nuestra labor a desarrollar en artículos sucesivos, recordemos la lucha tenaz que la mujer ha sostenido a través de los tiempos, para colocarse moral y socialmente en la situación actual. Partamos de la creencia semítica que consideraba a la mujer como un ser absolutamente inferior al hombre en todo aspecto, así llegaremos a la época de culminación del catolicismo, doctrina excelsa, que engrandeció a una mujer: María, convirtiéndola en símbolo de redención humana, al asignarle el papel de Madre de Cristo el Redentor. Siglos después, la Revolución Francesa partió como un rayo las tinieblas de la

5 Publicado unos años después de su muerte.

6 Los escritos de Dolores Ventimilla, a pesar de ser anteriores al surgimiento de los círculos feministas, son significativos para las apuestas organizativas de mujeres en años posteriores, incluso sus artículos son compilados en revistas feministas de principios del siglo XX.

esclavitud y lanzó el grito demoledor de la tiranía para proclamar la Libertad; grito que repercutió cada vez más hondo en los ámbitos del Universo, e hizo más respetable la figura grácil de la mujer. En el galopar del tiempo avanza la gigantesca guerra mundial, la guerra de cuatro años que sumó tantos males, desequilibró la armonía del mundo y descubrió tantas cosas ignoradas respecto del valor intrínseco de la mujer. Por último, la valorización femenina en la conciencia del momento, surge clara, precisa y justa en torno a las aspiraciones de la media humanidad (Jaramillo, 1934).

He querido ubicarlas declaraciones de Dolores Ventimilla y el artículo de Alicia Jaramillo porque permiten marcar los lugares de tensión en relación a los imaginarios en disputa frente a la construcción del sujeto "mujer". En primer lugar desde un discurso liberal, ilustrado, que apela al progreso y a la igualdad como bandera homogeneizante de la construcción nacional, en segundo lugar desde el discurso moral clerical, que ubica a la mujer en el rol maternal, familiar, y finalmente en relación con la necesaria, o estratégica, práctica de distinción que las escritoras requieren para dar relevancia a su posición, en una sociedad que se encuentra racialmente jerarquizada. Tres ámbitos del poder –liberal, pastoral y colonial–, que dibujan las condiciones de posibilidad del feminismo de la época.

Esto es claro dentro de los procesos que implicó la lucha por el derecho al voto de las mujeres, donde estos regímenes de poder no actúan de forma independiente, sino por el contrario conflictúan, se articulan o interactúan en un tipo de coherencia inestable.

Entre sufragistas ilustradas y feminidades cuestionadas

Tal vez uno de los efectos más significativos en la dinámica social y política que logró el feminismo de esta época fue la aprobación del derecho al voto, proceso que se concreta en 1924 cuando el Consejo de Estado dictaminó que no existía ningún impedimento legal para que las mujeres ejercieran el derecho a votar (Goetschel y Prieto, 2008: 300). Dentro de este proceso específico y en relación con la línea argu-

mentativa de este ensayo podemos preguntar ¿Cuáles son las mujeres posibilitadas para ejercer tal derecho? ¿Cuáles son los mecanismos que configuran las condiciones que hacen posible el sufragio femenino?

Para comprender el debate que precede la evaluación de pertinencia o no del voto femenino es necesario remitirse a la marcación de fronteras en la definición de ciudadanía, que se plantea el Ecuador como Estado nacional desde el siglo XIX. Hasta finales de este siglo el sufragio universal es ejercido por los varones adultos que sepan leer y escribir, solamente a partir del debate que se presenta en la asamblea nacional en 1883 se pone en duda la pertinencia de tal restricción. Como demuestran Goetschel y Prieto (2008: 301) es “justamente la introducción del término varón lo que suscita la polémica”. Sin embargo, la referencia a la alfabetización necesaria para ejercer tal derecho de ciudadanía no es en ningún caso cuestionada. Tal debate no será visible sino hasta 1970, donde la población analfabeta tendrán derecho al voto. El restringido derecho de ciudadanía excluye a su vez a hombres analfabetos, la diferenciación de género no funciona de forma aislada a las distintas jerarquizaciones que las prácticas sociales, políticas y culturales instalan como regulares.

El debate que continuo en los años siguientes, entre la expresa inclusión o no de la referencia frente al “sexo” como característica normativa para el ejercicio ciudadano, permitió que en 1924 una mujer dotada de prestigio social -tanto por su nivel educativo como por su aspiración laboral como médica-, irrumpiera en un escenario que se mostraba ambiguo. Esta irrupción que transformará el discurso político se realiza desde el hecho del sufragio como práctica cívica, evento que se ha considerado fundacional del sufragio femenino en Ecuador, posible desde los marcos que dibujaron los debates anteriores.

El enunciado constitucional que indicaba que solo los varones pueden ejercer el derecho al voto desapareció tanto en 1897 como en 1906 y esta no exclusión expresa de las mujeres permitió que en 1924, en el marco de las elecciones para diputados y senadores, Matilde Hidalgo de Procel, una médica de Machala, se acercara a registrarse en el cantón Machala y votara. Este hecho levantó una consulta al Consejo de Estado el cual

emitió un dictamen que consagró el derecho a votar y ser elegida por parte de la mujer (Goetschel y Prieto, 2008:305-306).

Como sostienen las historiadoras ecuatorianas antes citadas una de las estrategias utilizadas por los nacientes movimientos feministas fue el uso de medios escritos (periódicos y revistas), donde según las autoras se muestra la diferenciación de al menos tres tendencias coetáneas de estos feminismos nacientes. Una en relación a los grupos auspiciados por la Iglesia Católica, otra desde el ámbito educativo con mujeres maestras y una tercera en relación con las reivindicaciones frente al trabajo y “la mujer obrera” (Prieto y Goetschel 2008: 312). Tendencias que a pesar de encontrar un tipo de sintonía en la declaración del feminismo como “voz de la mujer oprimida” –como es enunciado en sus publicaciones– van a tener posturas distintas en relación al sufragio femenino, incluso contrarias. Esto tiene que ver con la disputa de poderes que se da en el Ecuador entre liberales y conservadores, los últimos vinculados a la Iglesia y los primeros en la perspectiva de construcción de un Estado laico.

Disputa que tiene una fuerte influencia en las posturas feministas. En este contexto los escritos de Zoila Rendón, feminista influyente dentro de la época, sorprende por su radical negativa frente a la participación de la mujer en el ámbito electoral, en su concepto “esa política la vuelve ridícula, la convierte en semihombre, queriendo enfrentarse con el sexo fuerte[...] la mujer puede ser más política sin salirse de su santuario[...] todas las virtudes femeninas desaparecen al entrar en la política turbulenta” (Prieto y Goetschel, 2008:316). ¿Esta expresa preocupación por la pérdida de la “feminidad” que nuevamente apela a los valores arraigados en la familia como parte del poder pastoral, es contradictoria con planteamientos que la misma autora realiza frente a la ilustración y la racionalización de los cuerpos de las mujeres en su apuesta feminista?

De manera similar a lo sucedido en el discurso de Alicia Jaramillo, el discurso feminista de Zoila Rendón en 1928 pareciera resolver la disputa aparente en la construcción de sentido que de alguna manera

encuentra su “cemento” en los distintos regímenes de verdad existentes, me refiero al liberal y al pastoral.

Al observar la evolución de *la mujer contemporánea*, al analizar sus diversas fases psicológicas, [...] nos convenceremos que no llegará en su condición actual [...] hoy se rebela, desafía a aquél en la contienda intelectual, en la eficiencia, manifestando que su *capacidad es tan igual y que sus componentes fisiológicos en nada difieren*, pudiéndose asegurar que su cerebro funciona de manera idéntica; que puede obrar, sentir como el del hombre; que es apta en todas sus condiciones morales para elevarse a la esfera de sus actividades; que solamente la educación restringida a que ha estado sujeta, no le han hecho desarrollar sus cualidades anímicas para adoptar las mismas carreras que el hombre. Pero, *la maternidad* sublima a la mujer, dándole la mejor parte en la creación de la humanidad, la llena de *sacrificios y de dolores*; ella da su vida al hombre desde su concepción, y cuando lo amamanta; su pequeñez o su grandeza es solo de la mujer. Si el hombre en sus triunfos quiere proclamarse superior, olvida que su madre es una mujer (Goetschel, 2006).

A partir de la postura de Zoila Rendón podemos preguntarnos ¿Cuáles son las tecnologías que moldean los cuerpos y las subjetividades de “las mujeres” de la época, que de alguna manera están presentes en su discurso? En las próximas páginas quiero centrarme en dos, la primera a partir del imaginario que en el discurso feminista antes citado aparece como constitutivo del cuerpo y subjetividad femenina, esto es la maternidad y el dolor, que están relacionados con la dinámica de “vidas ejemplares” mecanismo del poder pastoral en su necesidad de mantener un control sobre la producción de sentidos, y el segundo en relación con la capacidad intelectual y componentes fisiológicos que la hacen apta para competir con el hombre en igualdad de condiciones, categorías posibles desde la educación laica dentro de un régimen liberal.

Finalmente, es necesario puntualizar que tanto las tecnologías del poder pastoral, como las tecnologías del poder liberal, se encuentran en este caso, emplazadas sobre prácticas de distinción. El silencio que en tales pronunciamientos feministas se hace sobre la racialización presente en la época se constituye como estrategia de posicionamiento de naturalización de “la mujer contemporánea”.

Entre santas, maestras y prostitutas

Hasta aquí he buscado dibujar algunos escenarios de construcción y de irrupción del discurso feminista desde los mecanismos que le permiten un "posicionamiento político". Lugar que implica como hemos visto, la construcción de un sujeto "mujer" hegemónico. Ahora quiero entrar en una dimensión distinta, esto es en las tecnologías de poder que se disputan sobre los cuerpos y subjetividades, presentes en los discursos feministas antes citados pero que desbordan tales escenarios discursivos y de alguna manera se configuran como condición de posibilidad de los mismos. El concepto de "subjetividad encarnada" que trabaja Braidotti (2005: 30), feminista italiana, será útil en este contexto.

La propuesta de Braidotti permite indagar sobre los procesos de constitución de las subjetividades desde la "estructura corporal" que las contiene, el cuerpo en su planteamiento no se refiere a una categoría natural o biológica, sino que emerge como un "juego de fuerzas", como una "superficie de intensidades". El sujeto, para esta autora es un "proceso de desplazamiento y de negociaciones constantes entre diferentes niveles de poder y de deseo" (Braidotti, 2005:38). Desde esta concepción podemos preguntar—en relación a las mujeres ecuatorianas de elite a principios del siglo XX— ¿cuáles son las prácticas e imaginarios que intervienen en los procesos de configuración de estas subjetividades encarnadas? ¿Qué tipo de relaciones de poder se disputan, articulan o mutan en los cuerpos y subjetividades de estas mujeres? ¿Cómo estos cuerpos y subjetividades son intervenidos desde tal escenario de tensión y conflicto, donde el poder y el deseo atraviesan negociaciones constantes?

Quiero iniciar esta exploración desde "las vidas ejemplares" como mecanismo de producción y control de la feminidad en esta época. Estas constituyen una estrategia de reafirmación del poder de la Iglesia, sobre los valores e imaginarios que ejercen dominio fundamentalmente en las relaciones familiares. El peligro que instituciones como la Iglesia evidencian como resultado de los procesos de modernización, que intervienen los modelos de vida en ciudades como Quito y Guayaquil,

ha sido caracterizado como “crisis de la autoridad patriarcal” por el historiador Juan Manguashca (Espinosa, 2003: 9). ¿Es realmente una crisis de tal autoridad patriarcal o hace parte de su reconfiguración sobre regímenes de verdad distintos, pero complementarios?

Particularmente quiero referirme a la vida de Santa Mariana de Jesús, recreada hasta nuestros días en las celebraciones de conmemoración de su muerte como “patrona” de Quito. El discurso pronunciado por el Arzobispo de esta ciudad, el 18 de mayo de 1908 en la iglesia de La Compañía y publicado en el boletín eclesiástico el mes de junio del mismo año, muestran una serie de metáforas que buscan dar sentido al dolor como herramienta de sublimación de las pasiones inscritas en cuerpos pecaminosos que requieren el castigo como condición de su naturaleza corrupta. Los santos en este discurso aparecen como mediadores entre la divinidad y el mundo humano.

El Edén, ese jardín de delicias en que Dios puso a nuestros primeros padres, lo ha convertido el pecado original en un triste valle de lágrimas [...]; ¿Qué viene a ser, pues, el dolor? El dolor, de parte de Dios es siempre una pena, con que castiga al hombre pecador, y a los pueblos culpables [...] las calamidades públicas, las tribulaciones que afligen a los pueblos, no son obra del acaso, ni solamente resultados inevitables de las leyes necesarias del universo material: son flagelos divinos, son castigos de los pecados públicos, son expiaciones providenciales [...] Los santos, las almas predestinadas se interponen entre la majestad divina y el pueblo culpable: satisfacen a la justicia divina, recibiendo sobre ellas los golpes que debían descargarse sobre los pecadores y hacen con sus merecimientos que prevalezca la misericordia [...] Los santos intervienen en esa conciliación de la justicia con la misericordia. En los designios divinos Mariana de Jesús ha sido dada al Ecuador de un modo especial y también a toda la iglesia [sic] americana como abogada, como patrona [...] como intercesora de las calamidades públicas [...] Dios la predestino para víctima providencial de los pecados públicos de esta capital y de todo el pueblo ecuatoriano (Goetschel, 1999a: 61).

La publicación de los distintos episodios de vida de Mariana de Jesús, en los boletines eclesiásticos, en la instrucción ordenada por la Iglesia a las familias que conservan las “buenas costumbres”, así como

en la educación impartida en colegios católicos; muestra la difusión de un mecanismo que busca intervenir distintos espacios de regulación y control de los imaginarios sociales y culturales. 1) La familia, central en la vigilancia moral que determinan roles de género con un peso casi incuestionable, 2) la escuela escenario de disputa política y bandera de los procesos de modernización "inevitables" y 3) las revistas como lugar de la opinión pública particularmente importante en la época por la explosión de publicaciones diversas que toman partido dentro de las tensiones y conflictos sociales presentes. Tres escenarios que por supuesto adquieren sentido dentro de las prácticas de distinción de las elites ecuatorianas.

Como ha sido argumentado por Goetschel las "vidas ejemplares"⁷ de santas, como Mariana de Jesús, son centrales en la reproducción de valores como "la humildad y la obediencia", valores constitutivos de la femineidad cristiana, que más allá de la vida de estas santas buscan generar modelos y sentidos de existencia para las "santas esposas" (Goetschel, 1999b: 77). El uso de cilicios, del dolor como castigo divino, va configurando el sentido de la "mujer mártir", que está presente aún en el ejercicio del buen cristiano. La mujer casada debe renunciar a su voluntad para cumplir con el designio divino del matrimonio. Así también la vida de Mariana de Jesús es central en la configuración de una moral religiosa fundamentada en la negación del cuerpo, del aborrecimiento de los deseos y pulsiones, que requiere un tipo de domesticación, de civilización, a través del poder divino.

La sujeción del propio juicio al ajeno y el no tener criterio, eran virtudes dignas de imitar en la mujer, así como, despreciar y rechazar el cuer-

7 "En el hogar cristiano [...] los padres de familia católicos tenían 'la obligación de proporcionar a sus hijos la instrucción religiosa suficiente y adecuada a su condición social' y por cuanto la virtud de la religión no se conserva y fomenta sin la oración y la piedad, era preciso 'que en el hogar doméstico se mantenga la santa costumbre del rezo en común, ora por la mañana, ora por la noche, en particular del Santo Rosario de María, la Doctrina Cristiana y la lectura de la Vida de los Santos, según la piadosa tradición de nuestros mayores' (ACA/C 6053 De la Familia Cristiana)" (Goetschel, 1999a: 19).

po y sus sentidos. A través de la valoración de la mortificación social e individual, del sentido de culpa (como factor de la construcción de la individualidad), del relegamiento de sí misma como vocación sublime de servicio, de la sujeción a un rol prefijado, de la sumisión y resignación (Goetschel, 1999b: 62).

La culpa se instala como eje central en la reproducción de un patrón de poder patriarcal que regula los cuerpos de mujeres, como dispositivo incorporado en la subjetividad, a partir del cual se somete los deseos a un tipo de control que tendrá una fuerte repercusión en la delimitación de fronteras que constituyen la feminidad. La centralidad del cuerpo en tanto componente básico y requisito indispensable del progreso (Castro-Gómez, 2009:174), a su vez, es regulado por un tipo de tecnología distinta: la educación laica, lugar de disciplinamiento corporal donde se despliegan herramientas tales como la higiene y el deporte que “generan aquellos hábitos laboriosos y productivos que necesita la nación” (Castro-Gómez, 2009:174). Pero ¿Cuál es la educación impartida para “las mujeres”? ¿Cuáles son los efectos que busca generar en sus cuerpos y subjetividades este tipo de instrucción escolar?

Una bandera central del liberalismo de principios del siglo XX es la separación entre Iglesia y Estado, igual que sucede en diferentes países de la región, pero con un antecedente particular para el Ecuador y es la contraposición de tal proyecto con su antagónico en García Moreno, quien a finales del siglo XIX busca instalar un tipo de “modernidad cristiana”, con proyectos emblemáticos como el ferrocarril, pero también con un claro interés por la educación, está por supuesto desde los preceptos conservadores, que para el momento se sustentan en el discurso clerical. García Moreno busca trasladar los valores de la familia, del buen cristiano, a la legislación pública, generando por ejemplo delitos tales como el adulterio, el concubinato, entre otros, antes regulados directamente por el poder de la Iglesia en el confesionario y por un control moral incorporado en dispositivos tales como la culpa, pero también por el control social cotidiano.

La creación de escuelas de señoritas para García Moreno tienen al menos dos tipos de mujer claramente identificables: las buenas madres y esposas, y las mujeres licenciosas que requieren reconversión. Para el primer grupo se crean escuelas especializadas en labores que “embellecen el adorno de su sexo”, es decir desde una cuasi naturaleza de “la mujer” que por supuesto está presente en sectores medios y altos.

La esfera de acción fundamental del garcianismo fue la formación de la mujer como madre de familia sobre todo entre los sectores medios y altos. Las materias impartidas en estos centros educativos y la mayor cantidad de horas de enseñanza estaban destinadas a la instrucción religiosa, a las labores de mano y de “adorno femenino” (...) enseñaban a las niñas a “practicar la virtud y las acostumbraban a cumplir los deberes domésticos con alegría y sin enfado, como les ha sido impuesto por la Divina Providencia”, (*Mensajes e informes al Congreso de 1870*) (Goetschel, 1999b: 78).

Por otro lado las mujeres pobres, más propensas a “desviaciones del cuerpo” tendrán una instrucción especializada para su condición, este tipo de educación requerirá al Gobierno de García la importación de las religiosas del Buen Pastor en 1870. Estos centros de reclusión de mujeres huérfanas, penitentes por su vida licenciosa o las procesadas por distintos delitos deberán someter los desvíos de tales cuerpos y subjetividades a la disciplina de estos centros de “beneficencia” que además de la “reforma de las mujeres delincuentes” buscan “preservar a las que están expuestas a ser *víctimas de la corrupción del siglo*” (Goetschel, 1999a: 41).

Como ha demostrado Goetschel (1999a: 40) estos centros contribuyen “al reclutamiento de domésticas, costureras y lavanderas” haciendo útil su vida para el servicio de familias de la alta sociedad, familias gobernadas en su entorno privado por mujeres de elite. Tal mecanismo de sujeción de unas mujeres sobre otras –las santas esposas y madres, sobre las mujeres “delincuentes” reclusas en la instrucción que las hace aptas para el servicio– tiene una fuerte raíz colonial. Las mujeres destinadas al “servicio doméstico” son desde épocas coloniales mujeres negras y mujeres indígenas fundamentalmente, el silencio que el fe-

minismo de la época realiza sobre tal escenario del poder, nuevamente evidencia la necesaria distinción que permite su status social, lugar de distinción que bajo mecanismos distintos será reproducido en las tecnologías liberales.⁸

En 1901 se crearon el Instituto Normal “Manuela Cañizares” para mujeres y el “Juan Montalvo” para hombres, en el intento de generar una educación laica, que se enmarcase en los preceptos racionalistas de la época, educación que a su vez marcaba una diferenciación para la instrucción femenina. Estudios como la medicina, designaba a las mujeres al área de la obstetricia y la farmacia, lugar de alguna manera subordinado que se encuentra en consonancia con las características maternas consideradas constitutivas de la “esencialidad” femenina. En 1905 se graduaron las primeras siete maestras normalistas. También el Gobierno liberal abrió “cursos especiales para señoritas en el Conservatorio Nacional de Música y en la Escuela de Bellas Artes, fomentando además, por medio de becas los estudios de obstetricia y facilitándoles el ingreso a la facultad de farmacia” (Goetschel, 1999a: 47).

¿Cuáles son los criterios que definen quien debe estudiar en una u otra escuela, quienes están excluidas de las escuelas, cuales son los criterios de diferenciación que definen las condiciones de cada niña, son solo los criterios económicos o los criterios de limpieza de sangre que siguen funcionando, la racialización hace parte del sistema que marca tal espacio jerarquizado?

Los criterios de selección de las mujeres que tienen la posibilidad de ingresar a los espacios de instrucción pública no son recopilados en los trabajos de historiadoras como Goetschel, sin embargo la permanen-

8 Este lugar de reproducción del poder colonial ha sido fuertemente cuestionado por feministas negras como Sueli Carneiro, en tanto es un escenario aún silenciado por el feminismo blanco eurocentrado. Sostiene Carneiro que “cuando hablamos del mito de la fragilidad femenina que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres se está hablando? [...] Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas” (Carneiro, 2001: 2).

cia de espacios de educación diferenciados tales como el Buen Pastor, permiten identificar escenarios que son efectivos en la marcación de fronteras sociales. Por otro lado, las mujeres que acceden a la instrucción laica serán sometidas a un disciplinamiento de su corporalidad y subjetividad desde prácticas como el deporte, la higiene y la salud. Transformación que de alguna manera implica la liberalización de las costumbres.

La incorporación a la gimnasia y al deporte (impartidos por maestras alemanas en el 24 de mayo) y el acceso más libre a la literatura, al cine, al teatro, al tenis, a las salas de patinaje en los años 20, permitió cierta liberalización de las costumbres [...]. La transformación liberal introduce efectivamente cambios pero coloca la dominación bajo nuevos parámetros (Goetschel, 1999b: 79).

La educación aparece aquí también como un tipo de "redención" que permite la domesticación del cuerpo, de las pasiones, en un tipo de subjetividad racionalizada. El trabajo como horizonte de expectativa se constituirá en el nuevo escenario a conquistar por las mujeres "liberadas" del régimen patriarcal que las recluye en el ámbito doméstico. Por otro lado tal disciplinamiento reproducido en la escuela, en el deporte estará en consonancia con dinámicas tales como la moda, la elegancia, en fin una serie de prácticas que nuevamente se sientan sobre la base de un tipo de "escenificación de la 'alta cultura'" (Castro-Gómez, 2009:46).

El ingreso de estos nuevos registros de civilización no transformarán las estructuras de desigualdad que ordenan la experiencia del "ser mujer" diferenciado en un tipo de estratificación social donde se construyen subjetividades antagónicas. Es decir "las mujeres" pertenecientes a las altas esferas dotadas de la gracia divina y el prestigio social que permite la perfectibilidad de sus costumbres construyen su imaginario del "ser mujer" en oposición a la prostituta como la mala, la enferma, en fin, como "no mujer".

La antigua reclusión en centros como el Buen Pastor se articula con la medicalización necesaria para el control de tal desviación corporal y subjetiva.

A comienzos de siglo primero en Guayaquil y luego en Quito, se emiten proyectos para reglamentar la prostitución, los cuales se concretizaron en Guayaquil en el año de 1926 con la emisión de un “Reglamento de Profilaxis Venérea”. Se mencionan como medidas la obligatoriedad de que las prostitutas se registren en la Intendencia de Policía y la jefatura de Sanidad y sean sometidas a un severo control de enfermedades venéreas. Para ejercer su profesión estaban en obligación de portar la Cédula Sanitaria (Goetschel, 1999a: 43-44).

Si bien la medicalización de la prostitución como enfermedad social, implica una transformación en el imaginario como ha señalado Goetschel (1999a: 44), la regulación social que vincula la prostitución con el pecado, con la vida licenciosa, continúa funcionando como dispositivo moral de control social. La articulación de tales registros diferenciados marca las mismas fronteras que diferencia a unas y otras mujeres. Esta disputa entre la santa, la ilustrada y la prostituta se dibuja así como un campo de fuerzas que moldea y da sentido a los cuerpos y subjetividades donde se produce la noción de “mujer” a principios del siglo XX como escenario de negociación, por tanto escenario inacabado y en constante transformación.

Consideraciones finales

Para terminar quiero plantear la pregunta ¿Los imaginarios de modernización, de construcción de ciudadanía, que dan cabida en el mundo urbano –en las ciudades principales del país– a movimientos autodenominados feministas, generan su condición de posibilidad sobre estructuras sociales coloniales? Esta “condición de posibilidad” que de alguna manera es controlada por el conocimiento científico, –régimen dominante capaz de calificar la producción de conocimiento legítimo–, es de alguna manera adoptado como mecanismo de posicionamiento por las mujeres feministas a principios de siglo XX.

Como he querido mostrar en las páginas anteriores la posibilidad de que su voz tenga valor, implica irrumpir en el orden establecido sin cuestionar sus bases estructurales. Los mecanismos de naturalización, de homogeneización, de universalización que dan como resultado a “la mujer” como sujeto hegemónico hacen parte de los regímenes de verdad donde se emplaza el discurso ilustrado de la época.

Visibilizar tal condicionamiento no busca invalidar las apuestas feministas del momento, de alguna manera constituyen la amalgama en la que los discursos feministas contemporáneos son posibles, sin embargo, hacer conscientes las fronteras de su agencia si busca cuestionar los planteamientos contemporáneos que reproducen tal escenario del poder, así como abrir un horizonte que intenta “desenmarcarse” de tal locación para proyectar un feminismo fronterizo. Este planteamiento por supuesto recupera la experiencia y apuestas de feministas chicanas, negras y de color, que se han propuesto la tarea de “decolonizar el feminismo”, tarea aún muy inicial en el contexto ecuatoriano.

Bibliografía

- BRAIDOTTI, Rosi
 2005 *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- CARNEIRO, Sueli
 2001 “Ennegrecer al feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”. *Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género*, Durban, Sudáfrica, 27 y 28 de agosto de 2001.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago
 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
 2009 *Tejidos oníricos, movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- ESPINOSA, Manuel
 2003 *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito. Primera mitad del siglo XX*. Quito: UASB.
- GOETSCHHEL, Ana María
 1999a *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la Modernidad*. Quito: Abya-Yala.
 1999b “Sobre machos, adúlteras y caballeros”. En: Ton Salman y Eduardo Kigman (eds.), *Antigua modernidad y memoria del presente. Culturas urbanas e identidad*. Quito: FLACSO.
 2006 (comp.) *Orígenes del feminismo en el Ecuador*. Quito: CONAMU y FLACSO.

GOETSCHEL, Ana María y Mercedes Prieto

2008 “El sufragio femenino en Ecuador. 1884-1940”. En: Mercedes Prieto (ed.), *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Quito: Ministerio de Cultura y FLACSO.

JARAMILLO, Alicia

2006 “Comentario feminista”. En: *Iniciación, Revista Femenil de Cultura*. Nº 1, Ambato, 13 de abril de 1934. En: Ana María Goetschel (comp.), *Orígenes del feminismo*. Quito: CONAMU y FLACSO.

SANJINES, Javier

2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA y PIEB.

VENTIMILLA DE GALINDO, Dolores

1908 *Producciones Literarias*. Quito: Casa Editorial de Proaño y Delgado.



“UNA RAZA YA HIPOSEXUADA”¹

Raza, sexualidad y clasificación social en *Los indígenas de altura del Ecuador*

JOSÉ E. JUNCOSA

El racismo no es un todo sino el elemento más visible, más cotidiano –para decirlo de una vez– en ciertos momentos, más grosero de una estructura dada...



Frantz Fanon (*Racismo y cultura*, 1965: 38)

Aspectos preliminares

El libro *Los indígenas de altura del Ecuador*, de Emilio Bonifaz Jijón (1976), es un capítulo muy significativo del “discurso profuso y denso”² sobre los pueblos indígenas de la sierra a los cuales se les ha prestado mayor atención que a los negros y montubios en la demarca-

- 1 Expresión tomada de la obra objeto de análisis: “Hay uno que otro caso de jóvenes que mantienen su virginidad hasta avanzada edad, y una vez conocí una vieja que decía que nunca ‘había estado con hombre’; pero se trata obviamente de excepciones. Si, en una raza ya hiposexuada, se presentan esporádicos tipos somáticos en los cuales hay muy poca sensualidad, se suman las dos cosas y la mujer casi no siente la necesidad de tener relaciones” (Bonifaz, 1976: 116).
- 2 “En su momento germinal América Latina brota a la conciencia como un signo de identidad en constitución, taxativamente excluyente de los ‘indios’; el indio no es ignorado sino excluido, por consiguiente, no hay silencios sino un discurso profuso y denso que vuelve al indio en objeto de redención mediante un acto sacrificial de destrucción de su cultura, de su proceso civilizatorio” (Muyulema, 2001: 332).

ción de las diferencias raciales que intervienen en la construcción simbólica de la identidad nacional (Clark, 1999: 111)³. Si bien la obra ha sido escrita por un miembro de la aristocracia blanca terrateniente de Quito, ella condensa no solo los mecanismos epistémicos atribuidos a los de su clase sino también – y en mayor medida que otras – las dinámicas más generales y profundas de la colonialidad del saber y del régimen racializado de representación del otro basado en la “subrogación de la diferencia” para producir otros exteriorizados, sub-valorados y sub-alterizados de tal manera que, al mismo tiempo que crea la diferencia, se asegura de clausurar su extrañeza y anular sus posibilidades y capacidades para que la economía y la política puedan ser de otro modo (De Oto y Quintana, 2011: 98 ss.).

La tarea de transitar la obra de Bonifaz desde la “erótica” y la sexualidad se inspira en la importancia que Fanon atribuye, en *Piel negra, máscaras blancas* ([1952] 2009), a los fenómenos sexuales por su capacidad de visibilizar y condensar las situaciones raciales (idem: 144)⁴. En efecto, la erótica de *Los indígenas de altura del Ecuador*, al descansar en material preponderantemente narrativo y en el menos estructurado teóricamente, genera las fisuras por las que afloran los “borramientos”⁵ constitu-

-
- 3 Clark señala que los indios son el más importante ‘otro’ en la construcción ideológica de la identidad de la sociedad dominante y añade que “los indios han cumplido un rol central... en las estructuras de alteridad en América Latina, más importante del que han cumplido los negros...” (1999: 111-112).
 - 4 “Si queremos comprender psicoanalíticamente la situación racial, concebida no globalmente sino experimentada por conciencias particulares, hay que dar una gran importancia a los fenómenos sexuales” (Fanon, [1952] 2009: 144).
 - 5 Refiriéndose a Fanon y retomando el concepto de geopolítica del conocimiento de Mignolo, De Oto afirma que, en un sentido, “el borramiento del lugar (lugar social, cultural, político, en suma, geopolítico) produce un efecto universalizante. No se trata de un borramiento de las razones que afirman el carácter universal de una práctica cultural, o por caso, de una cultura, sino que se borra el nexo productivo entre epistemología y lugar, en el sentido de hacer desaparecer lo históricamente específico del mismo.” (2011: 54). En otro sentido, la borradura es, para Fanon, la anulación y olvido, en el colonizado, de su propia condición y el esfuerzo, siempre fallido, de semejanza para parecerse al colonizador (De Oto y Quintana, 2011: 103-104).

tivos del patrón epistémico colonial para autoconcederse universalidad y carácter de verdad absoluta: borramiento de su lugar social, cultural, político y, especialmente, de los aspectos de raza, género y sexualidad que constituyen la subjetividad del colonizador y que se despliegan en los mecanismos clasificatorios jerarquizantes y sub-alterizantes. Tales aflojamientos, además, muestran que las clasificaciones sexuales surgidas de las fantasías y proyecciones de la clase terrateniente sobre los cuerpos racializados de los indígenas y afrodescendientes se corresponden con las jerarquías políticas y económicas a ellos impuestas.

La lectura que proponemos se conecta con dos líneas maestras de reflexión del proyecto decolonial, la primera de las cuales arranca en Quijano (1999 y 2000) y es retomada luego por Lugones (2008) para quien la colonialidad del poder alude siempre a relaciones intersubjetivas de dominación que entrecruzan e intersectan las relaciones de raza y clase con las de sexualidad y género, categorías inseparables e inevitablemente ensambladas y enhebradas unas con otras. Develar las intersecciones entre estas categorías contribuye a esclarecer la situación violenta que viven las mujeres no blancas y, en el este caso de este artículo, las mujeres indígenas y negras:

Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término "mujer" en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones, 2008: 82).

Lugones, además, va más allá de Quijano a quien le cuestiona la manera estructuralmente amplia en que concibe las intersecciones entre raza y género en el contexto de la colonialidad del poder pues su enfoque presupone sin cuestionar "una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos" (2008: 78). En efecto,

... entender los rasgos históricamente específicos de la organización de género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial de género en términos raciales... Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico de género. Al incluir estos elementos en el análisis de la colonialidad del poder trato de expandir y complicar el enfoque de Quijano que considero central a lo que llamo el sistema de género moderno/colonial (idem).

La segunda línea maestra se refiere a la relación de lo ontológico/epistémico (la atribución del ser y la clasificación denigrante del *damné*) respecto a lo económico y político, discusión planteada por Maldonado (2007) y que se expresa en la siguiente máxima: "... no se trata sólo de que a distintos grupos se les considere inferiores por ser pobres, sino que algunos son pobres por considerárseles como naturalmente inferiores" (Maldonado Torres 2007). Tal discusión ha sido subrayada también por Sylvia Whinter (2009) y Lewis Gordon (2009)⁶ y refuerza la convicción de que la eliminación del otro inicia con la aniquilación epistémica "permitiendo – aunque resulte exagerado – que el crimen político comience allí, en el acto de saber" (De Oto y Quintana, 2011: 99).

Para comprender parte de los mecanismos que rigen la aniquilación del otro a partir del acto del saber (y de la representación) es

6 Borsani nos ofrece una reseña de la relación entre saber y poder (2011: 71-72) retomando a Maldonado Torres para afirmar que "... el problema estriba en la esfera de lo ontológico. De tal suerte [que] el autor [Maldonado Torres] deja aquí muy en claro que la economía se subsume en la ontología y no a la inversa". La relación de la colonialidad epistémica con la colonialidad del ser y del poder es descrita de la siguiente manera por Maldonado Torres (2007): "... uno podría decir que hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control). En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más específicamente, el producto de la colonialidad del ser" (Maldonado Torres, 2007: 147, también citado y comentado por De Oto 2011: 84).

muy importante tomar en cuenta el aporte de Stuart Hall (2011: 335 ss.) sobre las prácticas significantes hegemónicas que producen la diferencia y la otredad. Hall nos advierte que el poder requiere de un orden de representación para ejercer la hegemonía en el escenario de la lucha por los sentidos, pues la capacidad de coerción en la economía y la política resultan insuficientes para garantizar su legitimidad, permanencia y sostenibilidad. Para mantener el orden simbólico se requiere, además, de la capacidad de producir al otro a fin de limitar, controlar y circunscribir la otredad y la diferencia. Por ello, el "trabajo de representación" es un factor central en las luchas de nuestra época, porque está inevitablemente ligado al tema del poder.

La estereotipación es la principal estrategia del régimen racializado de representación y forma parte de la violencia simbólica sobre el otro, pues

... reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales, que son representadas como fijas y parte de la naturaleza [...]. Establece una frontera simbólica entre lo 'normal' y lo 'desviante', lo 'normal' y lo 'patológico', lo 'aceptable' y lo 'inaceptable', lo que 'pertenece' y lo que 'no pertenece' o lo que es 'Otro', entre 'internos' y 'externos', nosotros y ellos. Facilita la 'unión' o el enlace de todos nosotros que somos 'normales' en una 'comunidad imaginada' y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos –los 'Otros'– que son de alguna forma diferentes, 'fuera de límites'... Sentimientos negativos se congregan a su alrededor... La teórica feminista Julia Kristeva (1982) denomina tales grupos expulsados o excluidos como "abyectados" (del significado en latín, literalmente "tirado afuera") (Hall, 2011: 345).

La estereotipación apela a mecanismos como la *esencialización*, que atribuye características fijas a los grupos subalternos; pero también al *reduccionismo* y la *naturalización* que seleccionan tan solo ciertas cualidades resaltando aquellas que poseen una connotación negativa en el imaginario dominante. Al mismo tiempo, dichas cualidades serán innatas a esos grupos, surgidas del orden natural de las cosas e inmunes a todo intento de transformación y cambio. El mecanismo de *oposición binaria* contrasta pares como cultura-instinto, intelecto-sentimiento, naturaleza-cultura, pureza-contaminación, etc., con el fin de marcar

una diferencia absoluta entre ambos extremos y jerarquizar el primero de los pares respecto al otro. Hall asume de Fanon la experiencia de que las oposiciones binarias son constitutivas del mundo colonial y conforman zonas no complementarias sino opuestas. De esa manera, “el mundo colonizado es un mundo cortado en dos... un mundo maniqueo” (Fanon, [1961] 2006: 27-30).

El racismo, por supuesto, opera al construir fronteras simbólicas infranqueables entre categorías racialmente constituidas y su sistema de representación típicamente binario que constantemente marca y trata de fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad. A lo largo de esta frontera surge lo que Gayatri Spivak [...] llama la “violencia epistémica” de lo exótico, lo primitivo, lo antropológico y lo folclórico (Hall, 2011: 234).

En cuanto a quien representa y ejerce la escritura sobre el otro, la estereotipación incluye procesos subjetivos, ambigüos e impredecibles activados desde la fantasía y la proyección de sus imaginarios, dado que los estereotipos están gobernados por un conjunto de deseos, represiones, inversiones y miedos que se proyectan sobre los representados (Hall, 2011: 345). Uno de sus efectos es la fetichización de los cuerpos que reemplaza su totalidad con ciertas partes o cualidades asignadas. Como ejemplo, Hall (2011: 351) recrea la historia de una mujer, Saartje (o Sara) Baartman, conocida como la “Venus Hottentot”, quien fue traída a Inglaterra en 1810 desde el África para exhibir la esteatopigia (nalgas de gran tamaño) y la manipulación estética de los genitales propia de los hottentot y bosquimanos. Su cuerpo desnudo fue, primero, exhibido como espectáculo público y, luego, reducido a sus órganos sexuales.

Fanon (1965: 41 ss.) propone otros mecanismos de representación racializada que consisten en el *encasillamiento*, cuya función es la de ratificar la inercia e inmovilidad de los colonizados; el *exotismo*, mediante el cual se crea una máxima distancia irresoluble e infranqueable; y finalmente, la atribución de movimiento y *reconocimiento de valores* pero de todas maneras fragmentados y carentes de una estructura. Como veremos, el texto analizado se ubica en el primer tipo de representación racializada descrito por Fanon: el encasillamiento, el cual so-

mete a los indígenas de altura al peso de su inercia e inmovilidad social, política y productiva.

El autor: genealogía, limpieza de sangre, economía y política

Emilio Bonifaz Jijón (1914-1994)⁷ fue miembro de la aristocracia terrateniente de la Sierra norte ecuatoriana y heredero de su reconocida capacidad histórica para asegurarse tanto el monopolio de la base territorial como el acceso, control y usufructo de cargos públicos para garantizar su reproducción social y hegemónica. La institución del mayorazgo⁸ explica en gran parte su conformación y consolidación desde los siglos XVII y XVIII y es determinante para entender el trasfondo histórico de la relación entre clase y raza pues vinculaba a perpetuidad la propiedad de la tierra a una familia, neutralizando su fragmentación y asegurando la acumulación progresiva de los medios de producción a una sucesión familiar de raza blanca y noble.⁹ Así constituida, la elite afinó sucesiva y progresivamente sus destrezas y capacidades de condicionar y capitalizar las políticas públicas para apropiarse de los bienes del Estado mediante dos mecanismos: las "temporalidades" y las "composiciones de tierras"¹⁰.

7 Para mayores detalles ver los sitios web del biógrafo Pérez Pimentel (1987) e *Historia de la Hacienda Guachalá*, de Diego Bonifaz (1995).

8 "A fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX las propiedades más extensas y valiosas de la región de Quito (como en la provincia de Popayán) se repartían entre unas pocas familias, además de las órdenes religiosas. Algunas de estas propiedades estuvieron vinculadas como mayorazgos, fácilmente reconocibles en títulos nobiliarios: marquesados de Solanda y Villarrocha (familias Sánchez de Orellana, Pérez de Ubillus, Carcelén, Larrea), de Villaorellana (familia Sánchez de Orellana), de Selva Alegre (familias Montúfar y Larrea), de Maenza y Puñonrostro (familias Matheu, Herrera y Ascásubi), condes de Casa Jijón (familia Jijón) y Selva Florida" (Colmenares, 1992: 17).

9 Mayores precisiones sobre el mayorazgo en Ecuador pueden encontrarse en Valencia Salas (1994) y en el reciente estudio de Büschges (2007). Además, la investigación de Gutiérrez Ramos (1998) arroja luces sobre al mayorazgo y la nobleza en Nueva Granada a partir de un estudio de caso.

10 Las temporalidades consisten en el arrendamiento de las haciendas de los jesuitas luego de su expulsión y posterior pago de un valor por parte del arrendatario que

Uno de los requisitos del mayorazgo fueron las probanzas de limpieza de sangre, dispositivo que garantizó a los cristianos viejos (no mezclados con judíos o moros) ejercer la superioridad y la hegemonía sobre los demás. En la península, la pureza de sangre no tenía tanto que ver con características étnicas, la raza o el color de la piel sino con la pureza política, ideológica y religiosa de los candidatos. En América, empero, la pureza de sangre se reeditó como un dispositivo de la colonialidad del poder, del ser y del saber que legitima, en el presente, el dominio y coerción de la raza blanca sobre otras: los indígenas, negros y mestizos de América sin que su pureza ideológica logre redimir jamás dicha condición.¹¹

La genealogía del autor se nutre del abolengo de la familia Bonifaz Ascasubi la cual adquiere, en 1892, la hacienda Guachalá, la más prestigiosa de la Sierra norte¹² y que se constituirá en el escenario de las observaciones contenidas en *Los indígenas de altura del Ecuador*. Emilio Bonifaz Jijón reedita el perfil y liderazgo político e ideológico de su padre, Neptalí Bonifaz Ascázubi (1870-1952), quien además de Presidente

garantiza la propiedad. Las composiciones de tierra consistían en la readjudicación de terrenos luego de las sucesivas reorganizaciones territoriales de la colonia (información personal de Jorge Moreno, marzo de 2012).

- 11 “Ser ‘blancos’ no tenía que ver tanto con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, lo que resulta más importante para esta investigación, por formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico” (Castro Gómez, 2005: 59).
- 12 Para mayores detalles sobre la la sucesión patrimonial de la hacienda, ver Becker y Tuttillo (2009: 168, ss.) y Diego Bonifaz (1995). En 1889 es rematada por deudas hasta que en 1892 Josefina Ascázubi Salinas de Bonifaz compra la hacienda. A partir de la repartición por herencia realizada en 1947, la extensión original de la hacienda se fragmentó aún más debido a otros factores que se sumaron a las herencias sucesivas: la cesión de terrenos a los indígenas por las leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1973, y la venta de los lotes restantes efectuada por los nuevos dueños.

del Banco Central en dos ocasiones y miembro de la Sociedad Agraria Nacional,¹³ fue presidente electo del Ecuador sin lograr posesionarse.

El autor formó parte del régimen del saber característico del pensamiento conservador ecuatoriano que explica la genealogía de algunas instituciones de conocimiento tales como las academias nacionales y los institutos o círculos privados, conformados, en su mayor parte, por autodidactas cuyo criterio de autoridad se enraizaba, primero, en la conciencia de clase y, luego, en la posesión de la tierra. Fue miembro de la sección de recursos naturales del Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG), fundado por Paul Rivet en los años '60, y colaborador del *Boletín de la Academia Nacional de Historia* y del *Boletín de la Cámara de la Agricultura*. Ocupó también cargos públicos como miembro de las Comisiones de la Reforma Agraria entre los años 1960 y 1970, además de formar opinión pública como articulista de los diarios *El Tiempo* y *El Comercio*.

Se constituyó en uno de los principales portavoces de la posición terrateniente sobre las leyes de la Reforma Agraria (1964 y 1973) y su aporte fue gravitante para la elaboración de la Ley de Fomento Agropecuario (1979), cuya agenda fue retomada posteriormente por el Instituto de Estrategias Agropecuarias (IDEA) –durante la presidencia de Sixto Durán Ballén– dejando sentir su influencia en las reformas a las políticas agrarias de 1996 las cuales intentaron eliminar la propiedad comunal en los páramos y garantizar a rajatabla la explotación privada desde un clarísimo enfoque neoliberal y de mercado.¹⁴

La aristocracia hacendaria quiteña posee rasgos distintivos irrepetibles que han “enclasadado” terratenientes con una identidad única y diferente de la de sus pares de la América andina (especialmente respecto a sus vecinos del sur de Colombia) debido a la especificidad de las

13 La Sociedad Agraria Nacional influyó gran parte de las políticas agrarias en los años 30 (Becker y Tutillo, 2009: 174, ss.).

14 Un análisis detallado sobre las reformas a las políticas agrícolas diseñadas por el BID a través de IDEA durante el gobierno de Sixto Durán Ballén es proporcionado por Louis Lefeber (s/f) y Luciano Martínez (1996).

formas productivas, sociales, simbólicas y políticas de las haciendas de la Sierra norte. Estos rasgos distintivos expresan la heterogeneidad de la colonialidad del poder y contribuyen a entender la formación discursiva del autor y su lugar de enunciación.¹⁵ Algunas de las formas de acción pública y local que caracterizaron a la élite terrateniente se expresa en las siguientes prácticas: a) preocupación por transmitir la memoria sistemática y documentada de su abolengo y linaje y de extender las redes de alianza y parentesco con otros miembros de la misma clase; b) capacidad de intervenir y condicionar los sindicatos y gremios afiliados al conservadorismo católico; c) preocupación por la innovación agraria y nuevos negocios asociados al campo; d) acción local expresada en ayudas puntuales a la educación, pero sobre todo para fiestas y eventos rituales y religiosos en las comunidades indígenas relacionadas con las haciendas; e) incidencia concreta en la acción pública y el diseño de políticas de Estado; f) control y acceso de cargos públicos¹⁶.

Colmenares (2002: 16) nos llama la atención sobre una característica adicional que cobra especial importancia para entender la obra objeto de nuestro estudio: el anacronismo constitutivo de la estructura hacendaria de la Sierra norte, sin el cual hubiera resultado inviable su permanencia en el tiempo. El anacronismo es una estrategia o una capacidad de agencia (una *techné*) que permite reinterpretar y recuperar exitosamente elementos políticos, legales, institucionales o productivos

15 Colmenares (2002) sugiere los siguientes rasgos de la heterogeneidad socio-productiva de las haciendas de la Sierra norte: 1. Base territorial amplia y diversidad productiva únicas. 2. Articulación regional diversa en la que predomina el complejo productivo hacienda-obraje, más rentable y sostenible que el de las haciendas del Pacífico (Popayán), más pequeñas por depender del complejo hacienda-minería y de sus exiguas ganancias. 3. Base demográfica indígena más amplia debida a procesos únicos de etnogénesis, reagrupaciones étnicas y la posterior conformación de comunidades independientes. 4. Relativa articulación de las formas andinas de complementariedad e intercambio con las de acumulación. 5. Reconocimiento simbólico y ritual de la autoridad hacendaria en relativa continuidad con el patrón andino de autoridad.

16 Proponemos estas formas de acción basados en los criterios de organización temática del catálogo del fondo documental que el padre del autor, Neptalí Bonifaz Ascásubi, entregó al Banco Central del Ecuador (BCE, 1983).

propios de una formación anterior para articularlos con otros elementos innovadores sin quebrar por ello la continuidad y sucesiva revitalización de las elites. El aporte de Emilio Bonifaz expresa muy bien el manejo exitoso de visiones y prácticas anacrónicas ensambladas con otras innovadoras y modernizantes. *Los Indígenas de altura del Ecuador* es en muchos sentidos un libro anacrónico no solo por el momento histórico en que aparece, sino también por su pretensión de solución definitiva, progresista y moderna del problema del campo, encabalgada en un racismo genético inviable e insostenible (y vergonzante) para los años '70.

La edición definitiva del libro tiene lugar en 1976, un año después de la consolidación del Frente Unido de Trabajadores (FUT), unos meses antes de la represión violenta de los trabajadores de AZTRA en 1977 y durante el mismo año en que el dictador Rodríguez Lara es sustituido por el Consejo Supremo de Gobierno, años claves también para la emergencia y consolidación del movimiento indígena de la Sierra¹⁷. En este contexto, el libro aparece en un momento altamente conflictivo y contradictorio de la historia ecuatoriana, como muestra del intento de las élites aristocráticas por debilitar y difuminar aún más la aplicación de la Reforma Agraria iniciada en 1964.

La obra condensa y recapitula los resultados de una serie de conferencias, artículos periodísticos y monografías producidas desde los

17 La Ecuarunari se crea en 1972 y para 1974 logra la afiliación de la provincia de Pichincha pero recién a partir de los 80 interviene activamente en la zona de Cangahua y en sus comunidades (Mullo, 1993). Ulcuango y Tamba (1993) destacan la formación relativamente tardía del movimiento indígena en la zona de Cangahua respecto a la de Pesillo. La dinámica organizacional de las haciendas de la zona norte del cantón Cayambe se vio favorecida desde los años 20 debido al relevo de las órdenes religiosas por la figura de arrendatarios poco articulados con los mecanismos simbólicos andinos de autoridad. Si bien la hacienda Guachalá experimentó conatos de alzamientos a partir de los años 30, estos nunca pusieron en cuestión la propiedad de la tierra. Más bien, sus dueños controlaron las revueltas concediendo mejoras laborales y retardaron, en alguna medida, la conformación del movimiento indígena de los años 70. Incluso Diego Bonifaz anota que la hacienda se adelantó a la reforma agraria al anticipar la entrega de los huasipungos en el transcurso de la misma década (Bonifaz, 1995: 32).

años 60¹⁸ sobre muy diversos temas cobijados bajo los marcos disciplinares de la etnohistoria y la historia agraria, la arqueología, la geología y la genética, al mismo tiempo que amalgama textos de la conquista con las perspectivas pesimistas y paternalistas del indigenismo, cuyos materiales confieren profundidad histórica a la empiria requerida para lograr los siguientes objetivos: a) deslegitimar y anular las soluciones provenientes del pensamiento social, del sindicalismo agrario y la lucha de clases, porque constituyen una reducción intolerable del problema agrario; b) cuestionar las corrientes que idealizan al indio pues la ciencia genética prueba que se trata de sujetos producidos por la selección inversa y divergente que hizo posible la máxima adaptación al medio al precio del progresivo deterioro de las capacidades psíquicas-intelectuales (Bonifaz, 1976: 63 y 1965: 18-19); c) trazar una apología histórica del pacto indígenas-hacienda, comprendiendo esta última como estructura garante de recursos y sostenibilidad histórica para los indígenas; y d) argumentar la pertinencia y necesidad de sostener la propiedad latifundista porque resultan económicamente viables debido a la producción industrializada, ecológicamente sustentables gracias al adecuado manejo de suelos y empresarialmente sostenibles pues los hacendados son portadores de capacidad de mando y visión de emprendimiento.

La erótica hiposexuada de los indios de altura

A partir de los antecedentes planteados, intentaremos sistematizar la erótica de *Los indígenas de altura del Ecuador* mediante el análisis de tres conjuntos discursivos heterogéneos que no reflejan necesariamente el itinerario del autor y cuya distinción obedece al tipo de material predominante en cada uno. En el primero, el autor habla desde la ciencia para representar a los indígenas como sujetos desvitalizados reeditando la perspectiva anacrónica de la *historia natural* según la cual los factores climáticos y geográficos limitan la capacidad acción y de

18 De hecho, los puntos de vista de su anterior libro, *Sobre la pobreza del campesino del callejón interandino* (1965), se ven definitivamente ampliados en la segunda edición de *Los indígenas de altura del Ecuador*.

liderazgo de los indígenas de altura, en combinación con información muy contemporánea proporcionada por la genética, la economía agraria y las investigaciones etnohistóricas que desplazaban hacia la costa el núcleo civilizatorio del Ecuador.

El segundo conjunto discursivo despliega el núcleo mítico de las crónicas de la conquista y los relatos de los viajeros para construir una apología celebratoria de la intensidad erótica del "Alfa guerrero conquistador" a través de la exaltación de un pasado glorioso que constituye y atraviesa el presente. El tercero se detiene en las inevitables narrativas "costumbristas" de la vida cotidiana de los hacendados a través de las cuales proyecta sus fantasías e imaginarios en torno al subdesempeño sexual de los indios de altura. Estas narrativas, que conforman el núcleo etnográfico de la obra y en las que predomina el género grotesco, se intercalan con trozos de discursos científicos que recrean una suerte de escala erótica de las razas.

A través de una escritura aparentemente "heterológica" (de conocimiento sobre el otro) se apalanca, en realidad, una obra "tautológica" (en la que el sujeto de enunciación habla de sí mismo), en el sentido que De Certeau (1996: 173, ss.) atribuye a estos términos. En virtud de los deslices que proponen las narrativas eróticas, asumimos que se trata de un capítulo de autorepresentación no desmentida y de expresión de las fantasías e imaginarios patriarcales, heterosexuales y basados en el biformismo sexual (cfr. Lugones, 2008 *supra*) que conforman la masculinidad de las elites, reeditando, sin disimulos ni falsas posturas, cuadros de castas y jerarquías raciales fundadas en el desempeño sexual de las razas.

El discurso de la ciencia. Indios melancólicos versus machos alfa cazadores

¿Quiénes son los indios de altura a los que se pretende describir? La totalidad de asalariados e independientes que forman parte de diversas agrupaciones (comunidades) andinas ubicadas en terrenos progresiva y dramáticamente marginales e improductivos. El universo de estudio excluye, por lo tanto, a los indios de los valles y de las ciudades

serranas, a pesar que todos ellos forman parte del mismo *deme*, es decir, del conjunto poblacional que comparte las mismas características genéticas básicas, habida cuenta de la consanguinidad ancestral y la escasa diversidad de las “cepas generadoras” (Bonifaz, 1976: 108, ss.). Con ello, sanciona la relativa homogeneidad del indio de altura, argumentando que establecer distinciones resulta poco útil para enfrentar con éxito y urgencia los problemas agrarios¹⁹.

La tesis que sostiene el edificio argumental sostiene que el hipotiroidismo subclínico genéticamente hereditario de los indios de altura estructura la configuración mental propia de la “psicología de montaña” y produce una fisiología adaptada a las zonas altas de refugio (Bonifaz, 1965: 14, ss.), cuyos rasgos distintivos son los siguientes: inferioridad espiritual, natural apatía (Bonifaz, 1976: 27), indolencia, complejo de inferioridad, melancolía, tristeza, pereza y holgazanería, imprecisión, suciedad, bajeza, servilismo, miedo... el indio de altura transita atrapado entre la indiferencia y el combate interior, por ello es cobarde, sufrido, fatalista y voluble, a diferencia de los versátiles y dicharacheros negros. El hipotiroidismo, en el caso de los indios de altura, es una “cierta deficiencia endócrina racial sub-clínica” (1976: 32), mecanismo adaptativo exitoso que les permitió sobrevivir y reproducirse con pocas proteínas y bajo consumo de calorías, recursos cuya disponibilidad es crítica en las alturas (Bonifaz, 1976: 95).

A continuación, articula dos tradiciones de pensamiento social e histórico del Ecuador, continuas y solidarias en sus líneas profundas: la tradición indigenista y la etnohistoria. Asume la perspectiva indigenista biologicista según la cual la inferioridad del indio se inscribe en el código genético heredado, a diferencia del indigenismo que surge del realismo social para el cual la degradación de los indígenas es consecuencia de

19 De Certeau (1996: 184) afirma que la lógica disciplinar se basa en la lógica del objeto homogéneo, unitario. La mirada disciplinar es un “modelo totalitario” que tiende a construir totalidades. Este es un rasgo, sin duda, de la colonialidad del saber que toma forma en la manera en cómo Bonifaz asume a los indígenas de altura como un objeto homogéneo y unitario.

la acumulación histórica de las relaciones de explotación (Clark 1999: 112 ss.). La etnohistoria, en cambio, le proporciona los elementos para construir un panorama cultural andino civilizatoriamente incipiente y carente de valores y prácticas que merezcan la pena ser recuperadas, con "muy pocos elementos de prosperidad y de verdadero engrandecimiento" (Bonifaz, 1986: 27).

El siguiente paso, de la mano de etnohistoriadores como Gonzáles Suarez y Jacinto Jijón y Caamaño, consiste en desplazar el núcleo y fuerza civilizatoria del Ecuador desde la Sierra hacia la Costa, hacia las culturas de las tierras bajas. De esta manera, sitúa la diferencia nacional en una matriz cultural no andina en un intento por enlazar simbólicamente la estirpe de la aristocracia terrateniente quiteña con el ímpetu y arrojo de las culturas cazadoras de las tierras bajas las cuales pudieran constituirse en un mejor referente de la masculinidad de las elites por su capacidad de enfrentar al medio y tomar decisiones. La idealización de las culturas de la Costa refleja una cierta manera de concebir la masculinidad en tanto capacidad de tomar decisiones, enfrentar la naturaleza y someterla. En este sentido, resulta sintomático el interés temático del autor por las culturas cazadoras así como su autoidentificación como "cazador" desplegados en al menos dos de sus escritos: "Anotaciones de un cazador sobre la importancia del arma en la evolución del hombre" (1969) y *Cazadores prehistóricos del Ilaló* (1979).

Los cánones de autoridad y los rasgos de la subjetividad masculina ocupan un lugar importante en las concepciones sobre la evolución civilizatoria según la cual "la cultura no es producto de la masa sino de los Alfas es decir, de los superdotados, de los guías. Y una cultura puede ser más adelantada que otra solamente porque ese grupo produjo un mayor número de hombres cuya inteligencia alcanzaba un alto desarrollo" (Bonifaz, 1976: 22). Las culturas bien provistas de Alfas crean, las poco dotadas copian. Los Alfas transforman y poseen el tacto, la creatividad y el tino suficiente para desplegar y desarrollar potenciales escondidos; los indígenas de altura, en cambio, solo pueden adaptarse, porque su naturaleza consiste en formar parte de un medio con escasas posibi-

lidades de despliegue y desarrollo. Los indios de altura están llamados a una relación de pasividad simbiótica con el medio, pues solo los Alfas pueden interpretar, trascender y transformar la naturaleza; solo ellos están llamados a desplegar su potencial escondido.

Al proponer que la cultura es producto del paisaje y que los acontecimientos se inscriben en una historia natural según la cual “el hombre agrícola es el reflejo de la tierra sobre la que vive” (Bonifaz, 1976: 8), lo ideal, entonces, es lograr una buena correspondencia entre genética, formas sociales y ecología, argumento que contesta la ingenuidad pseudocientífica de la teoría de la lucha de clases basada en la ilusoria igualdad de la inteligencia, la imaginación y el temperamento de los pueblos.

El núcleo mítico de las crónicas y relatos de viajeros. Las venus de Guachalá y la sexualidad liberadora de los conquistadores

En otro conjunto discursivo, Bonifaz articula el sentido común de la erótica hacendataria desde la evocación mítica de los testimonios de cronistas y viajeros para caracterizar la sexualidad indígena según los siguientes elementos: enfocada en la genitalidad, rudimentaria capacidad de placer y manifiesta pereza sexual masculina.²⁰ Al mismo tiempo, reconoce que la pasividad femenina ha sido socialmente impuesta y no guarda relación con el potencial erótico expresado en los caracteres anatómicos. El correlato erótico de la “psicología de montaña” consiste en el desinterés por el placer y la carencia de sensualidad. Los hombres son infradotados sexualmente debido no solo a factores psicológicos, sino a su rudimentario y pequeño pene (Bonifaz, 1976: 42), poco adaptado para satisfacer las complejas necesidades sexuales de las mujeres indígenas pues, al carecer de deseo, ignoran por completo el potencial sexual de sus hembras. Las mujeres, por otro lado, viven un estado de perma-

20 “La frialdad de los indios era tal que en las reducciones de los Jesuitas en Paraguay, había un toque de campana especial que indicaba a los maridos que habían de cumplir con sus deberes conyugales” (Azara, en Bonifaz, 1976: 43).

nente insatisfacción, recayendo sobre ellas la responsabilidad de tomar la iniciativa para mover la pesada rueda del deseo.

Bonifaz traza su propia versión de la Venus de Hottentot reportada por Hall (cfr. supra). En efecto, las indias poseen "una particularidad que les es común a todas las otras naciones, y es que las partes sexuales de los hombres no son nunca más que de un tamaño mediocre, y la de las mujeres, por el contrario, muy anchas y sus labios excesivamente inflamados; sus nalgas igualmente muy gruesas" (Azara, en Bonifaz, 1976: 43). No obstante su potencial erótico, las indígenas poseen una disposición corporal que, a pesar de andar desnudas, son capaces de esconder convenientemente sus vergüenzas "de tal suerte que nada se ve que sea deshonesto" (Azara, en Bonifaz, 1976: 43). Así, construye una suerte de 'hipo' erotización de la masculinidad a la par de la 'hiper' erotización de la femineidad indígena, acudiendo, en ambos casos, al mecanismo fetichista de fragmentación simbólica y disección descriptiva del cuerpo al reducirlo a sus atributos genitales.

Luego de estos retratos diseccionadores y metonímicos el autor refuerza la erotización de las mujeres indígenas a través de la fantasía de los harenes de indias situados en los albores de la conquista. Las retrata dotadas de un temperamento ardiente ("más amorosas con los españoles de lo que fuere menester") pues son ellas quienes se ofrecen en razón de poseer "aquello para lo que fue hecho, lo cual es una verdad como un templo..." (Bonifaz, 1976: 44). Además, en aquellos tiempos primordiales los indígenas eran tan poco caballeros y considerados que las mujeres tropicales que habían copulado con los occidentales transformaron para siempre su idea del sexo de tal manera que ya no solo "no aprecian el coito con hombres de su tribu" sino que "se entregan con *furo*r a los blancos" (Bonifaz, 1976: 42).²¹ Las indígenas descubren

21 "Para los primitivos, los placeres del amor cuentan como uno de los principales placeres de la vida y el sumum del bien físico. Ellos no aportan, a decir verdad, una gran complicación; todo se reduce al acto que procura, pero a él solo, el placer del hombre. No le preocupa saber hasta qué punto la mujer goza. Ella debe mostrarse indiferente y quedar totalmente pasiva. Sólo las mujeres que han tenido algún contacto con los civilizados cambian un poco de manera de ser, y al cabo de corto

en los españoles nuevas posibilidades para desarrollar su potencial sexual reprimido, truncado e injustamente bloqueado por la incapacidad de los indígenas, a tal punto que “las indias quedaban tan satisfechas que seguían a los españoles no forzadas por malos tratos ni por esclavitud, sino simplemente por el gusto, sirviéndoles de compañeras y de intérpretes, pasando fatigas e incluso ayudándoles contra sus mismos compatriotas” (Bonifaz, 1976: 42). Pero, según el siguiente testimonio, copular con los cristianos no era un asunto de placer: se trataba también de una cuestión de honra y dignidad femenina: “las mujeres andan desnudas y no saben negarse a ninguno sino que ellas mismas acometen e importunan a los hombres [...] tienen a mucha honra dormir con los cristianos” (Anchieta, en Bonifaz, 1976: 44). Tan así fueron las cosas que –cabe suponer– la satisfacción del potencial erótico femenino no solo facilitó y aceleró la Conquista; también se constituyó en uno de sus logros civilizatorios más importantes.

La interpretación fanoniana de este aspecto singular, sugiere que la fantasía sobre los harenes de indias proyectados hacia un pasado remoto refleja las privaciones en el presente que supone para el blanco la creación literaria, la producción y el trabajo: “Toda adquisición intelectual reclama una pérdida del potencial sexual. El blanco civilizado conserva la nostalgia irracional de épocas extraordinarias de licencia sexual, de escenas orgiásticas, de violaciones no castigadas, de incestos reprimidos” (Fanon, [1952] 2009: 147). Nosotros añadimos que la hiper-erotización de aquellas indígenas apunta, además, a la reificación de la sexualidad del conquistador cuya elongación es la sexualidad de los varones de la elite hacendaria.

tiempo no aprecian el coito con hombres de su tribu. Es porque aprenden pronto a participar más directamente y a provocar el acto y su repetición, mostrándose entonces que toman placer en él. Es por lo que las indias que durante algún tiempo han vivido en medio de los civilizados declaran que el coito con ellos ‘es mejor que con los indios porque no saben hacer nada’ [...] Especialmente en la parte del Orinoco, la india que ha gustado del amor de los civilizados, si ella pasa después algún tiempo entre los suyos, vuelve voluntariamente a aquellos” (el marqués de Wavrin citado por Pérez de Barradas [1946], citado a su vez por Bonifaz, 1976: 42 Subrayado de Bonifaz).

Detrás del reconocimiento del carácter hipersexualizado de las indígenas emerge la erótica del conquistador como su único correlato posible y cuya libido emancipadora tiñe la Conquista de un carácter liberador de las potencialidades de lo femenino. Pero el conquistador es también capaz de liberar el potencial de la naturaleza a través del dominio y despliegue de sus capacidades de emprendimiento y transformación productiva. Por ello, las formas de colonialidad con la naturaleza, en el caso de la obra de Bonifaz, están calcadas sobre el molde de los patrones coloniales patriarcales para con las subjetividades sexuales femeninas asumidas –al igual que la naturaleza– como seres no autónomos, inermes e incompletos sin la intervención masculina, así como dotados de una actitud de sumisa y permanente disponibilidad.

Escenas de la vida cotidiana. El subdesempeño sexual de los indios de altura y la jerarquía erótica de las razas

El desenfrenado panorama de los harenes tropicales de indias es sustituido, de improviso, por las escenas de la vida cotidiana de la hacienda de Guachalá a través de microrelatos de baja intensidad que construyen la base etnográfica para establecer generalizaciones sobre las prácticas sexuales de los indios de altura. Así, Bonifaz registra –esta vez de primera mano y con la autoridad de su larga experiencia– una sexualidad indígena absolutamente plana, carente de ritualidad y escasamente ceremonial, tan básica y elemental que no requiere de mayor complejidad ni siquiera para la selección de parejas. Los códigos comunicativos son muy simples y directamente enfocados al enamoramiento. Los celos son casi inexistentes y apenas se expresan solo si las infidelidades han ganado notoriedad pública. La culpabilidad, en estos casos, es menor y tanto más aceptada socialmente cuanto mayor el estado de embriaguez. La sexualidad conforma un campo regido más por la ingenuidad que por la ausencia de culpa, en el que se promueven enredos y encuentros clandestinos en el campo, en las zanjas y sobre todo en las fiestas, donde nadie parece ver y darse cuenta de nada. Lo importante es concebir, aunque no se pueda identificar el origen de la paternidad, al punto que

algunos creen que “los hijos se fabrican en minga, como ellos dicen” (Bonifaz, 1976: 121). Parece ser cierto, entonces, que la mirada colonial genera espacios para los colonizados en los que “se nace en cualquier parte, de cualquier manera” (Fanon, [1961] 2006: 28).

En otras ocasiones Bonifaz acude al despliegue narrativo explícito tal vez para convertirlos en recursos retóricos que amenizarán la exposición de las verdades científicas. Pero tales narrativas se convierten, de hecho, en el lugar que mejor revela las fantasías y proyecciones de los deseos de la elite terrateniente respecto a las sexualidades de los otros racializados: de las asiáticas, las negras y las indígenas. Tales registros se inscriben en el género literario que Baktin denominara “grotesco” (cfr. infra) y cuyo elemento esencial es la escenificación contestataria de la corporalidad; pero, a diferencia del uso popular que la celebra y reivindica para cuestionar un orden que la niega, las narrativas hacendatarias se apropiarán de lo grotesco para reforzar la representación racializada con imágenes acompañadas de un falso humor que deshumaniza los cuerpos segmentándolos en sus olores, formas, partes, órganos, atributos y funciones orgánicas ilustrando hasta qué punto “... el lenguaje del colonizador, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico” (Fanon, [1961] 2006: 31).

Veamos la siguiente escena, punto culminante de la reducción de los cuerpos de los indígenas a su condición de *cosa* colonizada— usando el término de Fanon en *Los condenados de la tierra* (Fanon, [1961] 2006: 26):

A veces hacen chistes que, para nosotros, aparecen como crueles. Cierta noche, durante una gran borrachera colectiva que se prolongó varios días, con sus respectivas noches, una mujer se emborrachó totalmente y permanecía acostada en el suelo, roncando su chuma. Su amante, marido, o fijo seguía bailando a pocos pasos de distancia. Un aficionado de la doña que estaba acostada, supo aprovechar el momento y, con mucho disimulo fue a caer al lado de ella, fingiéndose totalmente borracho. Luego, poco a poco se fue acercando hacia donde ella se hallaba y (sin que nadie se diera cuenta de ello, salvo yo) la poseyó. Cuando el marido cayó en cuenta del asunto, era demasiado tarde para que tome repres-

lias. Fuera de su evidente falta de equilibrio, que no le permitía correr tras el violador que se alejaba a grandes pasos, parece que juzgó más adecuado redirigir su impulso de agresión contra la menos culpable que era la mujer que seguía durmiendo como si tal cosa y no había caído en cuenta de nada. Tambaleándose se acercó a uno de los pilares de madera de la casa donde, pegados a estos, agonizaban varios cabos de velas. Tomó uno de ellos y llevándolo en la mano se acercó a la mujer que permanecía exactamente como la había dejado el otro: con las piernas abiertas, las rodillas flexionadas y los anacos (vestidos) sobre su pecho. Curioso me acerqué para saber que iba a suceder. El indio se agachó y con algún trabajo, dado lo inseguro de su pulso, insertó la vela, por su extremo no encendido, en la vagina de la mujer que permanecía como muerta. Hecho lo cual, volvió al círculo de los bailarines y siguió bailando; pero observando de vez en cuando a la mujer. El cuadro que esta presentaba era indudablemente muy sui generis con la vela ardiendo en su improvisado candelero. El cabo de vela se gastaba rápidamente, dada su posición y al cabo de un momento debió comenzar a quemar la piel; pero nada hizo la mujer. El indio ni siquiera sonreía. De pronto, cuando ya comenzaba a haber trazas de olor a carne quemada, la mujer cerró las piernas, con lo cual se quemó más, pero apagó la vela. Dio un cuarto de vuelta y siguió durmiendo como si nada hubiera sucedido (Bonifaz, 1976: 174-175).

Esta narración es sumamente interesante porque condensa la *mala fe* constitutiva del racismo y el carácter grosero intrínseco denunciado por Fanon (supra); también debido a que captura a la perfección las representaciones del autor sobre la dimensión festiva de los indígenas de las haciendas, en las antípodas de la lectura que Baktin (1989: 177 ss.) propone sobre los carnavales populares en la edad media y el renacimiento. Según este último, el sentido profundo del carnaval consiste en erigir "actos simbólicos dirigidos contra la autoridad suprema" (1989: 178) y tramitar "destronamientos del viejo poder y el mundo agonizante" (ídem) mediante el exceso, la grosería, la algarabía y fragmentación anatómica de los cuerpos llevados a cabo por la violencia festiva y ritual. Nada de ello ocurre en el relato de Bonifaz, que escenifica una corporalidad banal nada subversiva y totalmente desritualizada, donde el subalterno vaga y tropieza sin nadie a quien destronar más que

a sí mismo. En medio de tal extravío pareciera cierto que la cultura “da testimonio contra sus miembros” (Fanon, 1965: 41).²²

Por otro lado, la escena tiene lugar en el lugar más importante de la hacienda: el patio central, y revela aspectos significativos de la espacialidad racializada. En efecto, la circulación de los cuerpos y de la sexualidad de los indígenas por los diversos escenarios de la hacienda saca a relucir la impronta espacial (dicotómica y jerarquizada) de las plantaciones y los barrios de esclavos negros en las Antillas y el África colonial, re-editada según las salvedades de la diferencia colonial andina de las haciendas²³. En el texto, el escenario de mayor jerarquía política y simbólica (el espacio hegemónico) es la plaza de la hacienda porque allí tiene lugar el acopio (apropiación) de la producción, el registro y la planificación productiva, la realización de las fiestas agrícolas y católicas así como diversas comparecencias de y ante las autoridades locales²⁴. En ella, convergen los accesos a las estancias donde hombres y mujeres indígenas realizan tareas cotidianas de servidumbre. La plaza, lugar de civilidad, es el *lugar antropológico* por excelencia donde eclosiona una temporalidad en la *que todo ocurre*.

El segundo espacio es el páramo, una suerte de *no lugar* de confinamiento y tránsito dotado de una temporalidad espesa e inerme en la que *nada ocurre*, atravesado por senderos y zanjas que ocultan encuentros amorosos fortuitos y poco significativos, y las chozas de los indígenas. La conciencia de la carga racista que comporta la dicotomía entre lugares donde *todo ocurre* y otros donde *nada ocurre* ha sido evi-

22 Homi Bhabha afirma que “la mirada del ojo maligno aliena tanto el Yo narrador del esclavo como el ojo vigilante del amo” (2007: 75, citado en Mouján 2011: 171).

23 Para la dicotomía racializada del espacio que se expresa en las plantaciones y cuya impronta se prolonga en los barrios de los negros luego de la colonia, ver Diémé (2012: 93 ss.).

24 En los pasillos que rodean el patio central de la Hacienda Guachalá, hoy convertida en hostería, es posible observar una muestra fotográfica permanente que recoge múltiples incidencias de la vida de la hacienda: indígenas realizando actividades productivas o en diversos actos festivos e, incluso, en actividades escolares y educativas. Asimismo, muchos de los personajes son autoridades y diversos miembros de la familia de los dueños.

denciada por Fanon quien denuncia el carácter idílico de las estampas coloniales en la que los negros reposan en sus hamacas a la sombra de los cocoteros atrapados en una temporalidad inocua mientras, al lado, el saqueo *ocurre* velozmente.

A diferencia de las bucólicas estampas coloniales, Bonifaz confina a los indios de altura a un *no lugar* despojado de cualquier rasgo idílico pero forzando al máximo el carácter *abyecto* de su presencia respecto a la plaza de la hacienda (como nos recuerda Hall, *abyecto* significa 'botado afuera'). Lo que verdaderamente ponen en escena los episodios sobre los cuerpos embriagados de los indígenas que deambulan por la plaza a la manera de apéndices desencajados y extraños, sin habla, fuera de control y sin conciencia de su cuerpo, es su abyección, inadecuación y exterioridad crónica e insalvable respecto a dicho espacio civilizatorio. Están ahí sin ser de ahí.

El lenguaje zoológico sobre las indígenas cobra fuerza con las apreciaciones sobre los olores corporales a partir de las cuales se establecen nuevas jerarquías eróticas. Así, la atracción y la excitación sexual es, ante todo, una cuestión de olfato ubicua y localizada: "cuando a la mujer le comienza a heder la entrepierna, es porque ha llegado el momento de tomarla en cuenta" (Bonifaz, 1976: 115). A partir de allí, el autor propone un código de olores sexuales indicadores de una mayor o menor capacidad erótica, según el cual las frígidas huelen de una manera diferente respecto a las que no lo son. El código de olores no solo remite al imaginario higiénico decimonónico reforzado por las fuentes etnohistóricas sobre la suciedad inherente a los indígenas andinos que se traduce en signo de pereza, falta de vitalidad y carencia de potencia civilizatoria;²⁵ además condiciona las prácticas amoratorias²⁶.

25 "Eran los Quillacos [...] tan menguados y tan miserables, que vivían siempre temerosos, como dice el Cronista de los Incas, de que les faltara la tierra, el agua y aún el aire; y tan sucios y perezosos, que el Inca, para obligarles al trabajo les impuso el tributo de entregar cada cierto tiempo canutillos de plumas llenos de los parásitos que se criaban en sus cuerpos desaseados" (González Suárez en Bonifaz, 1976: 25-26).

26 "... asimismo, la falta de higiene recorta drásticamente las posibilidades amoratorias pues excluye la práctica del *cunnilingus* por obvias razones en tanto que la *fellatio* es poco frecuente, tanto como el sexo anal" (Bonifaz, 1976: 114).

Otras narrativas nos desplazan de lo grotesco al drama trivializado que despoja de sentido la violencia festiva. Ello ocurre cuando Bonifaz escenifica los conflictos sexuales en base al estereotipo de la ingenuidad indígena pues la complejidad, definitivamente, es cosa de civilizados:

Sus conflictos sexuales están libres de las complicaciones que los envuelven en los llamados países civilizados. Rara vez hay peleas largas. Un trompón (puñetazo) bien asentado, un ojo morado y un poco de sangre por la nariz son suficientes para perdonar decenas de conocidas infidelidades. Es más, a ellas les parece muy bien que, alguna vez, les pegue el marido (Bonifaz, 1976: 121).

En caso de que la hubiere, la complejidad asume el carácter de enredo cuyo final se resuelve en la comicidad surgida del uso fallido del lenguaje y de los códigos comunicativos en eventos salpicados de alguna que otra frase jocosa en el característico y siempre inadecuado *pedgeen* de los indígenas. La *performance* fallida es otro de los hilos vertebradores de los enredos en los cuales los indígenas actúan a contramano de una lógica predecible, lineal y civilizada. Veamos un ejemplo de *enredo* en el campo de las relaciones eróticas acompañado de la satirización de la diglosia indígena:

Los enredos múltiples son muy peculiares. Cierta vez, y se trata de indios muy ‘vivos’ (vivaces) y civilizados, tuve que resolver este caso. Vino a verme el Juan y me dijo: “*Patrón... Pedro pegó sin dar motivo... pegó*”. Mandé llamar a Pedro, cuya versión resultó diferente: “*Yo, ca, Patrón, estando con Elena... vino Juan querer pegar, por eso pegué*”. Mandé llamar a Elena que era “mujer fatal”, cuyo marido nada tenía que ver en todo esto. Vino Elena y dijo: “*Verá Patrón, estar (es decir, “de acostarme”) con Juan años ha estado. Su Merced (“a usted”) mesmo consta; ya cansé tan. Con Pedro estando vino Juan mezquinar (“a impedir”), querer pegar. No quiero mesmo estar con Juan... que no joda (“que no moleste”)... no queriendo estar mujer propia ca... busque otra*” (Bonifaz, 1976: 117-118).

Tales relatos traen a colación la noción de *falla* que Fanon evidencia cada vez que el colonizado asume sin éxito el lenguaje y las actitudes del colonizador en una sucesión de lapsus que generan la empiria que la mirada colonizadora requiere para sub-alterizarlo. En el fondo, las

escenas de la vida cotidiana ponen en escena no tanto situaciones cuanto a *sujetos fallidos* ya sea porque deben soportar el peso de un lenguaje extraño e impuesto ("hablar una lengua es llevar el peso de una civilización"); o porque sus performances fallidas se proyectan sobre la sombra de la respuesta que daría el colonizador. De Oto y Quintana explican en este sentido la noción de falla, que no es más que la atribución al otro de un estatuto sub-ontológico permanente e insalvable:

...en tanto los esfuerzos por responder a las demandas por el parecido, por la resenblanza que el colonialismo y sus modos discursivos ponen en juego, [los colonizados] siempre tienen una respuesta que falla o vuelve fallido al mismo sujeto que la intenta. No importa la naturaleza del esfuerzo, lo que se afirma es el error de la respuesta y del sujeto que la profiere (2011: 104-105).

Pero no es posible comprender adecuadamente la sexualidad de los indios de altura sin ubicarla en la jerarquía sexual de las razas en la que las mujeres negras ocupan un lugar de privilegio pues, como advierte Fanon, "frente al negro en efecto todo ocurre sobre el plano genital" (Fanon, [1952] 2009: 142)²⁷. Cabe recalcar aquí que la presencia de los afrodescendientes no ha sido ajena a las haciendas de la Sierra. Por ejemplo, Diego Bonifaz reporta que entre los bienes de la hacienda Guachalá constaron esclavos negros, los cuales, inconformes, la abandonaron luego de la venta de la propiedad ocurrida en 1819, a la muerte del entonces dueño, Juan Ramón Borja (Bonifaz, 1995: 21); y que los roles de mayordomos y escribiente (control contable y descripción de actividades) eran ejercidos con frecuencia por mestizos y mulatos (idem: 35). Asimismo, los estudios históricos ratifican que, a partir del siglo XVIII, los esclavos negros estaban regularmente integrados en la servidumbre de las familias quiteñas, especialmente en la de sus elites (Lucena Salmoral, 1987).

27 Fanon también asevera que "para la mayoría de los blancos, el negro representa el instinto sexual (no educado). El negro encarna la potencia genital por encima de las morales y las prohibiciones. (...) Hemos mostrado que lo real resta valor a todas estas creencias. Pero me sitúa en el plano de lo imaginario, en cualquier caso en el de una paralogía" (Fanon,[1952] 2009: 154).

El recurso de la hipersexuación de los y las afrodescendientes ocupa un lugar importante en la fantasía erótica masculina latinoamericana, al punto de que la sexualidad de los hombres negros era considerada un peligro; y la de sus mujeres, un objeto del deseo. Por de pronto, las fantasías sobre la sexualidad de las mujeres negras permiten despejar los interrogantes sugeridos por el relato respecto a la imprevista y tan inusitada capacidad erótica de la india Elena que sorprende a Bonifaz:

Se decía que no había hombre en varios kilómetros a la redonda que no se haya acostado con ella. Por la curvatura de su columna vertebral, la forma de su cuerpo, y su pelo algo crespo en las sienes, parecía tener algo de raza negra, cosa que no es rara en las familias asalariadas porque los sirvientes de esclavos negros han dejado sus genes (Bonifaz, 1976: 122).

Asimismo, la fascinación por la libre e intensa sexualidad de las negras merece el siguiente párrafo:

A propósito de la influencia de esta raza anotaré que, en cuanto a “vocacionales”, nadie puede competir con las negras de los valles cálidos. Los lugareños suelen prevenir al visitante: “No les diré a las negras que se sienten, porque ellas se acuestan”, lo cual es una exageración que revela su tendencia a hacerlo. No sé si por haberlo oído de otras personas, o por ser fruto de su propio pensamiento, lo cierto es que una joven negra del Chota, de unos 15 años a la que pregunté si era virgen, me contestó: “Acaso soy tan fea para serlo?”. Cuando vienen a las ciudades, desplazan ipso facto a las prostitutas indias o mestizas (indias-blancas) y cuando se les pregunta que por qué ejercen esa profesión, es frecuente obtener esta contestación: “Gano bien, y me gustan los hombres, señor”. Esta afición viene desde antes, pues las africanas disfrutaban de la más completa libertad sexual, al menos mientras no se casan (Bonifaz, 1976: 132).

De aquí en adelante, la capacidad orgásmica se convierte en el criterio de un tipo de ordenamiento jerárquico inverso de las razas respecto a las jerarquías económicas y políticas. Al parecer, las indias de altura están por debajo de los modestos logros de sus pares japonesas: casi ninguna alcanza orgasmos múltiples y llegan a tener cinco “después de 30 minutos y 20 de contacto sexual”, algo imposible en los indígenas, habida cuenta de lo corto y fugaz de sus encuentros. Todo ello en contraste con el desempeño de las mujeres latinas, pero nunca tanto como

las mujeres de raza negra quienes alcanzan orgasmos "fácilmente, en minutos, solamente con caricias en cualquiera de cinco lugares de su cuerpo: nuca, senos, vientre, muslos, boca y... hasta palmas de las manos; en un caso" (Paulme, 1960: 123, citado por Bonifaz 1976: 133). Para la india de altura, no obstante, los orgasmos son rarísimos y cuando los obtienen "se les abre un mundo nuevo" (Bonifaz, idem)²⁸.

Reflexiones finales

El material heterogéneo y dispar sobre la sexualidad de los indios de altura se constituye en el telón de fondo al servicio de uno de los ejes vertebradores de la obra: la apología de la erótica liberadora del macho Alfa, cuya epítome y realización perfecta es el aristócrata hacendado de la Sierra norte ecuatoriana. Su vitalidad e intensidad desplegada triunfalmente sobre el espejo de la erótica desvitalizada de los indígenas constituye un homenaje autocomplaciente a la superioridad racial de la elite hacendataria, la cual exige ser reconocida como protagonista legítima, indiscutible y exclusiva de la modernización del campo y de las políticas agrarias.

Pero a la vez que impone una visión asexuada de los indígenas, poco emotivos y sensuales como para merecer interés (desafortunadamente, para las elites quiteñas, no tan "candentes" como los negros), la fetichización de los cuerpos de los indios de altura autoriza la mirada erotizada – fetichista y fragmentadora - de su autor según la pauta advertida por Hall, mirada que "concede licencia a *voyerismo* no regulado [...] a menudo hay un elemento sexual en 'mirar', una erotización de la mirada. La mirada es con frecuencia impulsada por una búsqueda

28 Para Bonifaz, las indias de altura casi nunca alcanzan placer por la masturbación, apenas se mueven y se alteran en el acto sexual, a no ser que hayan "aprendido" de algún civilizado luego de lo cual sí pueden mover su pelvis, aunque mal y toscamente, y nunca como las negras "cuyas pelvis pueden tener un 'montaje a la Cardán'" (Bonifaz, 1976: 133).

no reconocida del placer ilícito y un deseo que no puede ser satisfecho” (Hall, 2011: 350).²⁹

Las proyecciones sexuales del autor no son ahora exclusivas de los de su clase, pues las fantasías de la masculinidad terrateniente se han democratizado para anclarse en lo profundo del proyecto nacional contemporáneo. Parafraseando a Lugones (cfr. supra), asumimos que también el itinerario de construcción de la Nación está inevitablemente “engenerizado” pues implica los rasgos de una erótica ‘blanca’, patriarcal y heterosexual que solicita un tipo de varón capaz de ejercer su potencial erótico como garantía de emancipación del deseo femenino y signo visible de la capacidad de transformación de la naturaleza. El imaginario racista proporciona las bases del patrón colonial en las relaciones interpersonales de género y explica la lógica profunda de las violencias sexuales, las cuales se revisten de legitimidad cuando se ejercen especialmente sobre las mujeres racializadas y de color, es decir, sobre las mujeres indígenas y negras.

Toda obra propone la lectura de silencios elocuentes y en esta nos llama la atención el que se cierne sobre la sexualidad de las mujeres blancas, esposas e hijas de los hacendados, sobre las cuales no se dice una sola palabra. Su significado es múltiple y se debe, en parte, a un código masculino (no hablar de “sus” mujeres), pero también a la intencionalidad del trabajo de representación racializada descrita por Hall (2011: 342), según la cual el discurso confiere centralidad simbólica a

29 La cita completa dice: “así, finalmente, el fetichismo concede licencia a voyerismo no regulado. Pocos podrían argumentar que la ‘mirada’ de los espectadores (en su mayoría hombres) que observaban la Venus Hotentote, era interesada. Como Freud ([1927] 1977) argumentó, a menudo hay un elemento sexual en ‘mirar’, una erotización de la mirada. La mirada es con frecuencia impulsada por una búsqueda no reconocida del placer ilícito y un deseo que no puede ser satisfecho: ‘las impresiones visuales continúan siendo el sendero más frecuente a lo largo de los que la excitación libidinal se enciende’ (Freud [1927] 1977: 96). Continuamos mirando aun si no hay nada más que ver. Él llamó a la fuerza obsesiva de este placer de mirar, escopofilia. Se hace perversa, dijo Freud, solo ‘si se restringe exclusivamente a los genitales, relacionada con el disgusto [...] o si, en lugar de ser preparatoria para el objetivo del sexo normal, lo suplanta’ ([1927] 1977: 96)” (Hall, 2011: 350).

aquello que se desea subalternizar y excluye a los sujetos que ejercen la capacidad de subalternizar y la tarea de clasificar. Por lo tanto, el silencio sobre la sexualidad de las mujeres del propio linaje se incluye en el que los varones terratenientes proyectan sobre sí mismos cada vez que acomete la tarea de clasificar a los otros.

Además, tal silencio remite a la estructura profunda del racismo que anima la política en general, y consiste en que la raza será siempre una categoría para atrapar y circunscribir a los otros. Como nos lo recuerda Sodré (2000: 194, ss.), el racismo reserva el componente racial para los otros y lo oculta para los blancos, para quienes la raza es un rasgo no presente. Este ardid sobrevisibiliza a los indígenas y afrodescendientes, les impone el blanqueamiento al mismo tiempo que absuelve y desmarca de ese proceso a los blancos.

Culminamos este ensayo con dos reflexiones, la primera de las cuales se refiere a la relectura fanoniana del aparente pacto de mutuo beneficio entre las comunidades indígenas y la *autoridad* de los hacendados. Su análisis devela otros sentidos latentes en las relaciones entre las jerarquías sexuales y las jerarquías políticas ejercidas por la clase terrateniente. La segunda reflexión se refiere a la biopolítica que sugiere la erótica racializada desplegada por Bonifaz.

Respecto a la primera reflexión de cierre, planteamos la necesidad de retomar críticamente la aparente valoración e incorporación de la figura y autoridad del hacendado en el mundo simbólico andino, muy a pesar del *trabajo de representación* racista que han llevado a cabo. Las explicaciones en juego apuntan a que tal incorporación no solo es coherente con las concepciones jerárquicas y las relaciones de reciprocidad propias de la racionalidad andina sino que, además, garantizan su reproducción sociocultural. Dichas visiones suponen el olvido del aporte de Fanon a riesgo de desestimar y tender un velo de silencio sobre las dramáticas secuelas del racismo en la subjetividad del colonizado, relegándolas en el archivo de las explicaciones prescindibles. Retomar a Fanon nos otorga la posibilidad de lograr una explicación alternativa – sin dejar de prestar atención a la complejidad del tema - respecto a la

aparente legitimación indígena de la autoridad del hacendado expresada, por ejemplo, en el reconocimiento de su importancia ritual o en el apoyo indígena a candidaturas de exhacendados para delegar en ellos la representación para diversos cargos de los Gobiernos Autónomos Descentralizados³⁰.

Invocar aquí una explicación alternativa basada en los límites de la subjetividad colonizada resulta incómodo debido al instinto de salvaguardar a toda costa y en cualquier circunstancia la racionalidad y astucia de todo sujeto social subalterno; y al muy razonable temor de contribuir a deslegitimar, aún más, la actuación de los pueblos indígenas. Pero, si la perspectiva fanoniana tiene sentido, es inevitable admitir que las relaciones de dominación pudieron socavar la subjetividad colonizada hasta el punto de incorporar la figura del hacendado en el circuito del encierro mutuo y compulsivo que constituye la alienación.³¹

De Oto (2011: 44-46) contribuye a sostener el rumbo de nuestro argumento al relacionar el nudo ontológico del colonizado con la merma de la capacidad de agencia, esta última un rasgo que las elites consideran un elemento clave de su masculinidad. Para ello, retoma de Lewis Gordon el concepto de *implosividad* (la mermada capacidad de actuación de un pueblo que ha sufrido violencia colonial) que resulta sumamente útil para dar forma a la explicación que buscamos:

El argumento de Gordon se apoya en la idea fanoniana de que el colonialismo, al negar en el otro los atributos de su condición humana, fuerza a que la sociedad colonizada se haga constantemente la pregunta acerca de qué es en realidad, haciendo extensiva esa dimensión a las preguntas que se hace el individuo en ella. Así, señala Gordon, los afectados por este proceso ven que sistemáticamente se les agotan las opciones exteriores, es decir, aquellas que se dirigen hacia el campo de lo social y

30 Tengo en mente la figura de Diego Bonifaz Andrade, descendiente del autor de la obra analizada y dos veces consecutivas electo Alcalde de Cayambe con el apoyo de las comunidades indígenas del sector, el cual ha renunciado a su cargo en el 2012.

31 Desde el punto de vista del esclavo, Fanon describe en los siguientes términos la alienación: "... existencia enclaustrada, existencia replegada y reclusa..." (Fanon, 2009: 87).

por lo tanto se les revela cierta incapacidad para devenir accionales. Al ocurrir esto lo que está en discusión es que un grupo social posee el número total de opciones disponibles y otro un número menor, número que decrece en la medida en que se gastan esas opciones. La consecuencia de este proceso es la pregunta por el 'yo', ya que la pregunta por el hacer o la invención se aleja a pasos crecientes del horizonte de los sujetos coloniales. Como consecuencia, Gordon llama a esto implosividad, es decir, el proceso por el cual el sujeto no puede sino hacer preguntas que cuestionen su naturaleza social, histórica y cultural.... En suma, la implosividad deviene una función de la de opresión (De Oto 2011: 45).

De esa manera, la implosividad es el agotamiento de los márgenes de acción, de la capacidad accional del colonizado³² provocada por la negación ontológica que, para nuestro caso, alcanza especial virulencia en el campo de las clasificaciones racializadas sobre el cuerpo y la sexualidad de los indígenas de las haciendas. Por lo tanto, sugerimos que la implosividad producida por el racismo explica en parte la subsecuente delegación en otros de las agencias indígenas habida cuenta de la paralización a que somete la siempre desestabilizante negación de la condición humana de la que son víctimas. Dicha delegación será siempre una "función de la opresión".

La segunda reflexión surge de la necesidad de identificar las pautas biopolíticas propuestas por Bonifaz. La primera posibilidad sugiere el confinamiento de los indígenas de altura hacia las regiones más inhóspitas del páramo –donde las tierras nunca serán disputadas y el lugar a la medida de su adaptada baja intensidad metabólica y productiva. ¡Qué mejor que el pacto ecológico entre una tierra poco cultivable y un pueblo con muy escasas capacidades de transformación y consumo! La segunda biopolítica, basada en el carácter dinámico y abierto de las razas, pretende convertir los indios de altura en una población de reproducción externa o de intercambio genético con individuos

32 Sin duda, el término *accional* es retomado de Fanon quien lo define como una capacidad de hombre desalienado: "Conducir al hombre a ser accional, a mantener en su circularidad el respeto de los valores fundamentales que hacen un mundo humano, ésa es la primera urgencia de aquel que tras haber reflexionado, se dispone a actuar" (Fanon, 2009: 183).

provenientes de otros grupos, ya que en aquellos de poca rotación genética “hay estancamiento político y las sociedades son primitivas y decadentes [mientras que en los grupos de reproducción externa] existe individualidad en el carácter; discordia en el comportamiento; las costumbres y creencias de los parientes son rechazadas; la cultura es destruida; la política es de innovación y la sociedad avanza” (Bonifaz, 1976: 109-110). La mezcla del acumulado genético de los indígenas con otras cepas mejor dotadas logrará la proletarización y el desapego de su tierra y cultura, única salida para corregir el desarreglo genético y asegurar la definitiva disolución de los indígenas en una ciudadanía genérica, productiva y preponderantemente urbana.

La mirada fanoniana de la erótica de *Los indígenas de altura del Ecuador* desenmascara el verdadero rostro de la estética populista – igualmente racista– de la “raza cósmica” de Vasconcelos que apunta a una síntesis racial que, en la obra analizada, adquiere los rasgos de una eugenesia nada estética cuya intención final es la disolución y desaparición de los pueblos indígenas y afroamericanos:

Los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior, de esta suerte podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas. Las razas inferiores, al educarse, se harían menos prolíficas, y los mejores especímenes irán ascendiendo en una escala de mejoramiento étnico, cuyo tipo máximo no es precisamente el blanco, sino esa nueva raza, a la que el mismo blanco tendrá que aspirar con el objeto de conquistar la síntesis. El indio, por medio de un injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podrían desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación (Vasconcelos, ([1925] 2010: 32).

Emilio Bonifaz Jijón no se incluiría jamás en esta propuesta porque el ser absorbido por el torrente de la mezcla racial implica renunciar a la blancura y limpieza de sangre que ha sido la condición de posibilidad de los de su clase y estirpe; más bien, su aporte denota la obsesión

por contener a los indígenas de altura bien al fondo de la tabla de los méritos raciales en el preciso momento en que las organizaciones indígenas emergentes irrumpen en el escenario político ecuatoriano para rechazar y contradecir las jerarquías engenerizadas del orden económico y político que se les han impuesto.

Bibliografía

- BHABHA, Homi
 2007 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BANCO CENTRAL DEL ECUADOR
 1983 *Fondo Neptalí Bonifaz. Tomo I*. Catálogos del Archivo Histórico. Quito: Banco Central del Ecuador.
- BAKTIN, Mikhail
 1989 *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- BECKER, Marc y Silvia Tutillo
 2009 *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO y Abya-Yala.
- BONIFAZ JIJÓN, Emilio
 1964 "Una observación sobre la precipitación pluvial en las tierras inclinadas". En: *Boletín de la Cámara de Agricultura*. Octubre de 1964. Quito.
 1965 *Sobre la pobreza del campesino del callejón interandino*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG).
 1969 "Anotaciones de un cazador sobre la importancia del arma en la evolución del hombre". En: *Boletín de la Academia de Historia*. N° 114. Quito.
 1970 "Origen y evolución de una hacienda histórica. Guachalá". En: *Boletines de la Academia de Historia*. N° 115 y 116. Quito.
 1971a "La agresión humana". En: *El tiempo*. 28 de marzo de 1971. Quito.
 1971b "Quichua pintoresco". En: *El tiempo*. 21 de noviembre de 1971. Quito.
 1972a *Microlítos arqueológicos*. Quito: (s. e.).
 1972b "Evolución convergente". En: *El tiempo*. 13 de agosto de 1972. Quito.
 1976 *Los indígenas de altura del Ecuador*. Quito: edición del autor.
 1977 *El último homo sapiens*. Quito: Imprenta Varela.
 1978 *Obsidianas del paleo-indio de la región del Ilaló*. Quito: (s. e.).
 1979 *Cazadores prehistóricos del Ilaló*. Quito: (s. e.).
 1981 *Los próximos 40 años*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
 1983 *El origen genético de la lucha de clases*. Quito: (s. e.).
 1993 *Micaela Tipán. Ensayo*. Quito: (s. e.).
 s.a. *Principales problemas agrodemográficos del Ecuador* (s. e.).
- BONIFAZ ANDRADE, Diego
 1995 *Guachalá. Historia de una hacienda de Cayambe*. Quito.

- BORSANI, María Eugenia
 2011 “Disputar a Fanon: A propósito de un ‘secuestro epistémico’”. En Alejandro de Oto (comp.): *Tiempo de homenajes/tiempos decoloniales: Frantz Fanon. América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- BÜSCHGES, Cristian
 2007 *Familia, honor y poder. La nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía*. Quito: FONSA.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (ed.)
 2000 *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA.
 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
 s.d. “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”. En: *Tábula Rasa*.
- CLARK, Kim:
 1999 “La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador”. En Emma Cervone y Freddy Rivera (eds.): *Ecuador racista. Imágenes e identidad*. Quito: FLACSO.
- COLMENARES, Germán
 1992 “La hacienda en la Sierra norte del Ecuador. Fundamentos económicos y sociales de una diferenciación nacional (1800-1872)”. En: *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*. N° 2. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- DE CERTEAU, Michel
 1996 *La invención de lo cotidiano. Tomo 1: artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- DE OTO, Alejandro
 2011 “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano”. En Alejandro de Oto (comp.): *Tiempo de homenajes/tiempos decoloniales: Frantz Fanon. América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- DE OTO, Alejandro y María Marta Quintana
 2011 “Levinas y Fanon: ontología y política al borde de un diálogo imposible”. En Alejandro de Oto (comp.): *Tiempo de homenajes/tiempos decoloniales: Frantz Fanon. América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- DIÉMÉ, Joseph
 2012 *De la plantation coloniale aux banlieues. La Négritude dans le discours postcolonial francophone*. París: L’Harmattan.
- 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*, Buenos Aires: Ediciones del signo.
- FANON, Frantz
 1965 “Racismo y cultura”. Texto de intervención de Frantz Fanon en el 1er. Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, Septiembre de 1956. Publicado en el número especial de *Présence Africaine*, junio-noviembre de 1956. En: *Por la*

- revolución Africana, Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica. Méjico.
- [1961] 2006. *Los condenados de la tierra*. Rosario: Kolectivo Editorial Último Recurso.
- [1952] 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Barcelona: Akal.
- FERNÁNDEZ MOUJÁN, Inés
- 2011 "El rastro fanoniano en la Pedagogía de la Liberación de Paulo Freire". En Alejandro de Oto (comp.): *Tiempo de homenajes/tiempos decoloniales: Frantz Fanon. América Latina*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- GORDON, Lewis
- 2009 "Fanon y el desarrollo. Una mirada filosófica". En Alejandro de Oto y Walter Mignolo (eds.): *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- GUTIÉRREZ RAMOS, Jairo
- 1998 *El mayorazgo del Bogotá y el marquesado de San Jorge. Riqueza, linaje, poder y honor en Santa Fe. 1538-1824*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- HALL, Stuart
- 2011 *Sin garantías*. Quito y Bogotá: Universidad Andina Simón Bolívar e Instituto Pensar, Universidad Javeriana. En prensa.
- LEFEBER, Louis
- s/f "Políticas agrícolas y desarrollo rural en el Ecuador: con referencia a Morris Whitaker (Evaluación de las Reformas a las Políticas Agrícolas en el Ecuador Vol. I y II, IDEA, 1996)". Fotocopiado.
- LUCENA SALMORAL, Manuel
- 1994 *Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- LUGONES, María
- 2008 *Colonialidad y género*. [En línea]. Binghamton University, 23 de junio de 2008, en: www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf
- MALDONADO TORRES, Nelson
- 2007 "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre editores.
- MARTÍNEZ, Luciano
- 1998 "Comunidades y tierra en el Ecuador". En *Ecuador Debate* N. 45 (diciembre). Quito: CAAP.
- MUYULEMA, Armando
- 2001 "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje". En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*. Ámsterdam y Atlanta: Rodopi.

PÉREZ PIMENTEL, Rodolfo

- 1987 “Emilio Bonifaz Jijón”. En: *Diccionario biográfico del Ecuador*. [En línea], tomo XIX, disponible en: www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo19/b5.htm

PICHINCHA RUNACUNAPAC RICCHARIMUI

- 1993 *Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito: Abya-Yala.

QUIJANO, Aníbal

- 1999 “Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro Gómez et al. (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- 2000 “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World Systems Research*. Vol. VI, N° 2. Santa Cruz: Center for Global International & Regional Studies y University of California.

SODRÉ, Muniz

- 2000 *Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

TAMBA, Floresmilo

- 1993 “Las luchas de las comunidades indígenas de la zona de Olmedo”. En: PICHINCHA RUNACUNAPAC RICCHARIMUI, *Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito: Abya-Yala.

ULCUANGO, Neptali et al.

- 1993 “Antecedentes a la organización indígena en la provincia”. En: PICHINCHA RUNACUNAPAC RICCHARIMUI, *Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito: Abya-Yala.

VALENCIA SALAS, Gladys

- 1994 *El mayorazgo en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.

VASCONCELOS, José

[1925] 2010: *La raza cósmica*. s/l

WHINTER, Sylvia

- 2009 “Después del hombre, su última palabra: sobre el posmodernismo, los damnés y el principio sociogénico”. En Alejandro de Oto y Walter Mignolo (eds.): *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

ZAMOSC, León

- 1990 “Luchas campesinas y reforma agraria. Un análisis comparado de la Sierra ecuatoriana y la Costa atlántica colombiana”. En: *Agricultura y sociedad*. N° 56, julio-septiembre, s. d.

LA COLONIALIDAD DE LAS ALMAS

RUBÉN BRAVO

Algunos antecedentes

Pablo Richard planteaba que el mayor mérito de la Teología de la Liberación había sido la recuperación de “Dios” como “Dios de la vida y del Reino”, en oposición a un Dios abstracto, ajeno a la vida del ser humano que construía la religión católica; ésta recuperación posibilita que el ser humano, especialmente el pobre, se convierta en sujeto capaz de vivir la resistencia, la solidaridad y la esperanza o espiritualidad dentro del sistema actual que convierte a los pobres en objetos desechables. De esta manera, la Teología de la Liberación ha demostrado que el campo religioso, es también un campo donde el ser humano puede constituirse como sujeto: un ser humano espiritual capaz de construir una sociedad intercultural, equitativa, justa y solidaria. Richard no solo considera posible un sujeto de esta naturaleza, sino necesario para la vida de la sociedad latinoamericana (Richard, 1998: 29).

Al parecer las categorías “Reino de Dios”, “sujeto pobre” y “Espiritualidad”, que las explicaremos más adelante, si bien son muy importantes en la propuesta de la Teología de la Liberación, no se las propone en este breve ensayo enfocarlas como parte de un tratado teológico, sino más bien se busca hacer una lectura desde las categorías desarrolladas por el proyecto Modernidad/Colonialidad, con el objeto de ampliar y profundizar la comprensión de esta propuesta, en la perspectiva de la

liberación y descolonización de los “condenados de la tierra”, y al mismo tiempo, “[...] visibilizar desde la diferencia colonial, las historias, subjetividades, conocimientos y lógicas de pensamiento y vida que desafían esta hegemonía” (Walsh, 2007:102). En este sentido, cabe aclarar que no se trata de un estudio exhaustivo sobre este pensamiento y praxis, ni de sus implicaciones epistémicas y políticas, cuestiones que están más allá de este trabajo.

La teología en general, al ser un acto segundo de reflexión racional sobre la trascendencia de Dios que requiere la fe como acto primero, es una construcción intelectual basada en una experiencia espiritual, justificada por interpretaciones ideológicas que son realizadas desde las tradiciones culturales, fruto de una auto-comprensión en una determinada matriz cultural, y en una estructura social específica (Panikar, 2009: 35-36).

En cambio, la Teología de la Liberación es también una construcción intelectual que intenta romper esa interpretación de la intelectualidad religiosa europea, y construir una auto-comprensión colectiva y espiritual desde la realidad heterogénea de América Latina, esto es de un continente en condiciones de explotación, dominación y colonialidad. Esta nueva interpretación espiritual se basa en una búsqueda por volver al sentido del evangelio, en el sentido de la teoría y praxis del Jesús histórico, que está en tensión con la religión católica, esto es el establecimiento del “Reino de Dios” que no hace referencia a un mundo religioso sino a la renovación de la humanidad y la sociedad.

El evangelio al contrario de la religión, es visto como cambio, movimiento, conflicto entre dominados y dominadores, por ello la Teología de la Liberación en América Latina es la disputa de sentidos al interior de la iglesia, sobre todo católica, pero también como una disputa en la sociedad. Puede ser considerada como parte inherente de las luchas sociales de los pueblos de América Latina, y de la construcción de la teoría y praxis crítica que se ha venido realizando en los últimos cincuenta años en la región.

Durante mucho tiempo se viene sosteniendo que la Teología de la Liberación es un aporte fundamental para los procesos políticos y sociales de la región, a nivel de su praxis y pensamiento. De hecho, si analizamos los procesos político-sociales más importantes en la región, vamos a encontrar que algún elemento estructural de esas construcciones tiene que ver con la teología de la liberación. Pensadores sociales, filósofos, dirigentes sociales y políticos manifiestan su influencia, o confiesan que proceden de esta corriente. Sólo por ilustrar esta afirmación, el actual Presidente del Ecuador Rafael Correa a menudo se refiere a la Teología de la Liberación y su concepto de “opción preferencial por los pobres”, como la matriz de pensamiento en la que se formó y principio en el que se basa la revolución ciudadana y el socialismo del buen vivir¹.

En esta perspectiva, la teología de la liberación tiene meritos suficientes para ser abordada, estudiada y desarrollada en los espacios académicos que viven bajo la hegemonía de la razón moderna. Aunque el programa modernidad/colonialidad no hace expresa referencia a esta temática, algunos autores mencionan que la tradición crítica latinoamericana, entre las que consta la Teología de la liberación, es uno de los antecedentes del proyecto Modernidad/Colonialidad (Escobar, 2003: 53).

De su lado, Walter Mignolo señala que la Teología de la Liberación y el marxismo son pensamientos y praxis eurocéntricas propias de la modernidad (Mignolo, 2002:19), advirtiendo que la Teología de la Liberación modificó únicamente el contenido en el mundo de la modernidad/colonialidad, por lo que deviene en una modernidad alternativa y no una alternativa a la modernidad (Mignolo, 2008:12). Sin embargo, esta afirmación de Mignolo es relativa y no hace justicia con el pensamiento y la praxis de la Teología de la Liberación.

Otros pensadores de esta corriente consideran la necesidad de reflexionar sobre el tema de la espiritualidad como parte del entramado de jerarquías de poder, mencionando que:

1 Ver el Informe a la Nación del Presidente Rafael Correa en la Asamblea Nacional el 4 de agosto del 2012.

[...] necesitamos encontrar nuevos conceptos y nuevos lenguajes que den cuenta de la complejidad de las jerarquías de género, raza, clase, sexualidad, conocimiento y espiritualidad dentro de los procesos geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema mundo (Gómez y Grosfoguel, 2007:17).

¿Cómo asumir este reto de unir el pensamiento decolonial y la Teología de la Liberación? Creemos que una pista de análisis probable estaría por el lado de la afirmación que hacen Grosfoguel y Castro Gómez, de que es posible tratar el tema de la espiritualidad como un “campo en disputa” en el que opera la dominación colonial con absoluta impunidad, en el que hay que trabajar para construir una nueva espiritualidad que fortalezcan la lucha de los “condenados”. Aníbal Quijano ofrece otra pista analítica cuando relaciona la subjetividad con la Fe cristiana, y el conocimiento con la teología. En este sentido un análisis de las categorías de sujeto pobre, Reino de Dios y espiritualidad nos pueden servir, en un primer momento, para relacionar la Fe Cristiana y la Teología de la Liberación con el corpus teórico del pensamiento decolonial, en la medida que la descolonización del saber y del ser están en estrecha relación con la descolonización de la subjetividad.

Comenzaremos nuestro análisis con lo que Mignolo llama el “punto de partida del vuelco decolonial”, esto es el “desprendimiento” para determinar qué se ha desprendido y que le falta desprenderse. Para Mignolo el desprendimiento significa moverse hacia una geopolítica y una corpo-política del conocimiento, que denuncia la pretendida universalidad de una etnicidad en particular, del tipo biopolítica, localizada en una región específica del planeta o geopolítica europea. El desprendimiento es ubicarse en una epistemología fronteriza con un horizonte transmoderno, es cambiar “los términos más que el contenido de la conversación”, lo cual significa poner el énfasis en la enunciación más que en el objeto de investigación, es un asentamiento en una geo y corpo política del conocimiento. Podemos resumir el planteamiento de Mignolo respecto al desprendimiento en tres aspectos: a) Moverse del concepto de emancipación hacia el de liberación, b) Moverse desde una

universalidad hacia una pluriversalidad y, d) cambiar los términos de la conversación (Mignolo, 2008: 6).

Desplazarse de la emancipación hacia la liberación

Mignolo plantea que el concepto de emancipación es una noción que hace referencia a la afirmación de la libertad de la burguesía en el discurso liberal, y a la emancipación de la clase trabajadora en el discurso marxista. La primera noción se basaría en tres experiencias históricas: La revolución gloriosa de 1688, la independencia de los colonos de Nueva Inglaterra y Virginia respecto al Imperio Británico en 1776 y la revolución Francesa de 1789; y la segunda noción se basa en la experiencia histórica de la revolución Rusa que respondía al mismo principio de modernidad. Ambas nociones serían parte del discurso de la ilustración europea que propone y presupone cambios dentro del sistema que no cuestionan la lógica de la colonialidad. La liberación, en cambio, sería una noción que remite a una descolonización política-económica y a una descolonización epistémica. La liberación además de incluir a la clase social, incluye a la clase racial que la burguesía europea colonizó más allá de Europa, y por tanto hace referencia a la descolonialidad política, económica y espiritual (Mignolo, 2008:4).

Sin embargo, no podemos olvidar que el concepto de liberación es un discurso ideológico que nace con el capitalismo. Boltanski y Chiapello plantean tres momentos de este discurso que corresponden al desarrollo del espíritu del capitalismo. En un primer momento la liberación hace referencia a la superación de las sociedades tradicionales, calificadas como opresoras, transitando hacia las sociedades modernas que ofrecen la auto-realización individual. Al respecto, la ilustración planteaba como exigencias éticas la posibilidad de elegir el Estado social y los bienes y servicios que se traducen en la oposición entre “estatuto” y “contrato”, posibilitando el sometimiento de las personas al nuevo orden; ante el cual, Marx debeló la mentira capitalista de liberación a través de su mercado de bienes en el que el consumidor, aparentemente libre, se encuentra sometido a la manipulación de su imaginación y

deseo, pues el capitalismo no solo produce objetos, sino sujetos para dichos objetos.

El segundo momento se ubica en la crisis capitalista denominada como la Gran depresión” a inicios del siglo XX, cuando el capitalismo prometía eliminar el servilismo en el trabajo y reducir las contingencias y la presión de las necesidades inmediatas, sobre todo la posibilidad de realización de una existencia plena fuera de los espacios laborales. El tercer momento corresponde a la liberación que se expresa como autonomía y responsabilidad al margen de las líneas jerárquicas, y en la posibilidad de hacer vínculos potencialmente enriquecedores (Boltanski y Chiappello, 2010: 534).

Efectivamente, el concepto de liberación por sí mismo no tiene connotaciones políticas y epistémicas de-coloniales, pues nace y se desarrolla en la matriz cultural capitalista, pero está sujeto a otras interpretaciones y a la construcción de sentidos en el proceso de lucha social. Al respecto, Boltanski plantea que hay dos interpretaciones del término liberación:

[...]independencia[del]vínculo con respecto a una situación de opresión padecida por un pueblo, o como emancipación con respecto a cualquier forma de determinación con capacidad de limitar la definición de sí y la autorrealización de los individuos (Boltanski y E. Chiappello, 2010: 545).

Si bien esta definición no hace referencia de forma explícita a la descolonización epistémica, podemos afirmar que este concepto no está reñido con dicho proceso, aunque sigue en el horizonte de la modernidad capitalista.

Boltanski sostiene que la primera interpretación tiene un origen bíblico en el éxodo y es asumida por la Teología de la Liberación, haciendo referencia a las formas de dependencia históricamente situadas en las que un colectivo sufre el yugo de un grupo dominante; aquí la liberación es la reapropiación de la autodeterminación y la manera de superar una opresión cultural o religiosa, y de sustraerse a una forma de explotación. Apunta a alienaciones específicas de una categoría o grupo

que padece una opresión. La segunda interpretación hace referencia a la superación de todas las formas de necesidad procedentes del arraigo a un entorno social establecido por convenciones, a la adscripción en un mundo objetivo, o a la posesión de un cuerpo. La liberación adquiere el significado de no ser el proyecto de otros, de ser quien se desee ser en cualquier momento, de escapar a las adscripciones identitarias de nación, etnia, sexualidad y familia, pues alude a las alienaciones genéricas (Boltanski y Chiappello, 2010: 545-546).

La Teología de la Liberación usa el concepto de liberación en estos dos sentidos como veremos a continuación. Si bien al inicio de los años setenta del siglo XX, Gustavo Gutiérrez en su clásico libro *Teología de la Liberación* define el término “liberación” desde una perspectiva social, en el sentido de señalar el conflicto del proceso socioeconómico y político en el que están inmersas las clases sociales (Gutiérrez, 1971: 59-60). El concepto “Liberación”, en ese mismo texto, tiene un alcance más amplio: en primer lugar significa asumir un lugar, una posición desde donde se analiza dicho conflicto, ese lugar son los pobres y concretamente los pobres situados en América Latina que es un lugar de mayor inequidad, injusticia y dominación, no solo de clases sino de Estados, concretamente europeos.

En segundo lugar, todo proyecto de colonización es un proyecto de dominación cultural, por tanto epistémica y espiritual, por ello todo proyecto de liberación además de ser un proyecto de liberación social, es un proyecto de liberación cultural. Construir un proyecto de liberación pasa necesariamente por construir una crítica a la cultura dominante, y por tanto a la religión como un elemento central de la cultura. Gutiérrez tiene claro este presupuesto, por lo cual plantea que la Teología de la Liberación “debe ser una crítica de la sociedad y de la Iglesia” (Gutiérrez, 1971: 28), que se realizará en dos ámbitos: en el de la acción del sujeto o espiritualidad y en el ámbito del saber del sujeto o teología.

Gutiérrez también advierte el peligro de intentar copiar el modelo económico y social de los países ricos, porque en ellos yace “el fruto de la injusticia”, sostiene la necesidad de buscar un desarrollo “auténtico”

enfrentando las causas de la situación latinoamericana y considera que las más profundas son “la dependencia económica, social, política y cultural de unos pueblos con relación a otros, expresión de la dominación de unas clases sociales sobre otras” (Gutiérrez, 1971: 43). El concepto de liberación en el discurso teológico de Gutiérrez hace referencia tanto a la eliminación de la opresión como el estar determinados por otros.

Si revisamos otros autores, encontraremos que también desarrollan contenidos epistémicos, políticos y culturales que sitúan a la Teología de la Liberación en una perspectiva de pensar y construir una sociedad Otra, desde la especificidad de América Latina. El carácter de ruptura epistémica que reclama Mignolo al concepto de liberación, si bien no está de una manea explícita desarrollada en la Teología de la Liberación, hay muchos elementos referidos a este aspecto, uno de ellos es el haber reivindicado la fe o la dimensión religiosa dando una mirada más integral y más amplia a la realidad, lo que Panikkar llama visión “cosmoteándrica” de la realidad.

Es importante anotar también que el contexto en el que elabora Gutiérrez su planteamiento de la Teología de la Liberación, está determinado por la influencia de la revolución Cubana, la emergencia de los proyectos de liberación nacional en África y Asia, y en general por un asenso de la lucha social a lo largo y ancho de todo el continente con la influencia de corrientes del marxismo ortodoxo que colocaban en la escena social y política las categorías de capital, imperialismo, explotación, revolución y socialismo con las cuales trabajó y trató de desmarcarse la Teología de la Liberación.

Moverse desde la universalidad hacia la pluriversalidad

Este segundo desprendimiento lo analizaremos desde la categoría de “Reino de Dios”. Según Casaldaliga y Vigil el Reino de Dios es “[...] una utopía de un mundo plenamente reconciliado que se anticipa, se prepara y tiene comienzo ya en la historia mediante el compromiso de los hombres de buena voluntad” (Casaldaliga y Vigil, 1993: 65). ¿Pero

que es esta utopía? Según Leonardo Boff “El Reino de Dios es la revolución y la transfiguración absoluta, global y estructural de esta realidad, del hombre y del cosmos, purificados de todos los males y llenos de la realidad de Dios” (Boff, 1977: 142). Según Casaldaliga y Vigil el “Reino de Dios” no pretende ser otro mundo, sino este viejo mundo transformado en nuevo, la utopía que todos los pueblos han venido soñando y que el mismo Dios propone a la humanidad para que la vayamos construyendo y esperando (Casaldaliga y Vigil, 1993: 66).

EL “Reino de Dios” aparece entonces como un universal, como una totalidad definida por Dios que se va revelando en la acción de los hombres, ya que es para todos los hombres, independientemente de su cultura y de su identidad. Lógicamente que esta concepción del reino como utopía no deja de ser interesante, pero cae en las utopías universalistas construidas por Europa.

Es interesante señalar que este concepto en la medida que se opone a un “Dios” construido por la Iglesia Católica y que bendice a los poderosos, a los colonizadores, exige a los subalternos su resignación ante la opresión, condenando la rebeldía y la insubordinación. Este Dios, una entidad abstracta, ofrece una liberación interior al margen de este mundo y se lo representa como un rey o emperador todopoderoso que gobierna desde las alturas de su trono. Frente a este Dios que está fuera de este mundo se le opone un Dios que mora en este mundo, que participa del conflicto humano y opta por el pobre, por ello la Teología de la Liberación plantea que Dios se revela en dicho reino, el reino es un lugar donde “reina “Dios”, por lo tanto, la praxis del Reino es el criterio de salvación:

El Señor nos está diciendo pues claramente en el evangelio que el orden real de la salvación se juega en la realización de la voluntad de Dios, es decir, en la construcción del Reino, en la realización de la justicia, del amor, de la libertad (Casaldaliga y Vigil, 1993: 118).

Junto a este concepto de Reino de Dios está el tema de la espiritualidad como la manera de ser para alcanzar o llegar a ese horizonte. Al respecto Casaldaliga y Vigil dicen que espiritualidad viene de espíritu

y que en términos lingüísticos es un sustantivo abstracto que se deriva de un sustantivo concreto, ejemplo: amigo y amistad. También nos plantean que la espiritualidad como realidad opuesta a lo material y a lo corporal viene de la cultura griega a través del proceso de colonización. Desde la vertiente judeo-cristiana, el espíritu no se opone a materia, ni al cuerpo, sino a la maldad, a la muerte y la ley, por lo tanto el espíritu no es algo que está fuera de la materia, fuera del cuerpo o fuera de la realidad, sino que es algo que está dentro e “inhabita” la materia, el cuerpo, la realidad y les da vida, los hace ser lo que son: los llena de fuerza, los mueve, los impulsa y los lanza al crecimiento.

Desde la perspectiva de la Teología de la Liberación el espíritu de una persona o comunidad son sus motivaciones últimas, su ideal, su utopía, su pasión, la mística por la que vive y lucha y con la cual contagia a los demás, por ello se dice que una persona tiene mucho espíritu cuando se nota en ella la presencia y la fuerza de unas motivaciones profundas, de una pasión que la arrastra, al contrario, tiene poco espíritu o no lo tiene cuando se la ve sin ánimo, sin pasión, sin ideales. Así, se sostiene que “Podemos entender la espiritualidad de una persona o de una determinada realidad como su carácter o forma de ser” (Casaldaliga y Vigil, 1993:13).

Esta forma de ser en el lenguaje de las ciencias sociales corresponde a la subjetividad. La subjetividad según Dussel “es el hecho interior por el que la corporalidad se sitúa como una perspectiva vivida sobre cosas y vivencias” (Dussel, 2000: 4), o el modo como el sujeto hace la experiencia de sí mismo. El situarse como una perspectiva ubica a la subjetividad como “sentido del mundo de lo vivido”, construido en las relaciones sociales, con lo que la subjetividad hace referencia a la forma de ser social de los sujetos, determinada por las relaciones sociales en coordenadas espacio-temporales específicas.

Podemos deducir, entonces, que todas las personas tenemos varias formas de ser, pues todas las personas tenemos motivaciones que nos mueven a la acción y, por lo tanto, espiritualidades. El problema está en por qué dichas motivaciones son construidas en las relaciones

sociales de dominación en función de la producción y reproducción del sistema/mundo/moderno/colonial. Por ello, consideramos que dichas motivaciones o espíritus se encuentran colonizados, sus motivaciones no son propias sino del sujeto colonizador que forma la manera de ser social de los sujetos colonizados para perpetuar su dominación. A este proceso de colonización de la subjetividad o de la espiritualidad del ser humano lo podemos llamar *colonialidad de las almas*. La descolonización de las almas se daría en la medida que los “condenados de la tierra” se desprenden de las motivaciones que impone la modernidad capitalista, de la manera de ser que impone la colonialidad, descubriendo en sus propias raíces las motivaciones más profundas que dan sentido a su existencia.

¿En qué medida la Teología de la Liberación nos propone un espíritu o espiritualidad Otra? Para intentar responder esta pregunta es necesario distinguir dos niveles de espiritualidad. Una espiritualidad ético-político que corresponde a todo ser humano y funciona en base a la razón, y una espiritualidad religiosa que se construye en base a la religión del sujeto y funciona en torno a la fe. En ambos niveles existen varios tipos de espiritualidad que son asumidas individual y colectivamente (Casaldaliga y Vigil, 1993: 23).

El problema de esta comprensión es que se sigue oponiendo razón y fe, mira a la razón como un mundo de la información, la observación, la experimentación y la abstracción frente a un mundo de la experiencia y de la conciencia. Es importante delinear una visión que vaya más allá de esta dicotomía, una visión a decir de Panikar “cosmo-teándrica” que una a Dios, el mundo y el hombre (Panikar, 1999:16), y que es la base para pensar en una espiritualidad Otra. La Teología de la Liberación, creo, con todas sus limitaciones establece bases epistemológicas sustantivas para construir esa espiritualidad decolonial.

Al respecto, Casaldaliga (1993: 26) plantea una manera de ser del sujeto de la Teología de la Liberación que rompe con la espiritualidad capitalista y de la iglesia católica en América Latina que tendría las siguientes características principales:

- Toda acción, vivencia o reflexión del sujeto es un proceso que parte de la realidad y siempre vuelve a ella. Partir de la realidad significa también partir de abajo hacia arriba, y no desde las decisiones verticales de la autoridad. Significa analizar la situación concreta para desplegar las agencias necesarias para transformarla, volver a esa realidad transformada para seguir nuevamente el proceso y avanzar a un nivel superior. Lo cual le ubica en el andar preguntando de los zapatistas antes que en el andar predicando, típico de la Iglesia Católica y de la teología tradicional. En esta perspectiva, desde una lectura decolonial podría entenderse como un actuar, reflexionar y proyectar desde una *corpo* y teo-política, es decir, desde una localización espacial de los condenados y desde una ubicación corporal desde el cuerpo de dichos sujetos condenados.
- El sujeto tiene una indignación ética entendida ésta como una experiencia humana fundamental que unifica y da cohesión a la síntesis totalizante de sentido que comparten las personas, grupos, comunidades, organizaciones y pueblos en nuestro Continente. Esta experiencia se refiere a que hay algo en la realidad que apela a lo más sensible de nuestra existencia, en el caso de la Teología de la Liberación esta experiencia se relaciona con la constatación masiva de la pobreza. Desde una perspectiva decolonial sería una indignación ética ante la constatación de la existencia masiva de los “Damnés” de Fanon que nos lleva a tomar una posición de manera ineludible, ya que tal situación nos cuestiona que no podemos convivir con la injusticia, a decir de Maldonado Torres.
- Autonomía liberadora como reconocimiento y afirmación de la alteridad en oposición a todo colonialismo, dominación o hegemonía socio-político-económico-cultural.
- Construcción de la patria grande, Latinoamérica como patria imaginada que se construye desde la sabiduría milenaria de los pueblos indígenas.

- Alegría y fiesta como expresión plural de encuentro y comunicación, de mitos y memoria colectiva.
- Hospitalidad y gratuidad como característica cultural social de acogida y economía del don de dar y recibir, que no busca la acumulación. Desde la perspectiva del pensamiento decolonial, Maldonado entiende que la actividad del “Damné” está orientada por una de la donación, de la generosidad humana y la responsabilidad. Actividad que hace posible la comunicación con el otro y la emergencia de un mundo común, en el cual los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa (Maldonado, 2007:146).
- Opción por los pobres como ubicación en el lugar social de los pobres, lo cual significa que todos los elementos de la vida, de la cultura, de la política, de la sociedad, de la religión, etc., son mirados desde el lugar social de los pobres.
- Actividad transformadora del sujeto que se deriva de la economía del don.
- Solidaridad como reconocimiento, respeto, colaboración, alianza, amistad, ayuda que hace crecer ya que se orienta al reconocimiento de la identidad del otro.

Definitivamente esta manera de ser que nos plantea la Teología de la Liberación es bastante parecida a la que plantea el pensamiento decolonial que busca “[...] contribuir a la configuración de nuevas maneras de ser y conocer enraizadas no en la alteridad en sí, sino en los principios de relacionalidad, complementariedad y compromiso” (Walsh, 2010: 222). El problema de la Teología de la Liberación es que plantea esta manera de ser como universal, cuando hay que considerar que cada pueblo, cada cultura, tiene su manera de ser, tiene sus motivaciones profundas que mueven su existencia o no-existencia, por ello, la Teología de la Liberación tiene que proyectarse a ese espacio “Trans-moderno” que nos propone Dussel, ese “mundo donde quepan todos los mundos”.

Dussel plantea que la “Trans-modernidad” alude a todos los aspectos que se sitúan más-allá de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, pero que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una “utopía pluriversal”. Este movimiento va de la periferia a la periferia, es transversal y no pasa por el centro de la hegemonía del sistema mundo (Dussel, 2005:19).

El reto para la Teología de la Liberación es cómo construir ese proceso transversal, un proceso de diálogo crítico inter-epistémico entre los “condenados” que reconozca, legitime y visibilice esos otros sentidos, y al mismo tiempo enriquezca la mirada de la propia teología. En esta línea se está haciendo esfuerzos por trabajar lo que se está llamando la “Teología de la Liberación Intercultural”.

Recordemos que las religiones históricas institucionalizadas, especialmente la católica se orientó siempre hacia la unicidad, la uniformidad y el control. La pluralidad era vista como negativa, las otras religiones como falsas u obra del demonio. En el mito de Babel, la diversidad cultural se lo considera castigo divino, la maldición de Dios que dividió al pueblo dándole una diversidad de lenguas. La interculturalidad y el pluralismo religioso son elementos casi invisibles. Diego Irarrazaval analizando los rostros y propuestas emergentes dice: “Parece que la utopía que está brotando y madurando tiene un carácter pluralista (...). Un proyecto en común no elimina esta variedad; más bien invita a valorar lo que hay en común desde las diferencias” (Irarrazaval, 2008: 228)

Desde la iglesia tradicional, la respuesta a la unicidad cuestionada en todas las épocas históricas, ha sido la inclusión. Si bien se acepta que fuera de la religión y la cultura existen valores que no se pueden ignorar ni negar, esos valores son producto de la injerencia moral y ética de la propia religión, la que obviamente no deja de seguir siendo la única.

En la Teología de la Liberación no existe una aceptación pública de que las demás religiones y espiritualidades son todas verdaderas, quizá por su afán de mantenerse en el seno de la iglesia y no generar un

sisma, pero en el momento en que lo haga se producirá un cambio importante en la propia religión y la sociedad, ya que abrirá puertas para avanzar en el proyecto de Trans-modernidad que, a decir de Dussel, es necesario construir:

Una futura cultura transmoderna, que asume los momentos positivos de la modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversalidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar en cuenta las asimetrías existentes (Dussel, 2005: 17).

Creemos que una teología transmoderna debe asumir los elementos positivos de la teología cristiana, sobre todo del saber religioso de los inicios del cristianismo, y tendría una pluriversalidad fruto del diálogo inter-religioso e intercultural que no puede reducirse a un diálogo entre los apologistas de sus propias culturas y religiones, debe ser un diálogo entre “los creadores críticos de su propia cultura” como dice Dussel, y de sus respectivas religiones y teologías. Un diálogo desde y con los pobres en su sentido más amplio que permita construir un pluriverso que sea “depositario de todo particular”, a decir de Aimé Césaire, que sea el resultado de “un proceso horizontal de diálogo crítico entre pueblos que se relacionan de igual a igual” (Grosfoguel, 2006: 210).

Esta transmodernidad teológica debería ser parte de una “estrategia de crecimiento liberador transmoderno”, que implica la afirmación de los momentos culturales que se encuentran en la exterioridad y negados por la modernidad, por medio de la crítica interna de estos momentos culturales desde las posibilidades de cada cultura para crear pensamiento decolonial que lleva a una acumulación de fuerzas orientado hacia una utopía transmoderna (Dussel, 2005: 24).

Es decir, la construcción de una teología transmoderna debe ser parte de un mismo proceso de construcción de una utopía transmoderna. Abriendo un diálogo inter-epistémico entre las diversas religiones y culturas ubicadas en la exterioridad de la modernidad, y al mismo tiempo, estableciendo un diálogo con las otras identidades políticas. No se trata de que un grupo de teólogos defina la liberación de la espi-

ritualidad y de la religión desde una epistemología blanca occidental, sino que el proyecto se abra a la diversidad epistémica, construyendo un pluriverso epistémico como proyecto universal de liberación de la espiritualidad y la religión. Se trata, entonces, de impulsar un diálogo crítico entre diversos epistemes que articulen un proyecto pluri-versal de liberación espiritual (Grosfoguel, 2006: 334).

Cambiar los términos de la conversación

Si cambiar los términos de la conversación significa sobre todo cambiar las condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo moderno/colonial, inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber), y jerarquizando a grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder), entonces implica también cambiar el sentido de la Teología de la Liberación, especialmente en lo referido al sujeto de la liberación que es identificado en el pobre en torno al cual se despliega el pensamiento teológico liberador.

En la Teología de la Liberación el tema del pobre no está relacionado con una actitud moral de un individuo, sino con una “realidad histórica-social”, es decir con la acción de una estructura de poder injusta, la misma que desde la perspectiva decolonial se forja desde el patrón mundial de poder que organiza la dominación en base de la jerarquización y clasificación de la población en torno a la categoría de raza (Quijano, 1999: 102). No obstante, estas categorías decoloniales todavía no incursionan en el pensamiento de liberación, lo cual se puede ver claramente en Sobrino cuando define el anti-reino como una estructura de producción de riqueza en pocas manos y pobreza en la mayoría de la población, pero también la occidentalización a través de la globalización y finalmente la exclusión a los migrantes (Sobrino, 2006: 272). Si bien no se desarrolla el aspecto de la occidentalización ni el de la

migración, queda claro que la categoría de pobre tiene una connotación económica.

En esta misma línea Comblín sostiene que “El pobre no es solamente el que no tiene, sino más bien el que no tiene porque le quitaron lo que tenía, le quitaron lo que se le debía en justicia” (Comblín, 2006: 291). El pobre está relacionado nuevamente con la injusticia y compromete a todos en su lucha, pero su lucha es una lucha política por cambiar las estructuras. La pobreza finalmente es una pobreza material, ya que terminará cuando “todos se repartirán con igualdad los bienes disponibles” (Comblín, 2006: 301).

Gutiérrez en cambio plantea que es necesario una reinterpretación de la Biblia en el tema del pobre, ya que la pobreza es un hecho complejo y no se limita a lo económico, se trata de “la usencia de reconocimiento de su dignidad humana [...] por razones económicas, como raciales, de género, culturales, religiosas u otras” (Gutiérrez, 2006: 306). En su perspectiva la pobreza es una condición inhumana e injusta que significa muerte y se relaciona con “el postergado, el discriminado, el insignificante”, con una realidad global de insignificancia social.

De alguna manera Gutiérrez intenta romper la clásica concepción economicista en torno al pobre, la misma que se debate intensamente en los colectivos de la Teología de la Liberación. Aquí la perspectiva economicista da paso a una nueva visión muy cercana a la del *Damné* del pensamiento decolonial, en la medida que no se queda en la carencia material, sino se extiende a los excluidos socialmente, marginados religiosamente, oprimidos culturalmente, dependientes socialmente, minusválidos físicamente y atormentados psicológicamente, a un sujeto colectivo que se encuentra en determinadas relaciones sociales: exclusión de género, raza, etnia, edad, cultura y explotación en el trabajo. Un sujeto que vive en silencio, negado en su existencia, sin libertad y palabra.

Como podemos apreciar, comienza a vislumbrarse un desprendimiento de las categorías eurocéntricas con las que se estructuró el pen-

samiento de la Teología de la Liberación, hacia un pensamiento Otro en el que podemos pensar en un nuevo sujeto en la perspectiva de Césaire:

Hablo de millones de hombres desarraigados de sus Dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida de la danza, de la sabiduría. Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo (Césaire, 2006:20).

Este sujeto colonizado está relacionado con la “Colonialidad del ser” planteado por Maldonado, quien pone a la ética como fundamento de la relación con el Otro y establece una ruptura con el pensamiento occidental, en la medida que descubre que la idea de la ausencia de “ser” y de humanidad está relacionada con sujetos racializados, por ello, elabora la categoría de colonialidad del ser como la violación del sentido de la alteridad humana y la naturalización y normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra, por medio de la idea de raza, donde la invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. El Damné es el producto de este proceso (Maldonado, 2007:146).

El sujeto de la liberación en una lectura decolonial de la Teología de la Liberación ya no puede ser el pobre como categoría económica, sino el Damné en tanto sujeto que emerge en el mundo marcado por la colonialidad del ser, pero que al mismo tiempo lucha por deshacerse de dicha colonialidad. Hinkelammert plantea que ante una realidad donde se ha legitimado el asesinato, hace falta una nueva espiritualidad que reconozca que todo asesinato es suicidio, ya que “La bala que atraviesa a nuestro enemigo y lo mata, da vuelta a la tierra y nos alcanza en la espalda” (Hinkelammert, 2002a: 26). El Damné como nuevo sujeto de la liberación/descolonización, no es un sujeto abstracto, es un sujeto situado y sometido a una diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza a nivel global o heterogeneidad colonial, por ello no se enfrenta únicamente

A los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la modernidad/

colonialidad misma. Son la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y del ser las que intentan imponérselos constantemente, llevando a su invisibilización o a su visibilidad distorsionada. El proyecto de la de-colonización se define por el escándalo frente a la muerte y la naturalización de la guerra, y por la búsqueda de la convivencia humana. Encuentra su inspiración última en el amor de-colonial (Sandoval) –entendido como una expresión política del deseo metafísico o deseo por el Otro del que habla Levinas–, y su instrumento principal en la justicia y la política de-colonizadoras. Los condenados tienen, así, el potencial de transformar el mundo moderno/colonial en un mundo de-colonizado transmoderno: un mundo donde la guerra ya no representa más la norma, sino la auténtica excepción (Maldonado, 2007:162).

En suma, colocar como sujeto prioritario a los “condenados de la tierra”, es un cambio en los términos de la conversación que tendría consecuencias importantes en la producción de conocimiento y praxis liberadora de la Teología de la Liberación. Los alcances de esta construcción están en función de los procesos de producción de conocimientos de los propios “condenados”, quienes enriquecerán esta teología en la medida en que incorporen sus espiritualidades y cosmovisiones negadas y desvalorizadas, además porque la producción de conocimientos no es desde la soledad del académico, sino con y desde los “condenados”, es decir, en un pensamiento que se construye desde “la condición ontológico-existencial-racializada de los colonizados, apuntalando nuevas comprensiones propias de la colonialidad del poder, saber y ser y la que cruce el campo cosmogónico-territorial-mágico-espiritual de la vida misma” (Walsh, 2009:18).

Bibliografía

Berryman, Phillip

1989 *Teología de la Liberación: Los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*. Siglo XXI Editores, México.

Boff, Leonardo

1977 *Testigos de Dios en el corazón del mundo*. Editorial ITVR, Madrid.

Boltanski, Luc y Chiapello, Eve

2010 *El nuevo espíritu del capitalismo*. Editorial Akal, Madrid.

Casdáliga, Pedro y Vigil, José María

1993 *Espiritualidad de la Liberación*. Editorial Sal Terrae, Cantabria.

- Castro Gómez Santiago y Grosfoguel Ramón, Prólogo
 2007 “Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (Compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel) Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- CELAM
 1979 Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México) “*La evangelización*”, 13 de febrero de 1979.
- CELAM
 1968 Documentos de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (Colombia), “*Presencia de la Iglesia*”, 6 de septiembre de 1968.
- Césaire, Aimé
 2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Editorial Akal, Madrid.
- Comblin, José
 2006 “Los pobres en la iglesia latinoamericana y caribeña”, En Pablo Bonavía (editor). *Tejiendo Redes de vida y esperanza, Cristianismo, sociedad y profecía en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Amerindia.
- Dussel, Enrique
 2000 “Sobre el sujeto y la intersubjetividad: el agente histórico como actor en los movimientos sociales”. En *Revista Pasos*, Nro. 87. Costa Rica.
- Dussel, Enrique
 2005 *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*, (UAM-Iz., México City, 2005), en: www.afyl.org/transmodernidad-interculturalidad.pdf
- Escobar, Arturo
 2003 “Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericana”. En *Revista de Humanidades Tabula Rasa*. Nro. 1. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá.
- Grosfoguel, Ramón
 2009 “Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial”. En Ramón Grosfoguel (comp.). *Cultura, Globalización y Economía Política: La cartografía del poder del Sistema Mundo*. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, UASB, Quito.
- Guerra, Carlos
 1997 *Hacia una semiología del sujeto: Democracia y sociedad civil en Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. Editorial Antropos, México.
- Gutiérrez, Gustavo
 1971 *Teología de la liberación-perspectivas*. Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.
- Gutiérrez, Gustavo
 2006 “La opción profética de una iglesia”. En Pablo Bonavía (editor). *Tejiendo Redes de vida y esperanza, Cristianismo, sociedad y profecía en América latina y el Caribe*. Bogotá: Amerindia.

Hinkelammert, Franz

2002a “¿Una nueva espiritualidad?”. En *Revista Pasos*. Nro. 99, año 2002. Editorial DEI, segunda época, San José de Costa Rica.

Hinkelammert, Franz

2002b “Plenitud y escasez: la subjetividad del Reino de Dios”. En *Revista Pasos*. Nro. 1009, año 2002. Editorial DEI, segunda época, San José de Costa Rica.

Irarrázaval, Diego

2006 “*Pluralismo cultural y religioso*”. En Pablo Bonavía (editor). *Tejiendo Redes de vida y esperanza, Cristianismo, sociedad y profecía en América latina y el Caribe*. Bogotá: Amerindia.

Panikkar, Raimon

1999 *La intuición Cosmoteándrica*. Editorial Trotta. Madrid.

Panikkar, Raimon

2009 *La puerta estrecha del conocimiento*. Editorial Herder. Barcelona.

Mignolo, Walter D.

2007 “El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura: Un manifiesto”. En *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mignolo, W., y Walsh, C.

2002 “Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder”. En Walsh, Freya Schiwi y Santiago Castro. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolítica del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, UASB, ediciones Abya-Yala.

Mignolo, Walter

El desprendimiento, traducido por José Romero, Caracas, Copia digital.

Nelson Maldonado-Torres

2007 “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel Editores. Siglo del Hombre editores, Bogotá.

Quijano Aníbal, Santiago Castro Gómez, O. Guardiola Rivera, C. Millán (editores)

1999). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Colecciones Pensar/ Pontificia Universidad Javeriana.

Richard, Pablo

1998 “Subjetividad, espiritualidad y esperanza: Algunas perspectivas para definir el sujeto”. En *Revista Pasos*. Nro. 79, año 1998. Editorial DEI, segunda época, San José de Costa Rica.

Sobrino, Jhon

2006 “El reino de Dios anunciado por Jesús. Reflexiones para nuestro tiempo”. En Pablo Bonavía (editor). *Tejiendo Redes de vida y esperanza, Cristianismo, sociedad y profecía en América latina y el Caribe*. Bogotá: Amerindia. América Latina y el Caribe.

Walsh, Catherine

2007 “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En Revista Nómadas, 27. Colombia.

Walsh, Catherine

2009 “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”. En Vera Candau (Edit.), *Educação Intercultural hoje em América latina: concepções, tensões e propostas*, Rio de Janeiro, editira 7 Letras, en prensa; y Educação on-line, Departamento de Educação, PUC-Rio de Janeiro, 2009.

Walsh, Catherine

2010 *Estudios (inter)culturales en clave de-colonial*. Tabula Rasa, 2010.



EL PENSAMIENTO CRÍTICO DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA

BETTY RUTH LOZANO LERMA

Nuestra exploración tiene un objetivo concreto: descolonizar y desalinizar la mente del amerindio-afroeuropo [sic].

Zapata Olivella

Introducción

Hablar del pensamiento crítico de Zapata Olivella implica tener presente qué se entiende por “pensamiento crítico latinoamericano” y cuáles han sido las circunstancias que lo produjeron (aceptando que hay un pensamiento crítico latinoamericano), así como las problemáticas de las que se ha ocupado.

Por pensamiento crítico latinoamericano entiendo un pensar que se hace no solo desde un lugar específico, sino y principalmente desde un sujeto particular que ha decidido pensarse a sí mismo a partir de sus raíces, para lo cual, si bien puede utilizar las categorías de la filosofía europea, se plantea otros problemas y otras soluciones a los mismos viejos problemas, además de la introducción de nuevas categorías de análisis. El pensamiento crítico latinoamericano privilegia la especificidad de la propia realidad frente al pretendido universalismo del pensamiento europeo-occidental. Por el contrario, denuncia la particularidad que se esconde detrás del universalismo abstracto del pensamiento occidental. El pensamiento crítico es un pensamiento que supera la hegemonía de

que dotan al capitalismo las teorías eurocéntricas como el liberalismo y el marxismo, y se atreve a fundar un pensamiento original basado en la interpretación propia de la realidad vivida: opresión, marginación, exclusión, racismo, no ser, etc.

Esto es lo que hace Manuel Zapata Olivella, quien sin lugar a dudas es uno de los pensadores negros más importantes de América Latina y el Caribe, lugar no suficientemente reconocido hasta hoy en el pensamiento crítico latinoamericano y menos aún en el colombiano.¹ Parto, entonces, de la afirmación de que tenemos en Zapata Olivella un pensador crítico. El pensamiento crítico de Zapata Olivella activa, oxigena y reconstruye el pensamiento filosófico latinoamericano. Hay una oferta de palabra diferente en el pensamiento de Zapata Olivella, una palabra que posibilita la sospecha y la duda hacia el resto de la filosofía y la escucha hacia unas filosofías "otras". Ese sujeto negro que filosofa se va haciendo sujeto en la medida en que hace su reflexión filosófica: se va pensando a sí mismo y en ese proceso se va autoafirmando y va tejiendo su identidad.

La obra de Zapata Olivella es numerosa, así que para este trabajo me he circunscrito a su libro autobiográfico *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*,² pues mi intención es que este trabajo sea útil a la visibilización del pensamiento crítico afroamericano, dentro del pensamiento crítico latinoamericano en general.

Se trata este de un análisis más bien semiótico-literario, pues he decidido dejar de lado los aspectos historiográficos para basar mi trabajo únicamente en la estructura misma del relato del autor en su libro autobiográfico, en el que muy seguramente el autor ha saldado algunas deudas con su pasado y ha vertido su pensamiento ya maduro, pues

-
- 1 En las memorias del V Congreso de Colombianistas Norteamericanos (1989), en el apartado sobre la literatura costeña, no aparece un solo título de la ya prolífica obra de Zapata Olivella.
 - 2 En adelante, siempre que se citen fragmentos de este libro, se referenciará entre paréntesis solo el número de página, para evitar extenuantes referencias completas; las demás se indicarán debidamente.

escribe esta autobiografía a la edad de 70 años, aproximadamente. Sin duda que un trabajo extratextual aportaría mucho más al conocimiento del hombre que fue Zapata Olivella e incluso la lectura de su obra en cronología nos permitiría ver las diferencias de pensamiento entre las diversas edades de Zapata. Asimismo, una lectura diacrónica de la obra de Zapata Olivella nos llevaría con certeza a definir un primero, segundo y hasta tercer Zapata o un Zapata joven y un Zapata maduro, como se acostumbra en las humanidades desde que Althusser hiciera eso con Marx. Pero ese será el trabajo de sus biógrafos.

Hago la lectura de su texto de vejez sabiendo que hay silencios que por algún motivo asume, como el hecho de no mencionar su pertenencia, en algún momento de su vida, al partido liberal colombiano, mientras sí menciona su membresía a la Juventud Comunista. ¿Cómo interpretar ese silencio? ¿Será un hecho que lo avergüenza? Sería atrevido aventurar una interpretación. Asumo, entonces, en todas sus limitaciones, un análisis más literario y semiótico de *¡Levántate mulato!*, de Zapata Olivella. En últimas, lo que van a encontrar aquí es al Zapata Olivella de su autobiografía.

En una primera parte presento los orígenes e influencias de Zapata, seguidamente hablo del contexto de su nacimiento y formación, y de hechos nacionales e internacionales que marcaron su pensamiento, continúo con una presentación de los aspectos más relevantes de su pensamiento como las nociones de “raza” y “mestizaje”, para terminar con unas conclusiones generales.

¿Quién es Manuel Zapata Olivella?

Nació en 1920, en Lórica, departamento de Córdoba, ubicado en la costa atlántica colombiana o Región Caribe. Murió en Bogotá el 19 de noviembre de 2004. Médico de profesión, es considerado el más importante escritor afrocolombiano, con una obra literaria y ensayística numerosa (ver la lista de obras de Zapata al final de este artículo).

Su bisabuela materna fue una “india violada por el blanco Olive-lla después de comprarla en una ranchería” (19) de los indígenas zenúes. En su bisabuela negra, Clotilde, su hermano mayor le reveló haber visto, cierta vez que se desnudó frente a él, “una horrible cicatriz escondida en la punta de la nalga: la carimba que le había estampado su amo en plena república” (18).

Asegura en su obra que “vencidos los complejos edípicos de la co-lonización, también amó lo bueno y repudió lo malo del bisabuelo blan-co” (19). Pero esto fue muchos años después “y siempre, en un lugar que no sobrepasara la cabeza de mis antepasados indígenas y negros” (258).

Influyeron en él las lecturas de los pensadores latinoamerica-nos que reivindicaban solo la herencia europea –a los que calificó de “amaestrados”– y también quienes, reivindicando la herencia indígena, se olvidaron del negro. Asegura que “Mariátegui llegó hasta afirmar que la sangre africana había mancillado la pureza indígena ‘con el crudo y viviente influjo de su barbarie’” (18).

Fue ávido lector de Balzac, Dickens, Pérez Galdós, Zolá, Dostoiev-ski, Poe, Blasco Ibáñez, Goethe y otros grandes de la llamada literatura universal, pero también de grandes latinoamericanos como José Eus-tasio Rivera, Ricardo Güiraldes, Mariano Azuela, Ciro Alegría y Jorge Icaza Coronel, entre otros.

Su padre fue “el primer letrado en la larga cadena de su ascenden-cia esclava, solía ufanarse de haber dado un salto de cuatro siglos desde la bodega negrera a la Enciclopedia francesa” (18). Era, además, liberal de ideas y de partido. De su padre afirma: “como otros pocos descen-dientes de africanos que habían tenido la oportunidad de aprender a leer solo varias décadas después de decretada la libertad de los esclavos –1852–, mi padre se sumó al liberalismo ateo y radical. Igual que to-dos los librepensadores de su partido, refrendó sus ideas con un estricto comportamiento materialista. No reconocía más orden que el impuesto por las leyes de la sociedad y la naturaleza” (69). El pensamiento mate-rialista de su padre influyó en él ampliamente.

Zapata militó por poco tiempo en las células universitarias de la Juventud Comunista, se decepcionó pronto ya que las tesis de la lucha armada sostenida por los militantes más revoltosos, entre los cuales se encontraba, “fueron motejadas por los altos dirigentes del Partido como desviación extremo izquierdista”. Alcanzó a estar muy entusiasmado con la ruta de la columna guerrillera comandada por Luís Carlos Prestes,³ el “caballero de la esperanza” de Brasil (193). Sin embargo, cuando retornó a las aulas universitarias a terminar sus estudios de medicina, después de un vagabundeo de algunos años por el continente, se reafilió a la Juventud Comunista, haciéndose militante de los movimientos estudiantiles. Fue expulsado del frenocomio donde realizaba su práctica médica por protestar contra la expulsión de un profesor simpatizante de huelguistas.

Habiendo terminado satisfactoriamente sus exámenes finales de medicina, se lanzó de nuevo al vagabundeo con la pretensión de doctorarse en la “escuela del lumpen proletariado”. Su primer camino lo trazó *La vorágine*, se echó a andar a pie por la carretera que lo llevaría a pretender recorrer los caminos de Arturo Cova. Define ese momento como de *hantu*, palabra bantú para precisar el instante decisivo en la vida de los hombres: “con el tiempo y el espacio que configuran la imponderable esencia que hace inmortales a los perecederos” (196). Después de esta frustrada aventura emprendería camino por Centro América hasta llegar a Estados Unidos, desempeñando en el trayecto diversos oficios.

-
- 3 Luís Carlos Preste fue un militar y político comunista de Brasil, nació en Porto Alegre, en 1898, y murió en Río de Janeiro, en 1990. Fue secretario general del Partido Comunista Brasileiro. Por casi dos años (hasta marzo de 1927) comandó una columna de 1.500 hombres –civiles y militares– que atravesaron 24.000 kilómetros de la meseta brasileña, pasando por varios estados (Minas, Goiás, Río Grande, Mato Grosso) y desplegando una “guerra de guerrillas”, donde se trabaron unos 53 combates. En febrero de 1927, con la mitad de sus hombres y sin armamentos, la columna pasó a territorio boliviano a través del Mato Grosso. Pocos de los alzados volvieron a Brasil, la mayoría continuó desarrollando contacto con revolucionarios socialistas de Argentina y Uruguay. Lo que no coincide es la fecha, pero seguramente esas son las jugadas de la memoria, porque para 1927 Zapata habría tenido 7 años y en el contexto en el que se hace el comentario, aparece como si ya estuviera en la universidad.

En la arqueología mexicana encontraría evidencias del nexo entre culturas indígenas y africanas, en el mestizaje de los pueblos del Caribe. Esto le permitiría afirmar que la “presencia étnica y cultural caribeña constituye parte importante del indio mexicano” (237). Por haber entrado sin visa a México se acogió al mito de ser sobrino de Emiliano Zapata. Esto infundió el sentido de su indianidad y fue pasando de Zapata al “zapatismo” como ideal de lucha. Todos estos sentimientos se vieron acrecentados con el indigenismo del arte mexicano. La revolución mexicana “en sus últimos estertores” le brindó importantes lecciones. Pasó del vagabundeo porque sí, a la exploración de su propia imagen en la lucha revolucionaria de los guerrilleros, poetas, pintores y novelistas (251). “Mi permanencia en México había reafirmado la valoración de mis ancestros indígenas; mi propósito de permanecer fiel a la lucha de los oprimidos y el convencimiento de que solo el arte popular daba vigor y sentido a cualquier aventura creadora” (253).

“¿Híbrido o nuevo hombre? ¿Soy un traidor a mi raza? ¿Un zambo escurridizo? ¿Un mulato entreguista? O sencillamente un mestizo americano que busca defender la identidad de sus sangres oprimidas” (21). A estas preguntas intenta contestar en su vasta obra.

Su contexto

Zapata Olivella nace en una década muy movida en lo internacional: las grandes huelgas contra Inglaterra promovidas por Gandhi, mítines y huelgas en la zona del canal de Panamá contra Estados Unidos, la crisis de la bolsa de Estados Unidos que llevó a la quiebra y al suicidio a muchos empresarios, la crisis de Europa después de la Primera Guerra Mundial, etc. Siendo ya joven, tuvo que vivir, a distancia, el influjo de la Segunda Guerra Mundial, y habiendo muerto en 2004, lo vio prácticamente todo. Pero podríamos destacar unos hechos nacionales e internacionales que marcaron su pensamiento.

En el ámbito nacional sin duda las luchas entre liberales y conservadores, de vieja data, que se agudizaron hacia la mitad del siglo XX

debido a que los conservadores perdieron la presidencia después de 45 años de gobierno. En 1930 asume como presidente el liberal Enrique Olaya Herrera. Los Gobiernos liberales generaron profundos sentimientos de frustración en el pueblo al no poder cumplir sus promesas de mejoramiento social debido a situaciones como la caída mundial del café en 1949 y a la situación generada por la Segunda Guerra Mundial. En este ambiente de inconformidad popular nació y floreció el “gaitanismo” (movimiento que dirigía el líder liberal de ideas socialistas Jorge Eliécer Gaitán). Con el asesinato de Gaitán, el 9 de abril de 1948, se inaugura la más cruenta violencia en la historia del país. Un conflicto bipartidista en el que fueron asesinadas más de trescientas mil personas, de la forma más brutal imaginable, en un período de diez años. Después de la dictadura del general Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957) los dos partidos políticos de la burguesía: el liberal y el conservador, crearon una coalición política llamada Frente Nacional, con el propósito de alternarse el poder cada cuatro años y compartir el mismo número de congresistas. Este acuerdo, que duró formalmente 16 años (1958-1974), dejó por fuera a otros partidos políticos como el comunista y negó la posibilidad de acceder al poder a cualquier movimiento social.

Siendo la familia de Zapata Olivella liberal, como la gran mayoría del pueblo colombiano, especialmente la población negra,⁴ le tocó sufrir la persecución conservadora que se apoyaba, ideológicamente, en la Iglesia católica y logísticamente, en la Policía Nacional (la *chulavita*). Es así que el tío donde llegó a vivir cuando era estudiante, en Bogotá, había llegado a la capital huyendo “de la persecución política lugareña que nunca le perdonó su heroica defensa de los campesinos liberales en Montería”(177). Fals Borda, por ejemplo, menciona que en el Bajo Sinú (departamento de Córdoba) hubo numerosas luchas campesinas y artesanales, y que allí el pensamiento anarquista y socialista tuvo un papel destacado (Fals Borda, 1986). La persecución política durante la época

4 Durante el período presidencial del liberal José Hilario López se aprobó la Ley de Manumisión, el 21 de julio de 1851, que entró en vigencia el 1 de enero de 1852.

de “la violencia” se dio no solo contra liberales, sino también y especialmente contra comunistas, socialistas, masones y hasta evangélicos.

A su paso por México, en los años 40, se encuentra con que “como un río inagotable estaba el problema social del indio, su sangre derramada y su cultura empobrecida”(257). Dice que “la escuela antropológica mexicana se inspiraba en el pensamiento del *PopolVuh*. La presencia imborrable del rostro de Cuauhtémoc reproducido no solo en los monumentos sino en los rasgos indígenas de todos los mexicanos, me recordaba persistentemente que *el indio no constituía un fantasma mítico*”(257).⁵Para Zapata fue muy influyente en toda su obra encontrar en México una cultura indígena viva, que lo ligó definitivamente con su abuela india. Sin embargo, “indio, mas siempre negro” (259). En su paso por Estados Unidos se le revelaría también su condición de latino e hispanoamericano.

Desde los 60 y 70 influyen en él tanto el movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos como las luchas contra el Apartheid sudafricano. Desde finales de los años 60 se abrían paso las tesis anticolonialistas de Fanon y Senghor. En 1978 Zapata organiza, auspiciado por la UNESCO, el Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas, en Cali, en el cual participaron más de 150 personas procedentes de diversos países, incluido un representante del movimiento de Nelson Mandela y numerosos brasileños –quienes siempre han estado más adelante en la causa afro–, así como una amplia delegación de norteamericanos. Todas estas son influencias que permitieron la configuración de un pensamiento propio en Zapata Olivella.

Su pensamiento: conciencia del ser

Para Zapata Olivella, “el proceso de concientización racial fue silencioso y lento”(177). Dice que en Bogotá le tocó vivir por primera vez la mirada curiosa de los adultos y temerosa de los niños. Los otros

negros, no muchos en aquel entonces, con los que se encontró en la universidad, procedían del sur del país, del departamento del Cauca. Con ellos entabló proliferas lecturas y discusiones antropológicas y políticas que fueron llevándolo a articular el problema “racial” con el problema de la “clase” (177). La realidad y las lecturas de Marx y Engels fueron madurando su pensamiento. Asegura que en el continuado proceso de disección de su propia historia como descendiente de esclavos e indios, primo de bogas e hijo de un maestro ateo y predicador del positivismo, le tocó examinar sus ideas desde las primeras lecciones del padre hasta la concepción fertilizadora del materialismo dialéctico(183).

Como militante de la Juventud Comunista durante su estancia en la Universidad Nacional, entró en conflicto con sus copartidarios por lo que él llama su “conciencia de raza” (287). Todos sus argumentos eran para los otros muestra de racismo, heterodoxia marxista y desviacionismo. El Partido Comunista estaba encerrado en la idea del proletariado como el sujeto del cambio revolucionario. Idea que gran parte de la izquierda colombiana no supera. Por eso dice que “la memoria ancestral que me mantenía viva la carimba con que marcaron a mis abuelos esclavos, aún padecida por mis hermanos negros e indios, nada aportaba a los slogans de quienes adormecidos por la alienación cultural, tan solo veían la opresión económica” (287). Zapata tenía claro que “la lucha de los explotadores contra los oprimidos toma distintas formas: religiones, idiomas, artes, razas, porque el burgués no solo oprime al pobre, sino también su alma” (288).

Zapata Olivella es un precursor en pensar la interseccionalidad de las opresiones, es decir, la perspectiva de las dominaciones múltiples que se ejercen sobre un sujeto. Esto plantea una lógica más allá de un marxismo economicista que ha tildado de pequeño-burgués las luchas de género y de racistas, atrasadas o contrarrevolucionarias, precisamente, las luchas contra el racismo. Afirma que “el marxismo latinoamericano, embebido en la lucha de clases, aún no había comenzado a comprender que en nuestra sociedad, por haber nacido de la opresión del indio y del negro, clase y raza son conceptos inseparables, nudos de la misma cadena opresora”

(98). Es esta relación de clase y raza la que le permite identificarse con las luchas descolonizadoras tanto de América como de todo el mundo.

Aunque Zapata habló de “raza”, como médico y materialista era natural que esta idea en él aludiera a aspectos étnicos y culturales, y de ninguna manera a cuestiones biológicas. Por ejemplo, hablando de sus discípulos de la escuela de medicina, menciona que pertenecían al grupo de los “superdotados”, ya que:

En su mayoría procedían de clase media acomodada o de la alta. Los colegios privados que les habían dado los títulos de bachiller también les proporcionaron una enseñanza superior a la que recibían los estudiantes de los colegios públicos de las capitales y provincias. Este era el origen, nada biológico, de su “supertalento”. Los exámenes psicosomáticos a que eran sometidos revelaban buenas reacciones a los estímulos; metabolismos altos; excelente estabilidad emocional, rasgos característicos de una mejor alimentación y de carencia de ansiedades (285).

La idea de raza en Zapata es expresión de un reconocimiento de la condición de colonizados y esclavizados de los sujetos de origen africano y de los aborígenes de las Américas. La noción raza es en él una construcción enteramente social y no biológica. Así, es claro que no es en la biología o en el fenotipo donde están las diferencias que hacen desiguales a los seres humanos, sino en las condiciones sociales inequitativas, que dan oportunidades a unos y las niegan a otros en razón de condiciones como el color de la piel, la procedencia cultural y geográfica, el sexo, la orientación sexual, entre otros. La raza es, en Zapata, expresión de un origen, de una procedencia, de una clase social, de una experiencia de exclusión.

Afirma que después de lavar sus ojos de los complejos impuestos por la educación elitista y racista, se pudo dar cuenta que la raza constituye un superestrato de clase. Es decir, los blancos son educados para ejercer el mando político y social. Nos ilustra esta afirmación con el caso de los cadetes navales en Cartagena, que proceden de clases populares a los cuales se les prohíbe visitar los barrios pobres y tampoco montar en bus. Por supuesto, no se acepta ningún negro. Se pregunta “¿pueden darse

hechos más ominosos en contra de la democracia en una república y en una región en donde lo predominante es el mulataje y la pobreza?” (180).

Desde su época de estudiante universitario, para Zapata era insuficiente la inclusión del afro en cargos públicos o de representación, especialmente porque quienes accedían a estos lugares de representación debían olvidar sus orígenes y asumirse como colombianos “y no en representación de su estirpe. En consecuencia, no se identifican con la clase de donde proceden, ni mucho menos con su raza” (178). Empieza en él un proceso de afirmación de la identidad que lo lleva a cuestionar la idea de “nacionalidad colombiana” como copia del modelo civilizatorio colonizador dominante, en donde la educación elitista y racista no es más que “un modelo repetido de la colonización”, en la cual “el maestro impone los moldes reconocidos como principios civilizadores, ignorando del todo la cultura tradicional popular de donde surge y se alimenta el alumno campesino” (173). Hay en Zapata un reconocimiento y un cuestionamiento al epistemicidio de las formas de pensar indígenas, negras, populares, campesinas, producido por la cultura occidental a través del colonialismo y la colonialidad.

Resalto, entonces, la articulación que hace Zapata entre las nociones de raza y clase como precursora de una idea de interseccionalidad de las opresiones, que supera la lógica marxista del sujeto de la revolución bajo la idea totalizante de la clase y su cuestionamiento a la imposición de las formas de pensar euro-usa-céntricas, que niegan toda la producción epistémica subalternizada de los sectores negros, indios, populares y campesinos del mundo oprimido. “Mundo oprimido” porque resulta interesante en Zapata la radiografía que hace de las condiciones de vida de la población negra, indígena y pobre del continente, sintiéndose identificado con el dolor que todos estos expresan.

Su noción de mestizaje

Debemos partir de reconocer que América es una realidad inventada por Europa durante el proceso de conquista y colonización. Una

realidad que solo incluyó a los descendientes de europeos y dejó por fuera a afrodescendientes e indígenas, es decir, efectuó un borramiento de las diferencias. Sin embargo, el pensamiento decolonial surge en el mismo momento en que Europa empieza a expandirse. Hay que tomar en cuenta que la matriz colonial de poder efectúa una racialización en la que se construyen jerarquías, en donde, si bien, todos somos colonizados no todos estamos en la misma posición social. Hay un control patriarcal y racista de los saberes y las jerarquías. Parte de esta racialización jerarquizada es la construcción del mestizaje como proyecto político identitario de las elites criollas latinoamericanas. El mestizaje, como propuesta de blanqueamiento, hace a todos iguales, ocultando así a los desiguales y a las desigualdades.

Vasconcelos, por ejemplo, pretende la creación de un universalismo resultado del mestizaje que privilegia lo blanco en detrimento de lo indígena y de la marginación de lo negro. La propuesta de la raza cósmica de Vasconcelos expresa el sentimiento de inferioridad del mestizo que se resiente de no ser blanco y de no haber nacido en Europa, el sentimiento del “no ser”. Vasconcelos se arraiga en una de las narrativas de la Modernidad: el cristianismo, y considera lo blanco como el puente que posibilita la fusión de todas las culturas. Se considera español por cultura. Zapata Olivella considera que:

Mientras Vasconcelos hablaba del horizonte universal del mexicano, y por ende del americano, como un producto de la fecundación europea a partir del descubrimiento, los nuevos revolucionarios aludían a la universalidad de la cultura mexicana en la medida en que se desenterraban monumentos, ciudades, técnicas y religiones nutridas por antepasados milenarios venidos de otros continentes para forjar aquí con sus sangres y sus artes el nuevo hombre (258).

Esos hombres procedentes de otros continentes no son para Zapata los europeos, sino los africanos que llegaron a México mucho antes que los españoles: los Olmecas, y que dejaron sus huellas en esculturas monumentales. Hay un concepto de universalidad distinto que se teje con las culturas olvidadas, oprimidas, que por más que se pretendan enterradas, emergen y hablan de alguna manera.

El lugar desde el que habla Zapata tiene un profundo poder analítico y de transformación, es un lugar de posicionamiento político. Él habla desde un lugar producido a partir de la colonialidad del poder, pero resignificado para intentar revertir las asimetrías producto de la matriz colonial de poder. Habla desde su herida colonial. Zapata, en *Las claves mágicas de América*, muestra las tensiones entre los colonizados negros e indígenas, la diversidad de diferencias coloniales. Desde allí puede verse el lugar como asentamiento de diferencias, conflictos y tensiones internas, no solo con lo global.

Hay una descentralización de la producción de conocimiento que en Zapata dialoga con el conocimiento occidental (es médico y profundo lector de filosofía y literatura europea). Zapata busca la conciliación de los oprimidos (negros e indígenas) desde una concepción de mestizaje que significa la unión de todos los oprimidos. Asegura que para él “las ideas sobre el bastardo americano dejaban de ser simples especulaciones literarias” por lo que se reconocía nacido de muchas sangres y “sentía el potencial creador del joven que reclamaba un lugar en mi suelo sin reverencias ni claudicaciones ante ningún amo y señor extraño” (18).

Zapata considera que Colombia es un país de mestizos y mulatos con miedo a conocerse a sí mismos porque se creen blancos. Reconoce, también, que hay una tendencia al blanqueamiento en un gran número de personas negras y aunque no la justifica, la explica como un reflejo de la educación dominante desde la primaria hasta la superior, en la que se hace muy poca alusión a la existencia de la cultura indígena y africana en el contexto de la nacionalidad colombiana (64).

La noción de mestizaje que ha significado homogenización, subordinación e invisibilización de indígenas y negros dentro del proyecto nacionalista dominante es reconceptualizada por Zapata, quien ve en el mestizaje la fórmula de la vida contra las sociedades clasistas en la historia de todos los pueblos del mundo (350). Se reconoce y valora la triétnicidad del país, pero desde la negritud. Al contrario de lo que se ha hecho en la ideología del mestizaje, que valora desde lo blanco. Se hace de la negritud la “conciencia del violentado, del rechazado, del heroísmo

y la resistencia total, [que] nació en América en la flecha envenenada del Caribe, en la palabra insumisa de todos los indios, en la defensa de la mujer y la tierra, sean cuales fueren el origen, la etnia y la cultura del colonizador” (330). Zapata dice que la negritud en América tiene otras connotaciones y que estas son: “indignidad, africanitud, americanidad, todas las connotaciones que quiera dársele menos el de colonización: doblez, mimetismo, castración, alienación, imitación” (329).

Afirma que aquí, donde se urdió la leyenda negra del Caribe, “tan solo porque es inverosímil negarlo, se alude a los caribes como tribus bárbaras y antropófagas que habitaron nuestras costas. Para acentuar el canibalismo de los caribes, se suele exaltar a los chibchas del altiplano como una cultura indígena altamente civilizada” (64). Esta es parte de la ideología del mestizo que reconoce la sangre indígena (no cualquiera, la caribe no, preferiblemente la andina), pero niega la negra.

El mito caribe permite rechazar su ascendencia por caníbal y asumir la de los indígenas del altiplano bajo el mito de la existencia de un núcleo civilizador en esa región. El rechazo de lo negro se hace sobre el mito de su pereza atávica como tara esclavista, así como de su procedencia africana. África es mostrada como un continente homogéneo y bárbaro. “Más allá de este cuadro, mezcla de verdades y mentiras, nada se enseña de los africanos, quedándose los negros con la ingrata certeza de que nada eran y que deben estar eternamente agradecidos de la esclavitud” (65).

En contra de la visión “bárbara” de los caribes, Zapata nos dice que es la infamia la que ha estigmatizado a esta tribu como bárbara y antropófaga. Él exalta sus ancestros caribes, se siente orgulloso de ellos y nos dice que su nombre viene de la lengua indígena *karib* que significa “gente-rana”, en alusión a un animal totémico. Nos cuenta que eran originarios de las selvas guayanesas y que se hicieron guerreros invencibles por el conocimiento y dominio del curare. Los describe como acuciosos observadores de la selva, a la que convirtieron en un gran laboratorio bioquímico, descubriendo el poder medicinal de las plantas e inventan-

do la cerbatana y el curare que extraían de algunos batracios y plantas, y al que convirtieron en arma de guerra.

Siglos después de su descubrimiento nos sorprende la penetración de su empirismo. Para el control de la droga elaboraron las técnicas apropiadas para extraerlo, conservarlo e inocularlo. Es evidente que para lograr estos procedimientos bioquímicos fue necesario que conocieran la circulación de la sangre. Entre otras prácticas, lo confirma su conducta cuando derribaban un rival que hubiera dado pruebas de valentía y destreza. Cercenaban la yugular y se bebían la sangre antes de que se coagulara. Más revelador era que inocularan el *curare* con la flecha, portadora del veneno a larga distancia: ¡la inyección hipodérmica había sino inventada en la universidad de la manigua! (23).

De los africanos y sus descendientes menciona que siempre fueron rebeldes. Que ya desde muy temprano, en 1502, hubo la primera rebelión de wolofs, en Santo Domingo, así que “el gobernador de la isla solicitaba al rey que se prohibiera la traída de estos esclavos por su rebeldía” (34). Pero también dice que entre los marineros de Colón venían varios negros y al menos los hermanos Pinzón eran mulatos. Entre Europa y África existían de tiempo atrás relaciones comerciales que dieron importancia a ciudades como Cádiz y Lisboa. Es así que buena parte de los constructores y tripulantes de los astilleros europeos procedían de la Berbería o eran descendientes de esclavos llevados una o varias generaciones atrás. También dice que:

La trata de prisioneros africanos con su bárbara deshumanización, frenó y pauperizó las culturas fanti-ashanti, berberisca, mandinga, ewefon, carabalí, bantù, xosa-zulù y otras en las costas occidental y oriental de África y en los valles de los grandes ríos Níger, Congo, Senegal, Zambaza, etc. A sus filósofos, artesanos, sacerdotes, médicos, matemáticos, músicos y escultores se les pretendió reducir a meras “piezas de Indias”. Cinco siglos después, el talento de sus descendientes enriqueciendo las manifestaciones de las artes, la literatura, la música, la danza y las ciencias, revela que todas las formas de ignominia de esclavitud no alcanzaron a destruir su tradición y espíritu creador (35).

De sus ancestros españoles dice que “sin excavar demasiado en la exploración de los ancestros peninsulares –precaución necesaria si no se

desea encontrar un pirata, presidiario o esclavista de gran timbre” (49), reconoce en esa descendencia a “los fugitivos catalanes que vinieron a la América por haberse enfrentado al Rey, al Papa y a las injusticias que oprimían a su provincia” (20).

En todas sus sangres, Zapata se va a reconocer como descendiente de rebeldes. Apoyado en análisis antropológicos, Zapata buscó en las fuentes de la africanidad y la indianidad los fundamentos de la liberación de los pueblos que él llama mestizos y mulatos de América. Zapata no hace una defensa esencialista de lo negro, no reifica identidades, ubica en la historia la construcción de la diferencia racializada y étnica afrodescendiente e indígena. Propone la articulación de las diferentes opresiones, tomando como símbolo su propia condición “triracial”.

El mestizaje que propone Zapata es diferente al de Vasconcelos, ya que mientras este pretende la creación de un universalismo resultado del mestizaje que privilegia lo blanco en detrimento de lo indígena y margina lo negro, la propuesta de Zapata nos señala una ruta descolonizadora.

Zapata hace la comparación entre el mulato o el zambo que se aprovecha de su gota de sangre blanca para lograr avanzar socialmente y el negro descendiente de cimarrones que, asegura él, “prefiere vivir en las empalizadas, salvajes y rebeldes, antes que sumarse como bastardo a una falsa democracia” (115). Por eso afirma que es “en los patios de vecindad donde la tradición oral conserva memoria ancestral y las costumbres, aparentemente sin orden ni ley, se cohesionan la unión de la familia; allí en el crisol de la necesidad es donde se cocina la filosofía de la sobrevivencia y trabaja infatigablemente el río subterráneo del pueblo que desembocará en la igualdad social y racial” (115).

Hablando del estoicismo con que la población negra cartagenera, sometida a los oficios más degradantes, soportaba su miseria, hambre y abandono, Zapata afirmaba que

Era el resultado de una larga y persuasiva alienación impuesta por los colonialistas y pretendidos “libertadores” que nos han hecho creer que

vivimos en igualdad, fraternidad y libertad con los nuevos amos. Durante los primeros treinta años de vida republicana, a los negros se nos mantuvo bajo la condición de esclavos, pese a todas las promesas de libertad con que nos ilusionaron para enrolarnos en los ejércitos patriotas. Solo la insistente lucha de algunos cabecillas renuentes a entregar las armas y la fuga masiva de esclavos hacia las tierras inhóspitas de selvas y ríos, compulsaría a los amos a reconocerlos como “libertos” y “ciudadanos” dentro del estatuto de los esclavos sin cadenas (111).

Sigue siendo que “así nos perpetuamos gozosos en la seudo democracia como en los tiempos de Grecia y Roma, sirviendo a la casta de los césares, galeotes de un barco hacia un destino tan incierto como el de las naos negreras, pero cuyas condiciones de opresión se han tornado más insufribles”(111).

La experiencia de Zapata como médico, recién graduado, en las zonas más pobres del Caribe, le permitió darse cuenta de algo que según él no aprendió en tantos años de vagabundeo entre los pobres del continente: los pobres no necesitan ser concientizados de su opresión. Ellos, afirma, tienen conciencia de su vida-muerte, solo que, como le dijo el viejo Clodomiro: “si el pobre mirara su miseria frente a frente, se moriría antes de morirse” (304).

Conclusiones

Encontramos en Zapata Olivella un pensamiento americano, tejido de la experiencia de exclusión por ser pobre, negro, indio y latinoamericano, pensamiento que se nutre –en tensión permanente– de la literatura latinoamericana y universal, especialmente del marxismo, siempre leídos desde su lugar de exclusión. Zapata pensó los problemas nuestros integrando las categorías de “raza” y “clase”, superando cualquier actitud de pueblo colonizado que solo valora lo que se produce en la metrópoli. Él, por el contrario, cuestionó siempre esta actitud, valorando su cultura de raíces negras e indígenas. Es un crítico acervo de la Modernidad, especialmente de sus instituciones políticas y educativas. Se aleja de pensadores como Vasconcelos y Mariátegui en su apreciación

de lo mestizo como síntesis universal de culturas que homogeniza, pues él ve al mestizaje como una negación de las supuestas purezas raciales y como la unión de todos los oprimidos. Su noción de mestizaje no tiene ninguna relación con la noción de las clases dominantes para las cuales lo mestizo es el mínimo de sangre indígena con el sustancial aporte de sangre europea y nada de sangre negra.

Más allá de lo biológico, reivindica la negritud no por la piel negra, sino por la rebeldía de los africanos, las luchas antiesclavistas, la unión del negro con el indio para combatir al opresor, por los tambores y los orichas guerreros, y por el inquebrantable optimismo de los negros de pueblo vencedor.

Zapata se atreve a mirar con sus propios ojos y la lectura de nuestra realidad lo lleva a la ruptura con el Partido Comunista, que fue incapaz de leer con ojos propios nuestras realidades por su dependencia ideológica no de Marx, sino del marxismo soviético. Su pensamiento no es nacionalista ni localista, más bien se hace eco de las luchas de los oprimidos de todos los continentes y es en este sentido que su pensamiento resulta universal.

No se trata de un pensamiento negro o indígena, es un pensamiento que se hace a partir de la reflexión sobre la realidad de miseria y exclusión de negros, indígenas e incluso blancos pobres; asumiéndose como un sujeto plural. El sujeto de la transformación es plural y Zapata es parte de ese sujeto, no se ubica por fuera. El suyo es, sin duda, un pensamiento intercultural o como lo denomina Baumann: un pensamiento multirrelacionado. El pensamiento multirrelacionado se expresa, para Baumann, en una praxis dialogante en la que ninguna cultura ni comunidad puede definirse a sí misma sin hacer referencia a las demás. Se trata de la manera en que “los otros” son incorporados a lo que “nosotros” somos y a lo que queremos ser, sin hegemonía ni dominación (Baumann, 2001: 44).

Otro de los aportes significativos de Zapata está en la recuperación que hace del habla negra, proponiendo nuevas expresiones narra-

tivas que superen el lenguaje del conquistador, permitiéndose el empleo de términos como “nao” en lugar de nave. Esto es más evidente en su obra *Changó, el gran putas*, en donde no tiene un narrador omnisciente, sino que “el relato salta de una voz a la otra, de la geografía de la vida al plano de la muerte; de la experiencia de los abuelos al canto de los niños; del relato histórico a la fábula de la vida; del lenguaje mítico que se crea en el andar y en los sueños; de los viajes hacia el vientre de las piedras, los árboles y las estrellas”(346). Pero el análisis de ese texto ya será objeto de otro trabajo.

Bibliografía

BAUMANN, Gerd

2001 *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós.

FALS BORDA, Orlando

1986 *Historia doble de la Costa*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel

1990 *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Letras Americanas.

Obras de Manuel Zapata Olivella

Novela

- 1947 Tierra mojada
- 1960 La calle 10
- 1962 Detrás del rostro (Premio Esso)
- 1963 Chambacú, corral de negros
- 1964 En Chimá nace un santo
- 1983 Changó, el gran putas
- 1986 El fusilamiento del diablo

Relato breve

- 1948 Pasión vagabunda
- 1952 He visto la noche
- 1954 China 6 a.m.
- 1961 Cuentos de muerte y libertad
- 1962 El cirujano de la selva
- 1963 El galeón sumergido (Premio Nacional de Cuento de la Extensión Cultural de Bolívar)
- 1967 ¿Quién dio el fusil a Oswald?

Teatro

- 1954 Hotel de vagabundos
- 1960 Los pasos del indio
- 1961 Caronte liberado
- 1962 El retorno de Caín
- 1966 Las tres monedas de oro
- 1966 Malonga, el liberto
- 1966 Tres veces libertad

Ensayo

- 1974 El hombre colombiano
- 1977 El folclor en los puertos colombianos
- 1977 La rebelión de los genes
- 1987 Nuestra voz: aportes del habla popular latinoamericana al idioma español
- 1989 Las claves mágicas de América

Autobiografía

- 1990 ¡Levántate Mulato! Por mi raza hablará el espíritu (Premio de los Nuevos Derechos Humanos)



Conocimiento e identidades





FORMACIÓN Y FRAGMENTACIÓN EN LA UNIVERSIDAD LATINOAMERICANA

JOHN JADER AGUDELO

Universidad y conocimiento

La lucha ya no se reduce a retrasar lo que acontecerá o asegurar su llegada; es preciso reinventar el mundo. La educación es indispensable en esa reinvencción.

Paulo Freire

Quando pensamos en la construcción de conocimiento podemos ubicar diferentes espacios y contextos, sin embargo, existen instituciones validadas desde las estructuras sociales establecidas que ubican a las universidades como los espacios por excelencia desde los cuales se promueve la producción y reproducción de conocimientos, que luego son socializados a través de diversas instituciones y mediaciones. La ruta que la Modernidad ha trazado dentro de la lógica del progreso del individuo sitúa a la Universidad como el espacio que nos brinda la posibilidad de acceder a conocimientos especializados que a su vez nos permiten escalar en la jerarquía social, acceder a mejores ingresos en el mercado laboral y por ende incrementar la capacidad de consumo con el fin de suplir las necesidades individuales.

También existe un reconocimiento social que genera en el sujeto la sensación de estar cumpliendo y participando en la dinámica de la sociedad a la cual pertenece. Dicho reconocimiento está también marcado

diferencialmente por el área a la cual la profesión pertenece: ciencias nomotécnicas, ideográficas o epistemológicas (Mignolo, 2009). Las ciencias nomotécnicas que se vinculan al modelo de las ciencias naturales adquieren, al parecer, un reconocimiento mayor en el mercado laboral, en la medida que son mejor remuneradas; mientras las ciencias sociales vinculadas a ciencias hermenéuticas (en algunos casos no entran siquiera en la categoría de ciencia) se encuentran en una escala inferior, ya que representan una capacidad de producción mínima dentro del mercado.

Esta diferenciación también parece tener un peso en las representaciones sociales que validan a los sujetos que encarnan estas profesiones, así, el reconocimiento social que recibe un médico no es el mismo que recibe un docente de escuela o un sociólogo. Esta lógica disciplinar es compleja y modela la vida presente y la historia que se construye con la idea lineal de un “progreso continuo” que defiende la Modernidad. “La idea de ‘modernidad’ fue y sigue siendo parte del proceso en el que los modelos disciplinares de conocimiento se auto-constituyeron en el modelo y punto de llegada de la historia universal” (Mignolo, 2008:12).

Estos modelos disciplinares que podemos asumir como tendencias en las diferentes universidades que tenemos en Latinoamérica y en nuestros respectivos países, hacen a su vez parte de una capa más amplia de estratificación global que sitúa a las universidades en jerarquías de acuerdo al conocimiento que producen a través de sus procesos investigativos, lo cual depende en gran medida del potencial de recursos. Esto último mediado por una condición geopolítica, por ejemplo, su ubicación desarrollista dentro del primer mundo o el tercer mundo –como es el caso de la mayoría de América Latina–, lo cual determinará el valor que se le asigne a la producción de dicho conocimiento y su capacidad de incidencia en el contexto global.

Algunos críticos latinoamericanos (Lander, 2000; Castro-Gómez, 2007) nos hablan de la visión que se tiene de la Universidad moderna como centro de la producción de conocimiento y del carácter vigilante que la misma ejerce sobre la validación de dicho conocimiento, implicada, por lo tanto, en una relación cíclica y estructurada de reproducción

epistémica que da cuenta de un mundo en el cual deben inscribirse los sujetos que deseen participar del mismo. En consecuencia, esos centros de conocimiento validados desde las sociedades occidentales como los encargados de generar, producir y reproducir conocimientos a partir de los paradigmas del racionalismo científico disciplinario eurocéntrico, han jugado un papel primordial en posicionar a la producción académica en oposición a saberes ancestrales y populares,¹ jerarquizando no solo la relación con los sujetos, sino también con sus saberes.

Al valorar y validar solo el conocimiento “científico” y particularmente su versión occidental y al mismo tiempo dejar intactas las representaciones tanto ideológicas como epistemológicas que justifican la subalternización y la diferencia colonial, las universidades latinoamericanas contribuyen a reproducir el orden social hegemónico existente y la colonialidad de poder (Walsh, 2001:110).

Aníbal Quijano (1999) plantea desde su teoría de la “colonialidad del poder” cómo en la colonización que lleva a cabo Europa sobre América se desarrollaron y naturalizaron jerarquías sociales centradas en la noción de raza, donde se establece la subalternización de las poblaciones no europeas (indígenas y afrodescendientes), por el supuesto carácter de inferioridad que estas encarnaban. La colonización europea sobre los territorios que hoy llamamos América representa la materialización sobre la cual la Modernidad toma forma. Desde la centralidad que Europa se autoadjudicó, construyó una periferia que le permitió abrir mercados y acumular capital a partir de la construcción colonial de estas tierras, sus gentes y sus recursos. La condición de otredad que la colonización europea le otorga a estos pueblos no se reduce simplemente a una dominación sobre los sujetos, esta también conlleva una etiqueta de inferioridad impuesta sobre todo conocimiento emanado desde estas poblaciones, así como la proclama del conocimiento eurocentrado como el orden científico a ser universalizado, dando lugar a una “colonialidad del saber”.

1 Lo popular no es entendido como carente de o inferior a, por el contrario, lo entendemos como la búsqueda colectiva de sentidos materializada en saberes y prácticas locales desde comunidades particulares en espacios urbanos o rurales.

Es la noción de colonialidad desarrollada por Quijano lo que le permite a Walter Mignolo plantear la diferencia colonial para entender esta construcción histórica y hablar desde un *locus* de enunciación o desde un “suelo” como diría el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1976). Esta diferencia colonial nos exige estudiar su construcción socio-histórica desde una perspectiva crítica, de ahí el potencial de pensar en la colonialidad del poder, del saber y del ser (Quijano, 1999; Mignolo, 2000; Maldonado, 2007). La naturalización de una forma de mirar al otro y al conocimiento le permitió a Europa organizar el orden social alrededor de los lineamientos de una modernidad que no entra al panorama como alternativa de vida, sino que se mercantiliza como ideal de experiencia en este mundo, tal como lo expresa Edgardo Lander:

Es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal. Pero es más que eso. Este metarrelato de la modernidad es un dispositivo de conocimiento colonial e imperial en que se articula esa totalidad de pueblos, tiempo y espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma “normal” del ser humano y de la sociedad (Lander, 2000: 23).

En este sentido, todo conocimiento local situado que se pueda producir dentro de la lógica de la Modernidad ha sido validado desde un etnocentrismo epistemológico. Todo este entramado genera una dependencia epistémica que pervive mental y estructuralmente hasta el día de hoy:

Es la dependencia definida y decretada por la colonialidad del poder. Los bárbaros, los primitivos y los pueblos subdesarrollados, y las personas de color pertenecen, todos ellos, a categorías que establecen dependencias epistémicas bajo distintos diseños globales (la cristianización, la misión civilizadora, la modernización y el desarrollo, el consumismo). Para Quijano, esa dependencia epistémica es la esencia misma de la colonialidad (Mignolo, 2008:22).

El historiador Mauricio Nieto plantea que incluso después de la salida de los españoles del territorio colombiano, el carácter eurocentrado instaurado como el referente válido de cualquier tipo de conocimiento se radicalizó, asegurando su perpetuación y descalificando todo saber local. “Una ciencia que supuestamente debía tener un carácter universal, permaneció centralizada y bajo el control de los miembros de un grupo reducido, cuyos intereses nunca se separarían de Europa” (Nieto, 2000: 245).

En esta misma línea, Daniel Mato afirma que la Universidad latinoamericana tiene una herencia colonial que ha constituido unos principios instaurados hoy al interior de esta institución –razón técnico-científica, individualismo, competencia, calidad–, defendidos vehementemente por intereses diversos y por las mismas estructuras. Al considerar este panorama y algunas de sus imbricaciones, se hace necesario entender la Universidad en América Latina como una pieza de un engranaje mucho más amplio, lo cual nos demanda cuestionamientos críticos, tal como lo plantea Lander:

La formación profesional [que ofrece la universidad], la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento de su personal académico, todo apunta hacia la sistemática reproducción de una mirada del mundo desde las perspectivas hegemónicas del Norte (Lander, 2000: 65).

Este contexto que plantea Lander no es estático y ha ido además estrechando los nudos que fortalecen el proyecto de una modernidad que no solo pone en el centro la lógica de la razón como faro que guía el conocimiento, sino que nos presenta dentro de su interés capital a la Universidad como un eje funcional al mercado. ¿Sería entonces válido cuestionar las formas en las que se han venido tejiendo relaciones con los sujetos y sus saberes desde la Universidad?

El tejido que la Modernidad ha construido y exhibe hoy da cuenta de múltiples desarticulaciones y desconexiones en nuestras sociedades, y en el adentro y el afuera del ser humano. Encontrar los vacíos, los

nudos y los sinsentidos en esta matriz requiere de un trabajo de análisis, comprensión y de acciones colectivas que nos permitan no solo desengancharnos decolonialmente, como diría Mignolo, sino también desmembrar dicha matriz. Las fragmentaciones se han dado en todas las esferas de la vida, en favor del control social y la obediencia a un sistema capitalista neoliberal que se reproduce así mismo a partir de las colonialidades instauradas en cuerpos y mentes. Si asumimos que la colonialidad del saber tiene un papel central en el origen y la continuidad de la universidad moderna, podríamos preguntarnos ¿qué fragmentaciones se construyen al interior de la Universidad a partir de este patrón de conocimiento que contiene la colonialidad del saber?

Fragmentaciones coloniales en la formación

Tal vez la primera capa de segmentación que evidencian nuestras universidades es la disciplinar, que en su origen, como nos plantea Lander, mantiene la división cartesiana del “objeto” y el “sujeto” con el fin de producir conocimiento objetivo universal, “conocimiento que en su pretensión de objetividad no depende del sujeto de conocimiento, sino de la lógica de la razón” (Lander, 2004:169) y que es universal en tanto no está limitado por el contexto, el tiempo o el espacio. La formación disciplinar que contiene esta ilusión no solo desde el binarismo sujeto/objeto, sino vinculada a sus propias fronteras disciplinarias y al adoc-trinamiento laborioso para el fortalecimiento de las mismas, genera fragmentaciones entre la formación disciplinar y la realidad. Catherine Walsh (2003) nos presenta tres momentos claves para entender por qué la construcción disciplinar eurocentrada de las ciencias sociales es y ha sido problemática en la construcción de conocimiento en este mundo. Un primer momento en el cual la institucionalización de las disciplinas a través de entes como las universidades legitima y naturaliza el disciplinamiento sobre el sujeto y el conocimiento. Un segundo momento nos lleva a la disciplina como patrón lógico y vehículo de la razón, desde la cual se organiza el qué, el cómo y el porqué, así mismo se refuerza la lógica segmentaria entre cuerpo y razón. Y un tercer momento habla de

las formaciones disciplinares reinantes al interior de las universidades latinoamericanas y lo que esto genera a nivel estructural y en cuanto al relacionamiento entre las personas.

Asimismo, De Sousa plantea que el conocimiento disciplinar producido en las universidades a lo largo del siglo XX generó desde su autonomía “un proceso de producción relativamente descontextualizado con relación a las necesidades del mundo cotidiano de las sociedades” (De Sousa, 2005:44). Esta lógica de conocimiento disciplinar moderno no separa exclusivamente a la razón del cuerpo como materialidad, sino a aquello que le permite al cuerpo sentir: las emociones.

Las emociones representan la posibilidad de subjetivarse y en tanto me vinculan con el objeto ponen en peligro la objetividad misma que legitima la cientificidad de este patrón de conocimiento. Humberto Maturana, cuyas contribuciones han traspasado diversos campos disciplinares y hacen un replanteamiento de las relaciones humanas, llama nuestra atención sobre la idea de pensar al ser humano solo como un ser racional distinto de un animal, dejando el ámbito de lo emocional casi en un nivel incivilizado. “No nos damos cuenta de que todo sistema racional tiene un fundamento emocional. Las emociones no son lo que corrientemente llamamos sentimientos [...]. Cuando uno cambia de emoción, cambia de dominio de acción” (Maturana, 1998:119). Maturana encuentra que es precisamente esta devaluación de las emociones y su supuesta interferencia con la racionalidad, el argumento principal para negar el papel fundamental que tiene el amor en nuestra sociedad. Sáenz (1998), al hablar de procesos de subjetivación dentro de la historia de la pedagogía en nuestro país, expresa que esta racionalidad que desprecia sentimientos e imaginación hace parte de la fragmentación que ejerce el mundo moderno sobre el sujeto.

Cuando lo afectivo es segmentado de la razón, la asociación colectiva no tiene mucha oportunidad de surgir dentro de espacios escolarizados. Individuo/Colectivo es una fragmentación más que se produce dentro de este sistema moderno de formación, esta construcción subjetiva de una individualidad moderna dentro del sistema educativo se da en

alguna medida, ya que al no existir un sentido colectivo de experiencia formativa, aquello del bien común no es necesariamente un horizonte, más bien lo es la competencia como dispositivo instaurado dentro de las prácticas sociales y pedagógicas que articulan la Universidad (sistemas de evaluación, becas, sistema salarial de puntos, publicaciones científicas, sistema centralizado de financiación de investigaciones y otros).

La noción de competencia viene a engrosar el número de prácticas de mercado que se han infiltrado en los espacios formativos de nuestras universidades. Y aunque se defiende como sana competencia desde el mercado, “la competencia no es ni puede ser sana porque se constituye en la negación del otro. La sana competencia no existe. La competencia es un fenómeno cultural y humano y no constitutivo de lo biológico” (Maturana, 1991:5).

Esta noción es vehiculizada por el discurso de gestión empresarial y mercantil que adopta la educación desde categorías como competitividad y emprendimiento. En este sentido, Martínez-Boom nos advierte que esto produce un cierto vaciamiento político y cultural, lo cual está teniendo repercusiones y dando lugar a que “la investigación educativa y pedagógica esté marcada por imperativos funcionales que en gran medida vienen dados por instancias externas, más que por el desarrollo propio del campo de la pedagogía, el interés de las comunidades o las realidades educativas nacionales” (Martínez-Boom, 2004:20).

El discurso y la práctica de la competencia están hoy socialmente presentes a lo largo de nuestro sistema educativo y son promovidos abiertamente dentro de nuestras instituciones educativas. Esta “competencia” se encuentra en el seno de la ciencia neoliberal (Lander, 2005) que no solo promueve alianzas entre el sector productivo y estos centros de formación, sino que genera grandes giros al interior de la cultura académica y de una supuesta apuesta social que debería guiar a la universidad, pues en lugar de estar con el campesinado,² que es el explotado

2 “Las grandes corporaciones y sus gobiernos buscan extender no solo su creciente control sobre la producción y distribución de alimentos en todo el mundo, sino

por la multinacional, hoy la Universidad está del lado de la empresa que financia algunas de sus investigaciones, llevándonos a un capitalismo académico³ (Krimsky, 2003).

Estas fragmentaciones han generado una creciente separación entre las realidades socioculturales y la visión de mundo que encierra la formación académica en la universidad, si el horizonte formativo de las universidades camina linealmente mientras las realidades sociales se mueven con otras lógicas y dinámicas, ¿qué tipo de formación busca desarrollar la Universidad?, ¿cuáles son los fundamentos epistemológicos y ontológicos que la guían?

Formación para la vida con raíces propias

Rodolfo Kusch cuestiona precisamente la desconexión que genera el desarraigo del suelo propio, bajo la continuidad de unas prácticas que no hacen parte de nuestro suelo y que no solo destruyen nuestro bosque nativo, sino que generan una autorepresentación limitada de nuestras posibilidades, mientras buscamos aquello que nos acerque a las raíces que la colonialidad del saber dibuja como ideal de progreso. ¿Cuál es el suelo que sostiene a las universidades latinoamericanas? Este suelo “no es ni cosa, ni se le toca, pero pesa, es la única respuesta cuando uno hace la pregunta por la cultura, él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener” (Kusch, 1976: 74).

Kusch nos habla de una totalidad cultural que es la suma del suelo y su horizonte simbólico. Argumenta que nosotros solo recibimos de

igualmente un modelo productivo único, un modelo fabril de monocultivo que está amenazando en forma simultánea tanto los modos de vida de centenares de millones de agricultores como la diversidad genética que hace posible la vida en el planeta Tierra” (Lander, 2005:7).

- 3 “Durante los últimos años se ha llevado a cabo una pugna entre la tendencia al sometimiento de la producción y divulgación científica a las exigencias mercantiles de la industria, y algunos editores de publicaciones científicas que todavía creen en las viejas nociones de la integridad de la ciencia y en su función pública. Se trata de un terreno móvil” (Lander, 2005:25).

Occidente objetos de consumo que son transferidos a nuestros países, pero sin el sujeto occidental que asuma decisiones sobre dichos objetos. De acuerdo con este filósofo, el sometimiento al patio de los objetos no nos permite pensarnos, es decir, coarta el sujeto filosofante.⁴ Sin embargo, el pueblo, al mantener una autenticidad cultural, logra presionar y es en esta presión encarnada en la cultura popular donde reside el pensamiento con suelo latinoamericano.

El mensaje de este pensador es significativo ya que desde su análisis manifiesta que el pueblo en ejercicio, expresado en la cultura popular, subordina los objetos de Occidente a la lógica de su cultura, mientras que la cultura dominante de clase media permite que sea el objeto transferido de Occidente el que actúe como referente organizador de una cultura (sin)sentido. Desde este escenario nos invita a asumir al sujeto filosofante de nuestro suelo: el pueblo. Esta reflexión que Kusch emprende y que trata de desarrollar a partir del suelo que habitó, nos convoca no solo a considerar este llamado, sino a trascenderlo en relación a nuestra actualidad. El llamado a mirar al pueblo como lugar donde se produce pensamiento y conocimiento auténticamente latinoamericano.

Cabe resaltar que el arraigo a un suelo propio y la centralidad del pueblo en la construcción de un pensamiento latinoamericano tienen una historia y una continuidad presente en Latinoamérica –refiriéndome al campo educativo y cultural–, desde perspectivas educativas críticas que han buscado asumir un horizonte educativo otro, enraizado en la vida desde realidades locales. El legado de Paulo Freire y Fals Borda son dos grandes ejemplos de esta herencia crítica y praxística en el sur.

El pedagogo Danilo Streck sabiamente cuestiona: “debemos preguntarnos si al ‘encerrar’ la educación en la escuela y limitar la pedagogía a ese contexto no se pierde el propio sentido y la dimensión del papel de la institución dentro de procesos sociales más amplios” (Streck, 2004:9). Él nos habla de regresar la pedagogía al tejido de la vida, pero

4 Debemos aclarar que aquí Kusch se refiere principalmente a un sujeto urbano de clase media.

tomar en serio esta invitación implica pensar en procesos de formación que nos permitan recuperar la tan necesitada lectura crítica de realidad, dentro del escenario de la aguda crisis social que se experimenta en la mayor parte de Latinoamérica, es decir, requiere buscar experiencias educativas que hayan cimentado su caminar en la realidad misma sin dejar de lado la construcción de mundos mejores. Esto lo expreso porque es precisamente esa separación de experiencia de la vida y la visión de un único mundo –por oposición a un plural: mundos–, la que ha inundado la formación de nuestras universidades.

El pensamiento crítico-emancipador de Freire en Latinoamérica y en el mundo da cuenta fiel de lo que podría significar pensarse los procesos educativos desde la vida de los sujetos, es decir, Freire nos enseñó que la lectura crítica del mundo precede a la palabra y no lo que contrariamente se pretende hacer desde la colonialidad del saber, encarnada en la universidad moderna, donde se ha roto esta relación dialéctica entre la palabra y el mundo, entre la formación y la realidad.

El educador popular mexicano Carlos Núñez nos dice que la herencia de Freire tiene un carácter ético, epistemológico, pedagógico y político, y es esto lo que contiene la esencia de la Educación Popular (EP) desde su búsqueda continua por vincular coherentemente lo teórico con lo práctico. La EP es reconocida no solo como una corriente pedagógica, sino como un movimiento cultural en Latinoamérica (Torres, 2009). Marco Raúl Mejía (2004) menciona que desde los aportes acumulados con la EP se generó una ruptura de los paradigmas educativos de la Modernidad (Alemán, Francés, Sajón),⁵ dando lugar a la emergencia de un paradigma educativo crítico latinoamericano. Igualmente, Torres (2007) menciona que el deterioro del tejido social en América

5 El investigador Julio Carrión, siguiendo a Humberto Quiceno, menciona que esta herencia desde los modelos pedagógicos que han sido dominantes en el siglo XX puede caracterizarse desde la “pedagogía católica”, la “pedagogía activa”, la “tecnología educativa” y lo que él denomina “otras alternativas pedagógicas”, que de acuerdo a este autor representan “alternativas pedagógicas sujetas a variados y hasta fugaces paradigmas socio-educativos [...] pero en especial subordinadas al dominio abstracto del capital y del mercado” (Carrión, 1999:79).

Latina ha revivido las luchas sociales, lo que desafía a la EP en su potencial transformador y en la vigencia de su apuesta crítico-pedagógica. Hoy se hace necesario, desde la EP, mantener el contacto con la educación formal, más aún con la incursión de los discursos del mercado en las escuelas y el “malestar docente”.

Mejía y Torres, ambos colombianos, evidencian la trayectoria que este paradigma pedagógico (EP) ha tenido en el campo de formación de líderes, animadores culturales y docentes. Además, evidencian la gran necesidad de generar rupturas y alternativas en la educación formal a partir del acumulado teórico-práctico de la EP. ¿No sería acaso una propuesta educativa crítico-práctico como la que contiene la EP una fuente de posibilidades o terreno de aprendizajes ante el panorama actual de la Universidad?

La irrupción de experiencias educativas centradas en la vida podría permitirnos generar transformaciones que tengan un horizonte decolonial frente a las lógicas de una Modernidad capitalista que ha generado un marco dentro del cual las universidades aparecen articuladas al mercado y parecen pensarse a sí mismas en relación a una lógica de reproducción de este modelo, es decir, la Universidad termina siendo funcional a este modelo de mercantilización del conocimiento y no encarna la formación y humanización de sujetos: su misión fundante. Transformar esto requiere, en palabras de Fals Borda (2002), una explosión transformativa del saber de la Universidad hacia la sociedad y de una implosión que derrumbe estos muros con el fin de permitir una articulación entre el conocimiento académico y el conocimiento popular. Esta urgencia también la expresan los pedagogos colombianos Andrés Klauss y Felipe Garcés: “es hora de que la Universidad colombiana, que ha estado marcada, debido a la colonización europea, por un sistema de valores y creencias, y por unas expectativas, que la han puesto en una permanente actitud de mirar más allá, empiece a mirarse a sí misma” (Klaussy Garcés, 2006:78).

Pensar la Universidad en un horizonte decolonial implica ir más allá del análisis de una formación actual –que desde una perspectiva

decolonial lindaría más con la de-formación–, implica pensar en una transformación de la Universidad desde el suelo local con raíces conectadas a la vida de las comunidades de su alrededor. Sin embargo, no creo que esto sea posible solo dentro de la institucionalidad de la misma, por lo cual hago eco también de Kusch (1976), Catherine Walsh (2002) y Boaventura de Sousa (2001) cuando nos invitan a mirar al pueblo y a los movimientos sociales, me sumo a este clamor sugiriendo que debemos poner nuestra atención y acción en experiencias de formaciones centradas en la vida desde legados como la EP, la educación intercultural⁶ y pedagogías decoloniales como las que nos propone Catherine Walsh (2008). Estas propuestas han sido fuente y medio de resistencia y re-existencia (Albán, 2008) de muchas comunidades.⁷ Existe en estas

- 6 En Colombia existen dos programas de pregrado y una maestría vinculados con formación en la línea de EP dentro de la Universidad Pedagógica y la Universidad del Valle. Sin embargo, no ha habido una apertura institucional en Colombia que permita alimentar las licenciaturas desde la riqueza pedagógica que la EP ha construido. En muchas universidades colombianas la EP ni siquiera es incluida como asignatura o como una corriente pedagógica y puede notarse, en algunos casos, una estigmatización que la vincula con la izquierda y la reducen a un asunto de lucha de clases.

En el caso de experiencias que asumen la interculturalidad y la educación intercultural a nivel superior en Colombia encontramos el trabajo que viene haciendo el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y los pueblos indígenas de Antioquia (OIA), en equipo con la Universidad de Antioquia desde la licenciatura en Pedagogía de la Madre Tierra y algunas experiencias de la cátedra Afro. Sin embargo, este tipo de propuestas sigue siendo asumida en su mayor parte desde una perspectiva étnica y aún no ha sido tomada como política pública para la población mestiza, se la sigue circunscribiendo a un marco de educación étnico-inclusiva que se convierte, en algunos casos, desde políticas educativas, en una interculturalidad funcional.

- 7 En el caso colombiano también podemos mencionar particularmente el movimiento pedagógico que se originó a inicios de los 80, en resistencia a la imposición de políticas educativas que buscaban convertir a los maestros en administradores de currículo bajo el lema de “calidad educativa” y con una lógica racional moderna. Más allá de la resistencia a la reforma, los maestros lograron articularse con otros grupos, recuperando la dimensión política y cultural que debería siempre acompañar a la pedagogía. Este movimiento se mostró ante el país como la posibilidad de cuestionar y construir otras avenidas educativas en contraposición a las políticas educativas de corte neoliberal.

experiencias de vida un potencial que quizás pueda remover las estructuras anquilosadas y anestésicas que fluyen oscuramente por las venas de muchas de las universidades latinoamericanas.

En resumen, esperando ser escuchadas, existen formaciones otras que en lugar de tener al mercado en el centro de su lógica, tienen y han tenido a la Vida como el horizonte decolonial. Formaciones otras que cuestionan desde diferentes sentidos, luchas y resistencias a la Universidad moderna que habla de-‘formar’; lamentablemente, un formar más vinculado a la idea de “ser teniendo” del mercado y no a la del “estar siendo” que nos propone Rodolfo Kuscho al “ser sentipensando” de Fals Borda. En esta tensión entre la deformación de lo humano y la formación para la vida, el desprendimiento solo puede ser posible con el otro. Ese desenganche del suelo colonial es posible si se hace desde un tejido colectivo que cuestione y se resista a la mercantilización de la vida mientras construye posibilidades de existencia.

Bibliografía

ALBÁN, Adolfo

2008 “¿Interculturalidad sin decolonialidad? Colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia”. En: Wilmer Villa y Arturo Grueso (comps.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/Alcaldía Mayor.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.)

2007 *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

CARRIÓN, Julio

1999 *Itinerario de nuestra escuela*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio.

DE SOUSA, Boaventura

2001 “Los nuevos movimientos sociales”. En: OSAL, N° 5. Buenos Aires.

2005 *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Humanas y Universidad Nacional Autónoma de México.

KLAUSS, Andrés y Felipe Garcés

2006 “Reflexiones pedagógicas sobre la relación entre universidad, docencia y formación en una perspectiva histórica”. En: *Diplomado de fundamentación pedagógica y didáctica universitaria*. Antioquia: Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia.

KRIMSKY, Sheldon

- 2003 *Science and the Private Interest. Has The Lure Of Profits Corrupted Biomedical Research?* Lanham: Rowman & Littlefield Publisher.
- KUSCH, Rodolfo
1976 *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- LANDER, Edgardo (comp)
2000 *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- 2004 “Universidad y producción de conocimiento: reflexiones sobre la colonialidad del saber en América Latina”. En: Irene Sánchez, *América Latina: los desafíos del pensamiento crítico*. México: Siglo XXI y UNAM.
- MALDONADO, Nelson
2007 “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- MARTÍNEZ-BOOM, Alberto
2004 *De la escuela expansiva a la escuela competitiva. Dos modos de modernización en América Latina*. Barcelona: Anthropos.
- MATO, Daniel
2002 “Universidad y conocimiento, exclusión de otras prácticas intelectuales”. En: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO.
- MATURANA, Humberto
1990 *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago: Hachette.
- MEJÍA, Marco Raúl
2004 “Profundizar la educación popular para construir una globalización desde el sur y desde abajo”. En: *La Piragua*. Revista Latinoamericana de Educación y Política. N° 21 México: CEAAL.
- MIGNOLO, Walter
2000 “Diferencia colonial y razón posoccidental”. En: Santiago Castro-Gómez (comp.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar y Centro Editorial Javeriano.
- 2008 “*La opción de-colonial. Desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*”. En: *Tabula Rasa*. N° 8. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- 2009 *Seminario para el Doctorado 2009*. Quito: UASB.
- NIETO, Mauricio
2000 *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del nuevo mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- NÚÑEZ, Carlos
2004 “Aportes para el debate latinoamericano sobre la vigencia y proyección de la educación popular”. En: *La Piragua*. Revista Latinoamericana de Educación y Política. N° 21. México: CEAAL.

QUIJANO, Aníbal

1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez *et al.* (eds.), *Pensar en los intersticios. Teoría y prácticas de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.

SÁENZ, Javier

1998 “Hacia una pedagogía de la subjetivación”. En: *Revista Educación y Pedagogía*. Vol.9-10. N° 19-20. Colombia.

SÁNCHEZ, Gonzalo

2002 “El compromiso social y político de los intelectuales”. En: *Pensamiento y Acción*. N° 10. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia.

STRECK, Danilo

2004 “¿También liberación de la pedagogía?”. [En línea], disponible en: www.dimensioneducativa.org.co/biblioteca.shtml

TORRES, Alfonso

2007 *Educación popular. Trayectoria y actualidad*. Bogotá: El Búho.

2009 “Educación popular y paradigmas emancipadores”. En: *Pedagogía y Saberes*. N° 30. Bogotá.

WALSH, Catherine

2001 “¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano”. En: *Boletín ICCI-ARYRimay*. Año 3. N° 25, abril de 2001. Quito.

2002 “(De)construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En: *Interculturalidad y política*. Lima: Red de Apoyo de las Ciencias Sociales.

2003 “¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina”. En: Catherine Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*. Quito: UASB y Abya-Yala.

2008 “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”. En: Vera Candau (ed.), *Educação Intercultural hoje em América latina: concepções, tensões e propostas*. Río de Janeiro: 7 Letras y Departamento de Educación de la PUC.

PRIMERA(S) REPÚBLICA(S) EN COLOMBIA

El “criollato” re-creando la matriz colonial en nombre de la independencia

CAMILIA GÓMEZ-COTTA



Hoy es Usted el que manda.
Lo dijo, está dicho, es sin discusión. ¿No?
Toda mi gente hoy anda hablando bajito, mirando el rincón.
¿Vio?
Usted que inventó
*ese Estado e inventó el inventar toda la Oscuridad.*¹

Chico Buarque, *A pesar de Usted*

Introducción

La primera década del siglo XXI trae consigo la conmemoración de los “gritos de independencia” en las geopolíticas latinoamericanas, validando legados moderno-coloniales lingüísticos, religiosos, culturales, militares, políticos y sociales, que la “colonialidad del poder”²inauguró con el “descubrimiento de América” y que se re-ac-

1 Las cursivas son mías.

2 Se define la “colonialidad del poder” como la “colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] la represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos,

tualizó a partir de los regímenes discursivos que acompañaron los procesos emancipatorios del criollato³ masón en las colonias borbónicas de ultramar, en el siglo XIX.

Parte de los mitos fundacionales que se conmemoran continúan legitimando las prácticas discursivas que se encuentra en los periódicos que circularon desde y para la criolla ciudad letrada y que pueden (y deben) estudiarse en la actualidad para encontrar no solo nuevas preguntas, caminos metodológicos y fuentes de consulta en pro de una ontología de lo que somos, sino también para hallar rastros de agencias otras,⁴ subalternizadas o invisibilizadas en las investigaciones periódicas de América Latina.

Este texto consta de cinco partes: la primera ubica los ejes analíticos sobre los cuales se soporta la comprensión de la Modernidad como constructo histórico-filosófico, partiendo del pensamiento de Enrique Dussel. Consecuente con el Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad (PI M/C), tales postulados dialogan con otros aportes que complementan o proveen de herramientas que apoyan la propuesta de Dussel. La segunda parte se concentra en ubicar, continuando con lo expuesto en el punto anterior, matices culturales que la Modernidad, en dos de sus “momentos”, legaría a la Ilustración como: geocultura (Wallerstein, 2003; Mignolo, 2005) y control cultural (Bonfil, 1991). El

patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual” (Quijano, 1999).

- 3 Quiero resaltar con “criollato” la condición identitaria de quienes encabezaron el proceso emancipatorio en la entonces Nueva Granada: en espera permanentemente de la “bendición” (que nunca llegó) de la Corona, para refrendarse como europeos nacidos en las colonias ultramarinas, sin ninguna identificación territorial o identitaria con “los otros” –aquellos clasificados en vastas discursividades de exclusión, gestadas y consolidadas durante la Colonia– y con derecho a los privilegios por ser “europeos de noble sangre”.
- 4 La “agencia otra” es una categoría propuesta para comprender las prácticas políticas, algunas ancestrales, desarrolladas por sujetos históricos en territorialidades concretas, en medio de hostilidades, desde los actores que la matriz colonial de poder ha perfilado en su consolidación, con las consecuentes discriminaciones que se generan en las divisiones raciales, éticas y culturales (ver Gómez-Cotta, 2007: 215-249).

tercer apartado se concentra en el periodo histórico que transita del “antiguo régimen” a los procesos independentistas en la Hispanoamérica de inicios del siglo XIX, y continúa con lo que pretende ser una herramienta metodológica para penetrar en las “memorias otras del bicentenario”, concentrándose en una propuesta para “romper” con la linealidad teleológica del “tiempo occidentalizado”. Finalmente, como quinta parte se presentan algunas conclusiones, aún parciales, respecto al tema analizado.

De la(s) Modernidad(es) y sus momentos

En *La poscolonialidad explicada a los niños* podemos comprender “el aporte específico del Programa de Investigación Modernidad/Colonialidad y [observar] que estos aportes no son un simple juego de retórica en torno a temas ya pasados de moda en las ciencias sociales” (Castro-Gómez, 2005b). El título, tal vez irónico, se puede interpretar como una invitación para que científicos sociales exploren pensamientos latinoamericanos otros y se permitan renovar paradigmas que aún no superan el legado eurocéntrico en las reflexiones iniciales, intermedias y finales de muchos documentos, investigaciones y posturas académicas; “a pesar de que Colombia fue uno de los primeros nodos” del PI M/C, como señala el mismo Castro-Gómez.

El recorrido inicia con Said y la crítica al “punto ciego” que Marx tuviera (y muchos marxistas de diversas tendencias) en cuanto a la interpretación del colonialismo como parte de lo “premoderno”, el cual sería superado en un estadio teleológico posterior. Marx, analiza Castro-Gómez, no observó (de hecho desechó) la colonialidad constitutiva de la Modernidad.

Expuesto el punto ciego, Castro-Gómez continúa explorando la discusión académica que el “orientalismo” generó entre teóricos latinoamericanos, para exponer algunos de los aportes del PI M/C. Entre ellos, el análisis histórico del colonialismo que el filósofo Enrique Dussel provee para dar cuenta de la visión que de sí misma (y de la Moderni-

dad) hiciera Europa en el XVIII –siglo de la Ilustración–, el cual corresponde a la Segunda Modernidad, según el filósofo de la liberación.⁵ En efecto, Dussel propone en parte de su obra al menos “dos modernidades”, aunque en otras trasciende.

Este ensayo interpreta a Dussel y su análisis histórico del colonialismo, proponiendo una periodización histórica con mayores matices para observar tonalidades otras de la Modernidad. Para ello, nos ubicamos en los intersticios dusselianos, que permiten comprender la Modernidad como un constructo que tuviera inicio en 1492, coordinada histórico-filosófica originaria de por lo menos cuatro modernidades: la Primera con fecha de nacimiento 12 de octubre de 1492, día que se “des-cubre” a Colón como el primer hombre moderno; la Segunda, que se anclaría en el Renacimiento y el *ego cogito* cartesiano; la Tercera, que tiene en la Ilustración el “reciclaje” epistémico de la colonialidad del poder, con eufemismos que el eslogan francés pondría como estandarte de su revolución: libertad, igualdad y fraternidad. La Cuarta Modernidad iniciaría con la Revolución Industrial y la expansión del imperio inglés en todos los ámbitos geopolíticos, desarrollados en la matriz colonial. Podría continuarse con momentos modernos posteriores, sin embargo, para el caso que ocupa el presente escrito –el criollato colombiano y la re-creación de la colonialidad del poder en nombre de la independencia–, se renuncia a tal empresa.

Los tiempos que proponen la periodización expuesta, aún no evidencian una ruptura con el eurocentrismo, incluso presentan una linealidad progresiva de acontecimientos que lo reafirmarían, pues podrían interpretarse como parte del *thelosque* ha acompañado la historiografía (universal) tradicional. Sin embargo, se asume el riesgo evi-

5 Para el presente trabajo se toman en cuenta los siguientes textos: *Europa, modernidad y eurocentrismo* (Dussel, 1993) y 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (Dussel, 1992). Así como las notas de clase y las memorias audiovisuales del seminario “Filosofía política en América Latina hoy” (Dussel, 2009), donde hay un avance respecto a los textos mencionados.

denciando antes dos excepciones: la ubicación dusseliana de Colón⁶ y su empresa como generadores de la Modernidad, (que el eurocentrismo desconoce constantemente), y la exégesis que sitúa la Revolución Industrial como un cuarto momento moderno y no como expresión histórico-material de la (hegeliana) Modernidad europea y de la auto-proclamación de la centralidad de Europa en la construcción del relato historiográfico “universal”.

Primera y Segunda Modernidad

La “centralidad” de la Europa latina en la Historia Mundial es la *determinación fundamental de la Modernidad*.

Enrique Dussel

Ciertas “ausencias” en la denominada Historia Universal, han facilitado la justificación eurocéntrica que atribuye a procesos exclusivamente intraeuropeos la “patente” del pensamiento moderno. Entre otros particulares “olvidos” podemos (no) encontrar el “padecido” por España y Portugal (y Latinoamérica) en el “largo siglo XVI”. Pese a ejemplos similares, parece inevitable la alusión a Europa cuando se afronta filosófica, conceptual o históricamente “la Modernidad”. De manera similar, al abordar el decimonónico y la constitución de los Estados nacionales en América Latina, devenido de los procesos independentistas, la Ilustración y Revolución francesa, así como el Renacimiento italiano y la Reforma, se constituyen en la justificación y respaldo ideológico inmanente de la visión criolla que lideró tales procesos emancipatorios. Sin embargo, el escenario, los actores y el entramado son mucho más complejos que los imaginarios impuestos por el mito de la Modernidad.

6 La potestad de (re)nombrar, que Colón inaugura, tiene en La Española un ícono para la Europa latina: origina la negación cultural de la isla caribeña y con ello afirma el lado oscuro de la Modernidad, tanto en el idioma como en el nombre que sintetiza el primer centro del sistema mundo moderno-colonial.

El ensayista, escritor y poeta colombiano William Ospina recuerda como “hace cinco siglos comenzó la historia mundial” (Ospina, 2005), coincidiendo con Dussel, quien propone

Una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, [que] consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Solo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “*una sola*” *Historia Mundial* (Dussel, 2007).⁷

Volviendo a Ospina, el “surgimiento del globo” podría tener en Shakespeare una de las coordenadas genealógicas, pues

No es el menor de los méritos de William Shakespeare el que, en aquel mismo siglo, haya llamado El Globo a su teatro de Londres, y por extensión, al gran teatro del mundo que era su destino recrear y representar. Aquella época convulsiva y admirable vivió con asombro la evidencia de la redondez del planeta, y dado que desde los tiempos de los geómetras griegos la idea de la esfera era uno de los símbolos de la perfección, es probable que esa evidencia haya sugerido para nuestros mayores de hace medio milenio la promesa de algo absoluto (Ospina, 2005).

Ubicados en estos ejes, podríamos señalar que la Modernidad, como hecho histórico, es coetáneo del primer viaje de Colón,⁸ quien hizo posible que España (y con ella Europa) dejara el lugar marginal que tenía, sitiada por el mundo musulmán. De esta manera, iniciarían el

7 Cursivas y comillas del texto original.

8 “De todas maneras, Colón, hemos dicho, es el primer hombre ‘moderno’, o mejor, es el inicio de su historia. Es el primero que ‘sale’ oficialmente (con poderes, no siendo ya un viaje clandestino, como muchos de los anteriores) de la Europa latina –antimusulmana–, para iniciar la ‘constitución’ de la *experiencia existencial* de una Europa occidental atlántica, ‘centro’ de la historia. Esta ‘centralidad’ será después *proyectada* hasta los orígenes: en cierta manera, en el ‘mundo de la vida cotidiana’ (Lebenswelt) del europeo: Europa es el ‘centro’ de la historia desde Adán y Eva, los que también son considerados europeos” (Dussel, *gogle libros*).

camino hacia el centro de lo que Wallerstein llamará el “sistema mundo moderno”, al tiempo que la “otredad” continental de ultramar ingresaba como extensión territorial, como continente sin contenido, inaugurando la colonialidad del poder presente en los regímenes de representación religiosa, artística, histórica y política que ubicarían esta otredad (como lo inmortalizaría Shakespeare en *La tempestad*) dentro del espectro imaginario propio de lo bárbaro, lo diabólico y lo no humano.

Se inaugura, con “el descubrimiento”, un triple ocultamiento: 1) el de los seres humanos y culturas ancestrales que habitaban Abya-Yala, Karibia o América precolombina; 2) el genealógico, geocultural y geopolítico que la Europa latina legara a la Modernidad a través del renombramiento del Mar Tenebroso y todas las consecuencias que esto acarrearía en el sistema mundo moderno-colonial; 3) el que posibilitaría el camuflaje de los dos ocultamientos: las formas discursivas y los regímenes de representación que viabilizaron las posteriores visiones cartesianas del mundo, de la sociedad y del hombre. Esto hará viable la interpretación que habitualmente ubica la Modernidad por fuera de España y Portugal.

Las instituciones e instrumentos que el descubrimiento inaugurara, harían “medibles” los grados de humanidad que detentarían los seres a partir de la clasificación, de la taxonomía neurótica que establecería la matriz colonial del poder; trazando líneas divisorias que se asentarían en cuerpos racializados, vacíos de significado en la Historia Universal. Esa violencia marcaría de forma indeleble, hasta nuestros días, subjetividades, epistemologías y memorias colectivas. Pese a esta “contribución” de España y Portugal a la Modernidad, los herederos de la lengua de Shakespeare en la literatura o la historia, así como los filósofos alemanes o franceses, no verían ningún vínculo entre la Modernidad y la Europa latina.

Las experiencias que las culturas de ultramar tuvieran antes del arribo español (o después del él) no fueron parte de la Historia Universal europea, se ubicaron en el lado oscuro de la Modernidad.

Las que se expresaban en lenguas que no fuesen las seis lenguas imperiales de la Europa moderna no tenían historia [...]. De acuerdo con este marco de pensamiento, la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva de la historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión moldeada por la historia de la Europa moderna (Mignolo, 2005).

La acumulación presente dos siglos antes en las colonias de ultramar

Ha cuatro años que para terminar de perderse esta tierra,
los españoles han descubierto una boca del infierno
por la cual inmolan gran cantidad de gente
a su dios que es el oro
y es una mina de plata que se llama Potosí.

Fray Domingo de Santo Tomás⁹

El sometimiento de personas y culturas en el Tawantisuyo o en el territorio Anáhuac, alternaría con la esclavización y el genocidio ejecutado por quienes ostentaban espadas en nombre de la civilización. La “invención del continente” (Mignolo, 2005) determinaría la manera en que América ingresa (siempre atrasada, sometida y próxima a la boca del infierno) a la Historia Universal de la Europa moderna. De manera paralela (y paradójica), se iría configurando una geopolítica que desdeñaría a España y Portugal a lo largo del siglo XVII y tras la Ilustración y la Revolución Industrial.

De acuerdo con Castro-Gómez, la categoría “colonialidad del poder” permitiría avanzar

Hacia una *analítica del poder* en las sociedades modernas, que se desmarca de los parámetros señalados por la obra de Michel Foucault, por lo menos en tres sentidos: primero, porque hace referencia a una estructura de *control de la subjetividad* que se consolidó desde el siglo XVI y no apenas en el XVIII; segundo, y como consecuencia de lo anterior, porque coloca en el centro del análisis la dimensión *racial* de la

9 En “Filosofía política en América Latina hoy” (Dussel, 2009).

biopolítica y no solamente la exclusión de ámbitos como la locura y la sexualidad; y tercero, porque proyecta este conflicto a una *dimensión epistémica*, mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa, necesariamente, por la *occidentalización del imaginario* (Castro-Gómez, 2005b).¹⁰

Por ello, la colonialidad es la dualidad que complementa la Modernidad. Sin ella no es posible comprender, parafraseando a Castro-Gómez, el control de la subjetividad, la dimensión racial de la biopolítica y la dimensión epistémica que universaliza el imaginario occidental desde el siglo XVI, desde la Europa latina que España y Portugal inauguran.

El siglo XVII debe entenderse y ubicarse, entonces, como resultado de la modernidad/colonialidad que hiciera posible, desde el XVI, el *ego conquiro*: esa individualidad subjetiva, matizada por la reflexión en torno a la propiedad privada y la acumulación del capitalismo mercantil y guerrerrista, que caracterizó al imperio español y a la Primera Modernidad. De esta manera, las bases de la filosofía humanista y cartesiana no fueron el origen de la Modernidad, fueron la continuidad y el efecto moderno/colonial de la Historia Mundial que inauguró Colón el siglo anterior. “El continente americano es el resultado de la primera expansión comercial europea y el modo del capitalismo” (Mignolo, 2005), así, es un mito que la Europa moderna sea heredera de Grecia.

No es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano. Con esto queremos dejar muy claro que la diacronía unilineal Grecia-Roma-Europa, es un invento ideológico de fines del siglo XVIII romántico alemán; es entonces un manejo posterior conceptual del “modelo ario”, racista (Dussel, 2007).

Las lecciones (geopolíticas dominantes) de historia rotulan las gestas europeas dentro de la Historia Universal, ubicando en un estante diferente los acontecimientos del suelo americano. Las etiquetas, a manera de apéndices, pueden describirse por periodos teleológicos: periodo precolombino, la Conquista, la Colonia, periodo de las independencias hispanoamericanas y el periodo de ingreso al tren del progreso que,

10 Cursivas del texto original.

tardíamente, llevarán en el siglo XX a una modernidad necesariamente subdesarrollada que continúa a pesar del “fin de la historia”, en el XXI.

De ahí que la independencia que Holanda lograra en 1610 de España fuese ubicada no en la modernidad/colonialidad de la Europa latina, sino dentro de la inauguración que, junto a Inglaterra y Francia, hicieran en el desarrollo de tecnología de guerra marítima para conquistar el Atlántico. Wallerstein, como ejemplo, ubica el nacimiento del sistema mundo moderno en el “largo siglo XVI”¹¹ (1450-1650), que ocupa el primer volumen de su obra. Allí se lee sobre el legado en tecnología de guerra marítima que Inglaterra recibiera de Holanda,¹² mencionando apenas la experiencia colonial que Holanda viviera con España y que el estigma religioso contribuyera a definir en el siglo XVII (es decir, en el mismo “largo siglo XVI”).

En cuanto a la conformación del sistema mundo moderno, Castro Gómez señalará:

Quizás el “desvío” más importante de Dussel frente a Wallerstein es la tesis de que la incorporación de América como primera periferia del sistema-mundo moderno no solo representó la posibilidad de una “acumulación originaria” en los países del centro sino que también generó las primeras manifestaciones culturales de orden propiamente mundial [...] esto significa que la primera “cultura” de la modernidad-mundo, entendida como sistema de símbolos de orden ritual, cognitivo, jurídico, político y axiológico pertenecientes al sistema mundial en expansión *tuvo su centro en España*. El mundo hispanoamericano de los siglos XVI al XVIII no solo “aportó” al sistema-mundo mano de obra y materias primas, como pensó Wallerstein, sino, también, los fundamentos epistemológicos, morales y políticos de la modernidad cultural (Castro Gómez, 2005b).

-
- 11 Desde la postura de Dussel, Holanda haría parte de la Segunda Modernidad, que será detallada más adelante, por ahora, lo que importa es ubicar un “desliz” analítico que el sistema mundo moderno de Wallerstein pasa por alto.
 - 12 No solo en el aspecto tecnológico, sino también en cuanto a las destrezas y manobras para el diseño de embarcaciones, que luego volverían famosas las embarcaciones de la Armada inglesa, así como los piratas, también ingleses, en el Caribe.

La linealidad secuencial naturaliza en la teleológica visión de la Historia Universal “el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana, la Revolución francesa, el Parlamento inglés; es decir: Italia (siglo XV), Alemania (siglos XVI-XVIII), Francia (siglo XVIII), Inglaterra (siglo XVIII)” (Dussel, 2007). La “natural” secuencia teleológica se constituirá en la visión “eurocéntrica” que académicos y pensadores del PI M/C denuncian, pues ubica la Europa occidental como el punto de partida de la Modernidad, a partir de fenómenos que se “sobre-entienden” como intraeuropeos. Por ello, también se explicaría cómo “para muchos un Galileo (condenado en 1616), Bacon (*Novum Organum*, 1620) o Descartes (*El discurso del método*, 1636) serían los iniciadores del proceso moderno en el siglo XVII” (Dussel, 2007).

Uno de los legados del eurocentrismo se manifiesta aún en la primera década del XXI, en las ciencias sociales. Wallerstein sintetiza diversas propuestas (Wallerstein, 2000; Castro-Gómez, 2005a) de cinco formas: 1) en la historiografía que explicaría el dominio europeo¹³ como dominio europeo del mundo moderno, 2) el provincialismo de su universalismo, que sería el punto de vista “que sostiene que existen verdades científicas válidas en todo tiempo y lugar”¹⁴ (Wallerstein, 1996), 3) los presupuestos sobre la civilización (europea-occidental), comprendiendo que toda cultura diferente a la europea y toda nación diferente a la “occidental” deben verse como valores arcaicos o como aquellos que deben mirar como horizonte civilizado las naciones de la Europa occidental, 4) la concepción histórica-filosófica de concebir a Oriente, es decir, la sublimación del cerco que las culturas orientales impusieron a Europa en lo que denominaron “Edad Media”, vivida solo en la parte oc-

13 El sociólogo “africanista” propone comprender Europa “más como una expresión cultural que cartográfica, en este sentido, cuando hablemos sobre los dos últimos siglos nos estaremos refiriendo principal y conjuntamente a Europa occidental y Norteamérica. Al menos hasta 1945, las disciplinas de las ciencias sociales estaban de hecho abrumadoramente localizadas en tan solo cinco países: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y los Estados Unidos. Incluso hoy en día, a pesar de que las ciencias sociales han extendido su actividad globalmente, la gran mayoría de los científicos sociales del mundo siguen siendo europeos” (Wallerstein, 1996).

14 Castro-Gómez (2005a) desplegará un análisis pormenorizado de este aspecto.

cidental de este continente, y 5) la teoría del progreso que se ha impuesto desde el tercer momento moderno.

El eurocentrismo sentaría las bases históricas, filosóficas y científicas del siglo XVII privilegiando el *ego cogito* cartesiano, que tuvo la experiencia de Europa occidental, sobre el *ego conquiro*, que impuso a sangre y fuego la religión (cristiana), las lenguas de Europa y el patrón de poder colonial en la América (británica, francesa, portuguesa, holandesa o hispana). El eurocentrismo, entonces, se constituyó en la característica del segundo momento moderno o la Segunda Modernidad. Con el eurocentrismo también se inauguraría un tiempo único para medir la Historia Universal, consistente en una linealidad y un *telos*, cuyo fin último, incuestionable y deseable sería el tiempo del progreso, heredado desde Grecia y previamente desde las culturas orientales. A esta forma de concebir el tiempo, similar a la *hybris* que Castro-Gómez analiza en cuanto a la producción de conocimiento, se puede entender como un “tiempo ontologizado”¹⁵ que corresponde al “espíritu” europeo, es decir, un tiempo del deseo civilizatorio que acompañará expediciones que medirán el mundo y harán revoluciones en nombre del “tiempo ilustrado”, el tiempo de la civilización europea.

La Tercera Modernidad: tiempo ontológico vuelto Ilustración despótica

Benedict Anderson, propone comprender la emergencia de la conciencia nacional como un proceso de largo aliento, en el que las lenguas vernáculas jugaron un papel preponderante. De manera “obvia”, tales experiencias lingüístico-culturales se ubican en Europa. La Reforma luterana, la reimpresión de la Biblia en una de ellas, la alemana, posibilitaría a los hijos de un territorio tener un primer nivel de identificación, en tanto *lanatio* facilitaría la emergencia de una protoconciencia nacional, que, en la Europa moderna, surgirían como conciencias nacionales. Al respecto, Anderson observa la dificultad que diversos teóricos han

15 Podría hacerse la siguiente “fórmula”: Europa=Tiempo (ontologizado) Moderno.

tenido para explicar las paradojas que la nación y los nacionalismos presentan como desafíos para su comprensión:

Los teóricos del nacionalismo se han sentido a menudo desconcertados, por no decir irritados, ante estas tres paradojas: 1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas. 2) La universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural –en el mundo moderno, todos tienen y deben “tener” una nacionalidad, así como tienen un sexo–, frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas, de modo que, por definición, la nacionalidad “griega” es sui géneris. 3) El poder “político” de los nacionalismos, frente a su pobreza y aun incoherencia filosófica (Anderson, 1993).

Parte de la respuesta, como lo anticipamos, está contenida, de acuerdo a Anderson, en las lenguas vernáculos europeas, es decir, en la conciencia a partir de la Reforma luterana y la reproducción protocapitalista de la Biblia en alemán. Tal iniciativa posibilitaría diferenciar el latín (lengua para la administración y el control religioso) de la lengua vernácula, generando vínculos y sentimientos que permitirían a las comunidades (¿imaginadas?) gestar conciencias protonacionales. De esta manera tan “obvia” es comprensible que la moderna Europa consolidara primero las naciones, las cuales devendrían en Estados e instituciones.

Mientras esto ocurría en Europa, ¿qué pasaba con las lenguas vernáculos indo/afro/americanas? ¿Cuáles serían los Estados que consecuentemente devendrían de las protoconciencias nacionales que la *natío* (lucumí, incaica, maya, karibe, etc.) proveería a quienes naciesen en el mismo lugar, con la experiencia que el lenguaje común se encargaría de afianzar? ¿Cuáles serían las paradojas que el historiador debería afrontar ante la “antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas”? ¿Cuáles eran las manifestaciones “sui géneris” de tan universal forma en América?

Como lo han comprendido e interpretado investigadores del PI M/C, la matriz colonial del poder iniciaría en la Primera Modernidad un daño irreparable en el imaginario y la constitución de los procesos propios de América. De manera paralela y constante, tal matriz colonial ha venido perfeccionando los mecanismos en los cuales las diversas

formas de violencia eurocéntrica (en cada uno de los momentos que constituyen la Modernidad) se expresan.

La violencia la epistémica, la clasificación racial, la corporeidad masculina heterosexual, la canonización de la “estética” y el modelo de belleza en cada manifestación artística, cultural o humana, entre muchos otros ejemplos, develan la violencia oculta y soterrada en la colonialidad del ser y del saber.

La colonialidad del poder, como dependencia histórico-estructural (Quijano, 1999), configurará un patrón con rasgos cuya base fundamental se basa en la racialización de las relaciones humanas, catalogando los sujetos y las subjetividades de tal suerte que otorgasen a los clasificadores —europeos blancos con religión y alfabeto— el control para la explotación del hombre por el hombre, incluso antes de la división internacional del trabajo. De esta manera, las otredades —clasificables— quedarían sin posibilidades identitarias ancestrales, despojadas —de entre otras expresiones culturales— de las lenguas vernáculos indo/afro/americanas. En consecuencia, la identificación se haría en forma negativa: no humano, no blanco, no europeo, no lengua propia, no moderno.

Sin tiempo ni lenguas modernas, ¿cómo comprender los procesos que darían origen a los Estados nacionales decimonónicos en la América hispana? ¿Cómo entender los cimientos históricos de las gestas independentistas en las colonias de ultramar españolas? En una geocultura hondamente jerarquizada y racializada, ¿cómo explicar la identificación de idearios tan disímiles como los que ostentaban criollos, artesanos, indígenas, mujeres, afrodescendientes y “libres de todos los colores”, en pro de una autonomía “nacional”? ¿Qué significaba “la nación” en la América hispana?

Los virreinos y audiencias, es decir, las divisiones administrativas de la Corona, se sustentaba en:

Los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial. En este contexto, la cuestión de la “raza” sería similar a la de “etnia”, pues la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de

color de piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias compartidas pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común (Mignolo, 2005).

La clasificación de “criollos” otorgaría a los descendientes de españoles, para el caso de la América hispana, un aire de jerarquía superior a los descendientes de africanos e indígenas. Sin embargo, no alcanzarían nunca el lugar de un español. La limpieza de sangre no era total, en tanto tenían un pecado original: haber nacido en América, pese a haber sido educados en los valores moderno/coloniales de España.

Los criollos [...] habían sido educados en el marco de los valores fundamentales de la sociedad española: aquellos que establecían nobleza, la pureza de sangre, la fe cristiana y el cultivo de la lengua castellana como las condiciones esenciales —entre otras— del único modo posible de humanidad. Sin embargo ese modelo había comenzado a sufrir fracturas [...] de esta manera, tanto como resultado de contradicciones internas como por reacción a influencias ideológicas exógenas, había comenzado a desarrollarse en América, a fines del siglo XVIII, un proceso de “desidentificación”, tanto política como cultural con la madre patria (Bohórquez-Morán, 1998).

Para el caso de Nueva Granada, la “cuestión” nacional no era clara: sin lengua vernácula, sin la secularización protocapitalista luterana, sin la posibilidad de establecer vínculos que despertasen sentimientos y comunidades imaginadas, ¿qué tipo de identidad cohesionaría un proceso emancipador? ¿Cómo “desmontar” el lugar privilegiado de la historia “total” que los criollos inauguraron, para ubicar los matices de las regiones en donde ni siquiera existía la idea de territorio de manera clara y por tanto las fronteras sus y expresiones cartográficas eran móviles?

A continuación se enunciarán algunos hechos que proveen herramientas para dar una respuesta, aún inicial, a las interrogantes generadas:

El primer registro neogranadino de la frase “arriba el rey, abajo el mal gobierno” se encuentra con la revolución de los comuneros de 1781. La traición orquestada por el arzobispo y virrey Caballero y Góngora, fue liderada por el rico comerciante criollo Berbeo, a quien se le

atribuye la muerte del líder Galán, que sería descuartizado por el ejército, llevando sus partes, como ejemplos de control, a diversos cantones del virreinato. Debe señalarse que la alcabala sobre el tabaco, que daría lugar a esta manifestación, obedeció a la reconfiguración que promoviera Carlos III, a quien se le recuerda como el mayor representante del “despotismo ilustrado”, calificativo que denotaba la nueva forma de administración, redireccionando y controlando más el poder de la Iglesia (y que terminaría con la expulsión de los jesuitas), otorgando una nueva dimensión al manejo económico, al control de brotes epidémicos y a la administración de la educación, pero continuando con la centralidad del poder. Sin embargo,

La debilidad de España se puso de manifiesto en la Guerra de los Siete Años (1756-1763) que británicos y franceses libraron en cuatro continentes y a la que España entró tarde y del lado perdedor, Francia. Resultado: la humillante caída de La Habana y Manila (1762) a manos de la flota inglesa, recuperadas al año siguiente en el costoso Tratado de París. La derrota propulsó en los ministerios de Madrid una fiebre de gobernar el imperio bajo pautas modernas (Palacios, 2009).

Las pautas incluían nuevos impuestos, así como también la necesidad de conocer y clasificar otras formas de explotación de recursos naturales. En este marco, la expedición botánica,¹⁶ con el médico y matemático Mutis a la cabeza, sería una expresión del despotismo ilustrado con fines no solo científicos, sino económicos.

El sabio Caldas, nombrado director del observatorio de ciencias, lugar donde se gestaría la conspiración que daría lugar al florero de Llorente, era un abogado criollo nacido en la gobernación de Popayán. Sin embargo, agregan sus biógrafos, era el mayor explorador del macizo, pues ya habría realizado parte del trabajo que la expedición botánica ampliaría. Otro ejemplo en el campo de control sanitario se puede ob-

16 La misión geodésica en la audiencia de Quito, así como los encuentros entre Caldas, Humbolt y Mutis, y la exploración que llevara a Darwin a Galápagos, hacen parte de este contexto.

servar en el manejo que la policía de salud hiciera con los brotes de viruela en Nueva Granada a finales del XVIII.

La saga borbónica instalada en Francia y España ya en el XIX, así como la derrota última de la Armada española en Trafalgar y la alianza que Inglaterra realizara con Portugal, desencadenarían reacciones en ultramar. En efecto, la Revolución francesa, con Napoleón a la cabeza (y sin ella los últimos borbones en Francia), entraría a España para llegar a Portugal, pero encontraría en la pelea intestina entre padre e hijo reales, el caldo de cultivo para abdicar de ambos –encarcelando a Fernando VII– e imponer a su hermano José Napoleón como gobernante del ya otrora imperio español. Las juntas de gobierno se constituyeron en forma transitoria, pues las elites españolas pensaron conservar el poder del rey durante su cautiverio.

Así, las diversas corrientes de la Ilustración en España entrarían en abierta confrontación por el desborde que los franceses ejercieran en este territorio. Entre los muchos ejemplos, uno de los más representativos lo constituye Goya, con la serie “Los desastres de la guerra”. Goya, aragonés perteneciente a la corte, sería uno de los mayores defensores, hasta la llegada de Napoleón, de la Ilustración francesa. Sin embargo, viviendo en Madrid en este periodo, produjo muchas de las obras que son concebidas como las primeras en las cuales el ejercicio bélico y sus resultados no son vistos como actos heroicos, sino como desastres. Un tema que se constituiría en una de sus obsesiones creativas. *Cronos devorando a sus hijos* es tal vez uno de los íconos que sintetizaría el pensamiento del artista: la Revolución (ilustrada) engulléndose a España.

Cronológicamente, la invasión francesa del territorio español inicia en 1808,¹⁷ pero la reacción en ultramar no sería inmediata. La traducción y publicación de los derechos del hombre, el movimiento independentista en la Audiencia de Quito y el grito de dolores en el vi-

17 Años antes, en 1804, Haití se liberaría de Napoleón esgrimiendo los mismos principios de igualdad, fraternidad y libertad, que solo serían “aceptados” tras la pérdida militar napoleónica.

rreinato de Nueva España, serían repercusiones aisladas, aún inconexas, sin visión nacional ni libertaria. Apenas expresiones de unos cuantos que pagarían, en la mayoría de los casos, con la vida, una vez expulsados los franceses de España.

Para el caso de Nueva Granada, la fecha oficial del grito independentista coincide con la realizada por los criollos santafereños (centro administrativo del virreinato): el 20 de julio de 1810, que de no ser por el también criollo Carbonell, hubiese terminado en una penosa escaramuza sin mayores repercusiones.

Otras regiones y municipalidades generaron iniciativas previas a la santaferreña. Entre ellas, se destaca la que realizara Cali y las ciudades amigas 17 días antes, también liderada por criollos, como en Santafé, que arengaban: “que viva el rey, que muera el mal gobierno”.

El objetivo principal no era otro que ocupar un mejor lugar en la pirámide jerárquica en la que virreyes, regidores y oidores tenían lugares privilegiados y obstaculizaban el ascenso. La lealtad a Fernando VII continuaba, de ello queda constancia, cuando un año después, en 1811, Cali se uniera con Caloto, Cartago, Buga, Anserma y Toro en lo que hoy se recuerda como “ciudades confederadas”. En una parte del acta se puede leer:

Que continúa con manifiesto agravio de estas ciudades pacíficas; que a pesar de tan graves insultos y provocaciones se han mantenido y mantienen quietas, sin tomar ni aun las providencias más necesarias para su defensa y seguridad; las seducciones por medio de emisarios y de algunos devotos del mismo gobernador, que no conociendo *las justas miras de estos pueblos y la necesidad de su independencia, la de librarse del yugo francés, y conservarle estos dominios a nuestro legítimo soberano el señor don Fernando Séptimo*, sacrifican la patria a miras individuales; observando todo, y que el sufrimiento de estos pueblos solo ha servido para que se les ultraje, amenace y pretenda subyugar, valiéndose del detestable arbitrio de la seducción y engaño, exponiéndonos a ser el objeto del odio y la indignación de todo el Reino, o su mayor parte, que ha sacudido el yugo opresor del antiguo gobierno; acordaron de común consentimiento y de su libre y espontánea voluntad, formalizar un cuerpo

que, con el título de *Junta provisional de gobierno de las ciudades amigas del Valle del Cauca* (Martínez y Quintero, 2007 [1811]).¹⁸

Dos siglos después se conmemorarán 200 años de mentiras pues, como se ha resaltado, las ciudades confederadas en Cali, al igual que el Cabildo santafereño,¹⁹ buscaban aliados para un inconveniente real y colindante: los españoles con poder. El yugo no era la monarquía española, era el gobernador Tacón y los franceses de ultramar.

Así, los criollos de Santafé y la gobernación de Popayán, con objetivos similares, se aliaron política y militarmente. En la parte militar, la primera batalla de importancia para el triunfo del ejército liberador fue comandada por José María Cabal (quien compartía con Caldas afinidades en el campo de las ciencias naturales) en Palacé. Sin embargo, con la retoma por el “pacificador” Morillo, la muerte de los primeros próceres (entre los que se pueden mencionar a Policarpa Salavarrieta, Francisco de Caldas y el mismo Caycedo y Cuero) y el protagonismo que asumiera Bolívar, le significaron a Cali y las ciudades confederadas ser consideradas como puestos de soldados y abarrotes, así como el corredor camino al sur.

La Ilustración francesa, entonces, no tendría el paralelo ni temporal ni político que ha sido considerado como absolutamente fundante en los procesos emancipadores. De hecho, el lema de libertad, fraternidad e igualdad, que supone ser la base filosófica de los derechos del hombre, traducidos por Nariño, no se realizaron durante su presidencia en el estado de Cundinamarca (Primera República). Tampoco llegó a ver la luz la promesa de libertad —que haría Bolívar en Haití a Toussaint-Louverture— para todos los esclavos, sino hasta más de dos décadas después de la muerte del libertador.

18 Las cursivas son mías.

19 Que no tenía la pretensión inicial de ser “abierto”, esto es, un espacio en el que pudiesen opinar y deliberar tanto criollos de abolengo, como “libres de todos los colores”, artesanos y gente del común (Aguirre, 1968).

Matizando de manera especulativa, se podría inferir que la Ilustración que tuvo lugar en el territorio neogranadino, en acciones como las mencionadas anteriormente, tuvo la herencia despótica de la monarquía española. Al respecto, se ahondará en un momento posterior de la investigación. Sin embargo, en este punto es conveniente analizar desde el PI M/C la conformación de Estados nacionales, pues la reconfiguración de actores y sucesos que tiene lugar en un periodo relativamente breve, debe ser abordada con el “criollato” como nuevo actor, ahora ilustrado, en la jerarquización y racialización de periodos anteriores ya analizada.

La “colonialidad del poder” (Quijano) y la “diferencia colonial” (Mignolo), tendrán en el trazado de nuevas fronteras, reacomodos que el pensamiento fronterizo (Mignolo) debería integrar, es decir, elementos para pensar la interculturalidad en los términos de Catherine Walsh:

La interculturalidad puede ser entendida como el proceso de construcción de una nueva hegemonía, que no solo desafía a la del Estado sino que impulsa y marca nuevas maneras de percibir, construir y posicionar subjetividades, lógicas, racionalidades y sistemas de vida distintos. Así, más allá del reconocimiento o la inclusión, apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad, aportando, como dice Ramón ‘a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado [sic] y a una profundización de la democracia’ (Walsh, 2009).

Reconocer cómo el tiempo eurocéntrico se reacomodó en la conformación de los Estados nacionales en el decimonónico, podría ser uno de los desafíos que los procesos interculturales deberían explorar.

Las gestas libertadoras de Hispanoamérica ingresaron a la Historia Universal como parte del “espíritu de la época”, es decir, parte de la Revolución francesa, la Ilustración, el legado que el Parlamento inglés y el modelo norteamericano. Ocultando el aporte haitiano y jamaicano, lugares donde Bolívar descansó de una de sus derrotas y trazó el ideario político de la Gran Colombia, antes de salir a la Campaña Admirable y las subsecuentes victorias militares.

¿Dónde están los relatos otros, las experiencias silenciadas, las reexistencias? Se han encontrado, parcialmente, en los antecedentes que generaron los comuneros, en obras pictóricas que como la de Jesús María Zamora, *Marcha del libertador Bolívar y Santander a los Llanos*, en la que el artista recrea la muerte de llaneros al atravesar la cordillera de los Andes, antes de la victoria final en el pantano de Vargas y la Batalla de Boyacá. En las exigencias de reclutamiento que hace Bolívar constantemente a las Ciudades Confederadas del Valle del Cauca. En las personas del común que Carbonell ingresara al Cabildo Abierto Santaferense. En la obra pictórica de José María Espinoza, *Batalla de Calibío*. En la concepción que tienen los patricios de las ciudades amigas cuando, a pesar de emplear personas del común como soldados (sin el debido entrenamiento) reclutados a la fuerza, los consideran vagos y bandoleros.

Una respuesta a las injusticias, respuesta que se hace con la colaboración de una sociedad que también las rechaza. Se trata de un desconocimiento de la autoridad y de la ley, que para ser exitoso debe tener [...] un amplio apoyo social. Para que pueda ser considerado contra-sociedad, sus miembros se acogen a un sistema de normas y de instituciones distinto, defienden otros valores, otras instituciones, una alternativa social diferente a la de esa autoridad contra la que se lucha, pero no son lo suficientemente fuertes para vencerla e imponer su modelo. Por ello, su actividad solo sirve, en el mejor de los casos, para establecer algunas limitaciones a la autoridad a la que están combatiendo (Valencia, 2008).

O en la manera en que paulatinamente transitarían de indígenas a campesinos, al ser recategorizados por estar en el “monte”, como lo analiza Mejía:

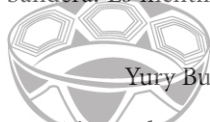
Nótese que al caracterizar la población dispersa en los montes se resalta el ser ‘gente soez, insolentados por no tener sujeto que los contenga...’ en realidad pocos eran ladrones o prófugos, pero el no tener dependencia económica alguna frente a los propietarios los convertía en sospechosos, además transitar por ‘caminos extraviados’ y tener ‘carnicerías ocultas’ aumentaban dudas. Aunque la merced es para perseguir reos y ladrones, se incluye a los demás pobladores sobre los que se quiere asegurar el control social (Mejía, 2002).

Los relatos otros empiezan apenas a dibujarse para ayudar a comprender que el cambio de época traía un régimen económico que no era favorable, pero también para comprender que, desde la óptica de los criollos, la igualdad, fraternidad y libertad francesas, no eran lo que querían impulsar ni encontrar ni reconocer, más bien podrían significar una amenaza para conseguir el poder en nombre de la independencia.

El reto, ahora, es ahondar en estos rasgos iniciales, para lo cual descifrar el tiempo eurocéntrico podría ser una herramienta metodológica. A continuación, intentaré un primer avance al respecto.

Fuera de lugar: lugares otros del tiempo

Quítale la sangre a la bandera. Es mentira que con fusiles haces cosas buenas.



Yury Buenaventura, *Banano de Urabá*

De la Campa hace una crítica a algunas producciones contemporáneas en los estudios culturales y literarios:

La búsqueda poscolonial no integra nociones de imperialismo o periferia en su marco de referencias. Se extrae inmanentemente. Descolonizar aquí implica desmontar la historia moderna Latinoamericana [sic] en su totalidad discursiva, declararla inepta, sin hilos conductores entre el pasado fallido y el futurismo (De la Campa, 2006).

Se tiene en cuenta esta crítica pues, en apartados anteriores, se ha señalado cómo el tiempo de la Historia Universal ha sido tomado, desde el eurocentrismo, como una forma de validar la producción de conocimiento sobre Un pasado “objetivo”, logrando hegemonizar relatos sobre el pasado, presente y futuro de la sociedad, con la pretensión científica del tiempo teleológico y con la forma civilizatoria que debería emular el resto de sociedades. Así, podría comprenderse esta crítica como un complemento de *La hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005a) en tanto tiempo incuestionable que, una vez naturalizado, se convertiría en el tiempo del progreso y del desarrollo.

La lógica lineal del tiempo impidió en la modernidad occidental, el reconocimiento de formas “otras” de pensar y asumir la temporalidad, negando todo aquello que estuviera por fuera de las mediciones establecidas conforme a una lógica racional de optimización del tiempo concebido como recurso e incluso como mercancía. Las dinámicas particulares de estar en el mundo por parte de comunidades afros fueron asumidas en el proceso de colonización como obstáculos al avance de la civilización y en consecuencia las formas productivas fueron desconocidas y negadas en favor de las lógicas capitalistas importadas a la fuerza desde Europa, reduciendo sus prácticas a creencias que debían ser superadas (Albán, 2007).

En otros espacios, Albán también ha propuesto la categoría “fuera de lugar”,²⁰ que podría romper con tal linealidad. Desde esta perspectiva, entiendo la propuesta de Albán como una incisión que podrían hacer los relatos descoloniales al tiempo occidental ontologizado, universalizado en la Historia Mundial y en el reloj racional del sistema mundo moderno. Desde esta interpretación es posible trascender la idea antropológica que Auge presentara acerca del “no-lugar” como sobre-determinación, contractualidad solitaria, espacio físico sin alteración del tiempo occidentalizado.

El “fuera de lugar” permitiría escindir el tiempo de Occidente, “hiriendo” su ontología racional/teleológica para develar lugares/tiempos otros. Así, por ejemplo, 1492 sería una referencia occidental que, al ser “herida” por la exploración de relatos descoloniales (en los cuales el PI M/C ha incursionado y deberá continuar explorando), generaría unas narrativas que implosionen el tiempo occidentalizado, logrando una desmarcación, un fuera de lugar, de dicho tiempo que hasta ahora ha etiquetado a todo un continente; petrificando y deshumanizando en un solo número y en una sola fecha la interculturalidad existente –y aún hoy latente– en las memorias ancestrales de pueblos y naciones. Tal vez

Es desde esta inconmensurabilidad en medio de lo cotidiano desde dónde de la nación dice su relato disyuntivo. Dese los márgenes de la Memoria, en los extremos insuperable del relatar, encontramos la cuestión de la

20 Notas de clase, julio de 2009.

diferencia cultural como perplejidad de vivir y escribir la Nación (Bhabha, 2002).

El fuera de lugar, entonces, es una herramienta metodológica que permitiría expresar e interpretar, desde las realidades moderno/coloniales, la colonialidad como categoría de la analítica del poder. Podría ser que el “ensueño diurno abre una estrategia narrativa para la emergencia y negociación de las agencias de lo marginal, minoritarias, subalternas” (Bhabha, 2002), que permitirían ir más allá de la teoría.

Ubicados en los procesos emancipatorios, estas agencias podrían permitir apartarse de la tradicional concepción del “no civilizado”—que para el caso neogranadino estaría representada en soldaderas, libres de todos los colores, enmontados y demás—, así como del criollato despótico. Se podría, quizás, develar la trampa que envuelve el mito moderno, pues se resquebrajaría el tiempo único ontológico para hallar multitemporalidades coetáneas, alterativas. Esta es, por lo menos, la pretensión metodológica por la cual se ingresa desde el tiempo eurocéntrico: para comprenderlo y sumergirse en él, rompiéndolo en algunos de los trozos que puedan ser relatados desde las memorias otras.

Las vivencias que puedan encontrarse, darían cuenta de la diferencia colonial en los márgenes del Estado decimonónico, auscultando los regímenes de representación que circularon a través de “tecnologías de gobierno” (Restrepo, 2009) como la prensa, la educación y la idea de Estado sostenida por la elite criolla. Se espera hacer posible la invitación a encontrar el tiempo del relato en las márgenes de la (tercera) Modernidad, que hace Bhabha, formulando estrategias que permitan observar diversas identificaciones culturales e interpelaciones en nombre de la Nación.

Se propone excavar para evitar llegar a la equivalencia lineal entre el acontecimiento y “la idea”, en este caso, la idea preestablecida de que los procesos independentistas corresponden al momento Ilustrado de época, como afirma la historiografía tradicional. Podría también entenderse como la conformación de la estructura de sentimiento que

propone Williams, para trascender la Nación como entidad monolítica y sociológica –y no como un proceso inscrito en una temporalidad– en la que se libran no solo batallas militares, sino también narrativas.

Conclusiones preliminares

Plantea Grosfoguel que:

La perspectiva “instrumentalista” de la mayor parte de los análisis del sistema mundo es reductiva y sigue atrapada en el viejo lenguaje de las ciencias sociales del siglo XIX [contribuyendo a la creación de] regiones “patológicas” en la periferia en oposición a los llamados patrones de desarrollo “normal” de “Occidente” [...]. Al tratar al “Otro” como “subdesarrollado” y “atrasado”, se justifica la explotación y dominación metropolitanas en nombre de la “misión civilizadora” (Grosfoguel, 2006).

La pretensión última de esta investigación es hacerle lo más difícil posible la tarea a la metrópoli. Por ello, paralelo a esta investigación, se ha propuesto un trabajo de intervención en el aula, con estudiantes de programas de Comunicación y Publicidad, así como con egresados y “cómplices”,²¹ que posibiliten la realización de sueños y faciliten la vida. Con los miembros de *teXXIdos* se decidió integrar el plan de aula a los estudiantes de quinto de básica, del Normal Superior Farallones de Cali (sede Martín Restrepo Mejía), en el área de Ciencias Sociales, el cual tenía que ver con el tema de la independencia en Colombia.

De esta manera, además de investigar en diversas fuentes, se generaron espacios de debate en torno a la forma en que tradicionalmente ha sido enseñada la Historia en la educación básica y a la forma en que es presentada en los textos pedagógicos.

En necesario tener en cuenta que deben continuarse los trabajos como este, en tanto aún se observan algunos vacíos. Existe poca indagación de la prensa decimonónica, sobre todo desde el campo de la comunicación y más específicamente desde el ejercicio periodístico, para

21 Jhoana y Leonardo García, Deisy y Luisa Hernández, Lina Cárdenas, Gianni Sharik Gómez, Arlex Gómez, Angie Alexandra Cortés y Elkin Burbano.

reflexionar sobre su quehacer político en la actualidad. Además, dado el tiempo conmemorativo de los bicentenarios, la producción sobre tal acontecimiento se ha vuelto “moda”, incluyendo bibliografía novedosa que –como lo planteara Catalina Reyes para el caso de Colombia– se hace imprescindible revisar a partir de criterios de rigurosidad, pues dicha producción no garantiza calidad.

Bibliografía

ALBÁN, Adolfo

2007 *Tiempos de zango y de guampín: transformaciones gastronómicas, territorialidad y re-existencia socio-cultural en comunidades Afro-descendientes de los valles interandinos del Patía (sur de Colombia) y Chota (norte del Ecuador)*. Quito: texto sin editar.

AGUIRRE, Liévano

1968 *Los grandes conflictos sociales y económicos de nuestra Historia*. Bogotá: Tercer Mundo.

ANDERSON, Benedict

1993 *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: ECE.

BHABHA, Homi

2002 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

BONFIL, Guillermo

1991 *Pensar nuestra cultura. Ensayos*. México: Alianza.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago

2005a *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

2005b *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.

DUSSEL, Enrique

1992 *El encubrimiento del otro*. Madrid: Nueva Utopía.

1993 “Europa, modernidad y eurocentrismo”. [En línea], disponible en: www.etces-cueladetrabajadores.org/ve/Descargas/Libros/Europa,%20modernidad%20y%20eurocentrismo.pdf

2007 <http://www.enriquedussel.org/>. Recuperado el 30 de 01 de 2010, de <http://www.enriquedussel.org/>

2009 “Filosofía política en América Latina hoy”. Seminario de julio de 2009. Quito: UASB.

DE LA CAMPA, Román

2006 “Latinoamérica y sus nuevos cartógrafos. Discurso poscolonial, diásporas intelectuales y miradas fronterizas”. En: Ignacio Sánchez Prado (coord.), *América Latina: giro óptico*. Puebla: Universidad de las Américas.

- ESCOBAR, Arturo
2005 *Mundos y conocimientos de otro modo*. Amsterdam: Congreso de Latinoamericanistas Europeos.
- GÓMEZ-COTTA, Camilia
2007 “De afroindidentidades y políticas culturales en Cali”. En: *Revista Sociedad*. No° 9, p. 215-249, septiembre de 2009. Cali: USC.
- GROSFUGUEL, Ramón
2006 “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En: *Tabula Rasa*. No° 4. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- MARTÍNEZ, Armando e Inés Quintero (eds.)
2007 [1811]. *Actas de formación de juntas*. [En línea], disponible en: www.lablaa.org/blaavirtual/historia/actas-de-independencia/actas-declaraciones-independencia-065.html
- MEJÍA, Eduardo
2002 *Campesinos, poblamiento y conflictos: Valle del Cauca 1800-1848*. Cali: Universidad del Valle.
- MIGNOLO, Walter
2005 *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- OSPINA, William
2005 *Los nuevos centros de la esfera*. Bogotá: Santillana.
- PALACIOS, Marco (coord.)
2009 *Las independencias hispanoamericanas*. Bogotá: Norma.
- QUIJANO, Aníbal
1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez et al. (eds.), *Pensar en los intersticios. Teoría y prácticas de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- RESTREPO, Eduardo y Santiago Castro-Gómez
2009 *Genealogía de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- VALENCIA, Alonso
2008 *Marginados y “sepultados de los montes”. Orígenes de la insurgencia social en el valle del río Cauca 1810-1830*. Cali: Universidad del Valle.
- WALLERSTEIN, Immanuel
1996 “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”. [En línea]. Discurso inaugural del ISA-Asociación Coreana de Sociología, disponible en: <http://es.scribd.com/doc/50467425/Immanuel-Wallerstein-El-Eurocentrismo-y-Sus-Avatares>
2000 (coord.) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
2003 *El moderno sistema mundo*. Volumen I. México: Siglo XXI.

WALSH, Catherine

2009. *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala y UASB.




COLONIALIDAD Y DINÁMICA FESTIVA

Aproximaciones y modos de legitimación de la modernidad/colonialidad

JAVIER R. ROMERO

Introducción



Mi reflexión parte de la premisa que al interior de la mentalidad moderna/colonial en los Andes, han existido y existen diferentes modos de legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad. Estos diferentes modos tienen directa relación con los lugares (espacio/temporales) desde los cuales se ha asumido una posición político/epistémica, y es a partir de esta posición que se han generado procesos de continuidad de la modernidad/colonialidad/patriarcal. Se trata de un movimiento a partir del cual se ha buscado consolidar y reproducir la dominación colonial. El presente ensayo analiza estos modos y su manera de aproximarse al espacio festivo de Oruro, así como su dinámica relacional con las prácticas festivas rurales, en el contexto andino de Bolivia.

Me interesa comprender lo festivo/ritual en los Andes, esto significa también comprender los diferentes modos de aproximación a estos procesos festivos y además la manera en la que estos modos –que al mismo tiempo han servido para legitimar el proyecto moderno/colonial– han sido utilizados para enunciar lo festivo en los Andes. Lo que estoy planteando es que las interpretaciones de lo festivo/ritual desplegadas a lo largo de la historia colonial en los Andes, han sido enunciadas desde

aproximaciones que, al mismo tiempo que exponían, vaciaban de contenidos estas formas de reproducción de lo festivo.

Así, la aproximación la voy a entender como un desplazamiento desarrollado por un sujeto particular, desde un lugar específico, hacia otro sujeto situado en otro lugar también específico. En este caso se ha dado la aproximación de un sujeto dominador hacia otro sujeto dominado y de un lugar colonial hacia un lugar para colonizar. Esto como modo de legitimación del proyecto moderno/colonial. Esta aproximación, en el proceso relacional, genera dinámicas de interferencia recíproca entre los sujetos que se aproximan y los sujetos a los que se aproximan, pero cuando la motivación de esta aproximación es la “dominación colonial”, se instauran determinadas jerarquías¹ constituidas e instituidas por el proyecto dominante.

La forma de aproximación a lo festivo en los Andes ha estado directamente relacionada con una ubicación epistémica étnica/racial/de género/sexual, pero estas particularidades, siempre han estado escondidas, disfrazadas o borradas, porque “en la filosofía y las ciencias sociales occidentales, el sujeto que habla siempre está escondido, se disfraza, se borra del análisis. La ‘ego-política del conocimiento’ de la filosofía occidental siempre ha privilegiado el mito del ‘Ego’ no situado” (Grosfoguel, 2006: 20). Es este mecanismo el que ha producido el mito sobre el conocimiento universal, como parte de una geopolítica del conocimiento y que ha servido para desplegar el encubrimiento.

La “conciencia depredadora”, constituida en el *ego conquiro* que llega a estas tierras, se ocupará de instituir la dominación. Sin embargo, para lograr este objetivo, primero deberá construir una subjetividad superior dominadora² y otra subjetividad inferior dominada. Es en este

-
- 1 Ramón Grosfoguel despliega una serie de jerarquías que han sido constituidas a lo largo del proceso colonial, se trata de jerarquías de clase, de lugar, de raza, de etnia, de género, de sexo, espirituales, epistémicas, lingüísticas (Grosfoguel, 2006).
 - 2 Aquí quiero recordar que la llegada de los españoles a América trae sujetos subsumidos en otro tipo de relaciones de poder, en las que ellos no eran precisamente considerados superiores. Venían luego de ocho siglos de dominación otomana.

proceso que se desarrolla inicialmente una primera aproximación a la dinámica festiva/ritual que se ocupa de la demonización de la cosmovisión en los Andes durante varios siglos. Posteriormente, en el siglo XX, se desarrollarán otros modos de aproximación, que al mismo tiempo servían para imponer el proyecto de la modernidad/colonialidad. Aquella demonización se despliega con gran fuerza hacia las fiestas rituales, porque estas producían y siguen produciendo momentos de concentración densa para la reproducción de prácticas relacionadas con las cosmovisiones locales.

Luego de desarrollar la demonización de la fiesta/ritual, el modo de aproximación cambia y es reemplazado desde la idea de acumulación de capital –junto con otras construcciones desarrolladas en el campo económico–, es decir, desde la idea de mercancía y el proceso de fetichización de la mercancía y el capital. En el siglo XX estas ideas serán conceptualizadas en relación a diferentes prácticas culturales, entre ellas las fiestas/rituales. La creación del turismo incipiente en el siglo XIX en Francia, dará lugar a que en el siglo XX se inicie la folklorización de prácticas culturales no occidentales como parte de su proceso de conversión en mercancía, para su introducción como objetos del comercio en el mercado capitalista. Por otra parte, la estrategia de sostenibilidad de este proceso de mercantilización de las prácticas culturales –que en muchos lugares ha servido para cosificarlas como turismo– es asumida por la UNESCO, haciéndose parte de la geopolítica del conocimiento a partir de la patrimonialización de la cultura. Esto llegará incluso a ser desarrollado como políticas culturales al interior de los Estados constituidos desde la modernidad/colonialidad/patriarcal de América. Este último es un modo de aproximación que consiste en la ideologización de la dinámica festiva desde la idea de conocimiento científico.

En este ensayo me interesa desarrollar algunos de estos modos de aproximación, cada uno con sus distintos matices. El primero, desarrollado desde la negación, descalificación y posterior satanización y demonización; como parte de un proceso ideológico instituido durante la Colonia y parte del proceso de la República criolla/moderna/colo-

nial/patriarcal. Luego, la manera en la que el “brazo” económico de la modernidad/colonialidad, el capitalismo y su herramienta principal: el mercado, se acercan al proceso festivo para convertirlo en mercancía, como parte de la continuidad del proyecto moderno/colonial/patriarcal que ha constituido una ética, una estética y una política pertinentes hacia esas conversiones.

Finalmente, mostraré que con el acercamiento desde el “brazo” ideológico de la modernidad/colonialidad, el conocimiento científico y su necesidad de “conocer/nombrar/colonizar”, se impone una forma de “ilustrar/clasificar/dominar” desde una construcción de conocimiento que es parte de la “modernidad/colonialidad/patriarcal”. Todo esto con el objetivo de producir el vaciamiento de los contenidos epistémicos existentes en las cosmovisiones y la espiritualidad de los pueblos indígenas de los Andes bolivianos.

Aquí me parece importante puntualizar que, si bien menciono espacio festivo y dinámica festiva en Oruro, la complejidad de lo que estamos llamando dinámica festiva o su contenedor, abarca un ciclo anual y varios procesos con sus propias dinámicas internas. Uno de ellos, el más publicitado a nivel nacional e internacional, es el Carnaval. En este ensayo hago referencia solo a este proceso y no a la totalidad de la dinámica festiva de Oruro.

Primera época: colonialidad y demonización

El proyecto de la modernidad/colonialidad, expresado en la dominación eurocentrada, se propuso vaciar los contenidos epistémicos existentes en la cosmovisión de los que a partir del siglo XVI serían dominados. Lo que por la fuerza se iba haciendo con la espada, se iría consolidando con la fe religiosa, que tenía la intención de vaciar los contenidos de la espiritualidad local. A partir de ese momento se iniciaría un proceso de construcción de una subjetividad moderna/colonial/patriarcal en la que la religión colonial se iría imponiendo como superior, mientras las otras formas de espiritualidad serían convertidas en “cultos

paganos” y “creencias en los demonios” desarrolladas en ritos y “supersticiones” de “pueblos bárbaros y salvajes”.

Este proceso de vaciamiento no solo generaría cambios importantes en el ámbito de la espiritualidad y las creencias de estos pueblos, también produciría transformaciones profundas, en la reproducción de un mundo de la vida concebido desde “equilibrios dinámicos”, en los que se piensa y se reproduce una noción de dualidad como dos elementos “diferentes complementarios” con fluidez, a diferencia de los opuestos antagonicos de la cosmovisión eurocentrada.

Por ejemplo, para el caso de Mesoamérica, Sylvia Marcos explica esta noción como “equilibrio fluido”:

La noción de dualidad estaba matizada por otra igualmente omnipresente en el pensamiento mesoamericano: el ‘equilibrio’. Lo que llamo así no es el reposo estático de dos masas o pesos iguales. Más bien se trata de una noción que modifica la relación entre pares duales opuestos. En primera aproximación, solo podemos definirla como distinta, *ajena a nuestras tradiciones de pensamiento*.³ Como la dualidad misma, la cualidad de equilibrio permea no solo a las relaciones entre mujeres y hombres sino a las que existen entre divinidades, las divinidades y los humanos y entre los elementos y las fuerzas de la naturaleza. Si añadimos que la búsqueda de este equilibrio era imprescindible para la conservación de todo orden, del cotidiano al cósmico, comprenderemos que se trata de una noción tan fundamental como la dualidad (Marcos, 1995: 15).

Al igual que en los Andes, estamos ante una forma de entender el equilibrio en movimiento, en la que la idea de la balanza equilibrada con dos pesos iguales no sirve porque esa es la idea de equilibrio estático en la que se busca la cosificación y la dimensionalidad desde lo cuantitativo. Más bien, en el caso del equilibrio fluido, la idea de dualidad no se concibe como dos elementos iguales y equilibrados, pues estos serán siempre diferentes y modificables, y es en ese proceso de movimiento y modificación que se articula un equilibrio variable y siempre dinámico.

3 Las cursivas son mías.

Una de las consecuencias del proceso colonial, que tuvo a la “extirpación de idolatrías” como su momento más violento, fue la imposición de otra forma de vida que era resultado de la modernidad/colonialidad/patriarcal, la cual privilegiaba lo singular desde una forma de comprensión de equilibrio estático, antagónico y polarizado. En este proceso, una forma de vida que concebía las relaciones complementarias desde la noción de dualidad y a su vez, conteniendo a la noción de equilibrio fluido como fundamento de su existencia, donde el equilibrio fluido era fundamental, había sido enfrentada, combatida y finalmente demonizada, aunque nunca anulada ni destruida por completo.

Además, con el vaciamiento de los contenidos epistémicos de las cosmovisiones, también se desarrollaría la colonialidad del erotismo. A través de la instauración de un nuevo orden religioso se produjo una nueva administración del placer, que fue impuesta desde este nuevo orden, objetivando lo femenino como instrumento de placer y pecado. Con todo esto se había desplegado y consolidado un nuevo orden colonial/patriarcal en el que la mujer, de ser parte de un equilibrio dinámico e “interpenetrado”⁴ junto al hombre, pasaría a un lugar periférico,

- 4 Junto a la idea de “equilibrio dinámico”, explicada anteriormente, es importante aclarar la idea de “interpenetración” que se relaciona con una noción diferente de “cuerpo” o “corporalidad”. En relación a Mesoamérica, el trabajo de Sylvia Marcos es esclarecedor, pues plantea que “el concepto mismo de cuerpo ha sido formado por oposición a la mente. Se define como el lugar de los datos biológicos, lo material, lo inmanente. También ha sido conceptualizado, desde el siglo XVII [...] como aquello que marca las fronteras entre el ser interno y el mundo externo. En la tradición mesoamericana, el cuerpo tiene características muy distintas de las del cuerpo anatómico o biológico moderno. En ella, el exterior y el interior no están separados por la barrera hermética de la piel. Entre el afuera y el adentro, entre el exterior y el interior existe un intercambio permanente y continuo. Lo material y lo inmaterial, lo exterior y lo interior están en interacción permanente y la piel es constantemente atravesada por flujos de todo tipo. Todo apunta hacia un concepto de corporalidad abierta a los grandes rumbos del cosmos: una corporalidad a la vez singular y móvil que incorpora en su núcleo (centro) sólidos y fluidos en permanente flujo: aires, vapores, ‘jugos’ y materias. El cuerpo mesoamericano podría ser imaginado como un vórtice generado por el dinamismo de numerosas instancias, frecuentemente contrarias, en un rejuego de entidades múltiples materiales e inmateriales” (Marcos, 1995: 23).

como objeto sexual con roles de servicio. Así, la idea de corporalidad abierta fue enterrada por la concepción de cuerpo como frontera, como límite y, en relación al cuerpo del otro sexo, como opuesto y antagónico.

Esta relación de antagonismo –diferente a una relación dual con equilibrio fluido– impuesta en el proceso colonial, serviría para desplegar las relaciones de dominación masculina sobre lo femenino. Enrique Dussel (1977), en su reflexión sobre la erótica latinoamericana, argumenta sobre la imposición de la dominación masculina en las culturas de nuestro continente y afirma que esta imposición luego se transformó en una relación “natural” explicada, además, de manera “científica”. Dussel habla de la relación varón-mujer y la sutil dominación que se sigue haciendo sentir entre nosotros, aunque en muchos casos esta dominación todavía es franca y explícita.

En varios de sus textos Dussel hace énfasis en que, para que el *ego cogito* emerja, fue necesario el *ego conquiro*. Este análisis muestra que hay una relación de correspondencia entre el conquistador y el pensador europeo moderno/colonial: ambos son un sujeto masculino, ambos son el ego de un varón. Entonces, aquel equilibrio fluido y aquella corporalidad porosa, permeable e interpenetrada de hombres y mujeres antes de la llegada de los españoles, fue brutalmente transformada por la dominación masculina sobre la mujer.

La erótica estará antropológica, meta-física y éticamente destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy en nuestro mundo dependiente. El cara-a-cara erótico se verá alienado sea por la prepotencia de una varonilidad opresora y hasta sádica, sea por un masoquismo o una pasividad o, en el mejor de los casos, un frío resentimiento femenino (Dussel, 1977: 50).

En este contexto, las formas de la dominación colonial horadan las formas propias de relacionamiento entre hombres y mujeres, y se imponen roles y obligaciones a la mujer. La “normativa” para esta imposición está directamente relacionada con la Iglesia Católica y con la idea del “pecado”. Pero el orden religioso católico no solo se ocupa de

imponer estos tipos de relacionamiento, también regula las formas en que los humanos deberán relacionarse con la naturaleza.

Además de modificar las relaciones entre hombres y mujeres, la aproximación demonizadora también modificará las relaciones con la naturaleza, su concepción particular de dualidad e intentará transformar la concepción que en los Andes se tenía de la naturaleza como ser vivo, desvirtuando, como consecuencia, la forma recíproca y complementaria de relacionarse con ella. El universo religioso católico ha sido utilizado para horadar una particular concepción de las diferentes dimensiones de la realidad. Era una dinámica relacional que articulaba a deidades, comunidad humana y naturaleza, la cual es sometida por la forma escindida de comprender y reproducir las relaciones entre humanos y medio ambiente.

El orden católico, que llega con el orden político español del *ego conquiro*, tenía una estructura vertical de dominación en sus contenidos profundos y a partir de estos se impuso una nueva forma de relacionarse con la naturaleza. Para entender esto podemos ver los primeros versículos del primer capítulo de la Biblia, en los que se muestra cómo Dios crea el universo, las aguas, la naturaleza, los animales y luego al “hombre” y en el versículo 28 se dice: “Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra”.

Se trata entonces de una cosmovisión en la que no solo se piensa a la humanidad separada y antagonica de la naturaleza, sino también se sitúa en el plano del dominador al ser humano, que en la Biblia es llamado “hombre”, y en el plano del dominado a la naturaleza. Si bien Descartes formaliza la separación entre mente y cuerpo, pensamiento y naturaleza, para la filosofía de su época esta separación era parte de una forma de vida que ya estaba constituida en todo el mundo católico cristiano y es esa forma de vida la que se ocupa de vaciar de contenidos a las formas de vida de los Andes, Mesoamérica y todo el continente.

Mientras la forma de vida colonizadora pensaba el trabajo como sacrificio y la relación con la naturaleza una forma de sometimiento para dominarla, explotarla y saquearla, en estas otras formas de vida, la fiesta no estaba separada del trabajo y además servía para consolidar las relaciones de reciprocidad y complementariedad entre naturaleza, deidades y comunidad humana. Como resultado de esta forma de vivir la vida, su producción y su reproducción eran las ritualizaciones de la siembra, el barbecho (tiempo de preparación de la tierra) y la cosecha, desarrolladas en diferentes tiempos, en los que siempre intervenían de manera equilibrada, pero desde la noción de equilibrio fluido, las deidades, la naturaleza y la comunidad humana.

Así como se había demonizado las relaciones entre hombres y mujeres a partir de la idea de pecado, se desarrolla un proceso sistemático de satanización de los rituales agrícolas en los que, desde las cosmovisiones locales, los muertos y algunas divinidades del subsuelo participaban de manera activa. La política colonial fue erradicar todos esos rituales y esos procesos festivos, calificándolos de satánicos y diabólicos, sin embargo, como consecuencia de este proceso, existen manifestaciones en todo el continente donde se celebran fiestas en las que el diablo es el personaje principal y no es precisamente un personaje maligno, pues durante muchos años aquellos rituales fueron realizados de manera oculta y fue así como pudieron mantenerse a través del tiempo, a pesar de muchos cambios y transformaciones.

A pesar de estos procesos de demonización por parte de la razón moderno/colonial/patriarcal hacia las formas de relacionamiento entre humanos y con la naturaleza, toda esa dinámica de relaciones entre “opuestos complementarios”, de equilibrios en movimiento y fluidez, expresadas en diferentes momentos a partir de la noción de la dualidad, quedaron guardadas en las prácticas festivo/rituales de las comunidades indígenas de las áreas rurales y de los centros urbanos a lo largo y ancho de los Andes. Aquellas prácticas festivo/rituales sobrevivieron a la imposición del imperio colonial primero y al colonialismo interno de las

repúblicas después, a veces en el anonimato y otras bajo el camuflaje de las fiestas patronales “católicas”.

Segunda época: colonialidad y mercantilización

Hasta antes del siglo XX e incluso durante las primeras décadas de este, las prácticas festivo/rituales no habían sido fetichizadas. Estas eran parte de una dinámica de producción y reproducción de la vida, en la que se desplegaban las diferentes posibilidades de construir y reconstruir los intercambios recíprocos de tal forma que se pueda garantizar la continuidad de la vida de manera cíclica. En esta dinámica ni la acumulación ni la ganancia estaban presentes, porque lo festivo/ritual transitaba de manera paralela a la dinámica comercial de los inmigrantes en las ciudades de Bolivia, mientras que en los espacios rurales era parte todavía de las formas económicas constituidas desde la reciprocidad y aquellas prácticas se desarrollaban libremente. Casi todas eran fiestas patronales discriminadas y segregadas por las poblaciones mestizas.

En estos espacios, rurales o urbanos, las prácticas festivo/rituales contenían y contienen todavía formas complejas de reproducción de la cosmovisión. La dinámica relacional compleja entre la comunidad humana, las deidades y la naturaleza, articula como elementos constitutivos de esta forma de reproducción de la vida a la “espiritualidad”, la “sensibilidad” y la “racionalidad”. En este contexto, la fiesta ritual da la posibilidad de poner en movimiento aquella relacionalidad porosa, compleja y densa, como parte de la conclusión de un ciclo y el principio de otro. La continuidad dialogada de la fiesta/ritual ha hecho posible que en los Andes se siga manifestando la noción de dualidad, pensada desde un equilibrio con fluidez entre los humanos, entre las deidades, entre la naturaleza y entre todos ellos juntos. Esta forma de reproducir el espacio festivo es una manera de desplegar la producción y reproducción de la vida de los sujetos que han sido constituidos desde un horizonte no moderno, se trata de los indígenas de las áreas rurales y de indígenas inmigrantes en las ciudades.

Poco a poco las ciudades se iban convirtiendo en contenedores de manifestaciones ritualizadas en las iglesias y, a nombre de algún “Santo” o alguna “Virgen”, se iban desplegando prácticas que eran discriminadas e ignoradas por los habitantes mestizos de las ciudades. Estas prácticas contenían un buen número de elementos católicos los cuales servían, al mismo tiempo, como facilitadores o “comodines” para que en determinados momentos y en algunos lugares se desplegasen sus prácticas locales. Estas prácticas a momentos se manifestaban de la forma en la que las culturas en los Andes producen y reproducen la vida, es decir, los intercambios recíprocos eran reproducidos y se daban en tres niveles: entre humanos, entre humanos y deidades y entre humanos y naturaleza, respectivamente.

En esta dinámica relacional la reciprocidad y la complementariedad eran componentes fundamentales, porque eran sobre todo estas prácticas las que habían hecho posible hasta hoy que la reproducción de la dinámica festiva esté presente en muchos lugares de los Andes. Aunque esta presencia se da de diferentes formas y cada vez más en contextos en los que la economía de mercado, el consumo y la fetichización del dinero y del capital⁵ se han ido introduciendo de manera gradual y sostenida. En el caso específico de la dinámica festiva de Oruro, estas formas de consumo y fetichización se iniciaron de manera evidente, aunque incipiente todavía, en el año 1943,⁶ bajo circunstancias particulares.

La dinámica festiva a la que hago referencia tiene sus antecedentes, por un lado, en la celebración del Carnaval europeo, pero en la versión que de este traen los españoles, la misma que posteriormente fue reproducida por los mestizos a su manera. Por otro, está la fiesta de la primera cosecha, Anata, como parte del ciclo ritual agrícola de los pueblos del altiplano orureño. La fuerte influencia de las prácticas rituales

5 Estos temas pueden ser ampliados en Marx (1989 [1867]) y Hinkelammert (2001).

6 Hasta 1943, el Carnaval de Oruro estaba compuesto por conjuntos conformados a partir de los gremios de inmigrantes rurales y no participaban las clases medias. En dicho año se da la primera “invasión” de las clases medias a la fiesta/ritual de los ymaras urbanos de Oruro y con esto se fundan nuevas “diabladas” las cuales ya no obedecen a los círculos gremiales.

de la Anata en los pobladores rurales que se iban a vivir a las ciudades, se encontraba con otro tipo de prácticas festivas: las del Carnaval. Como consecuencia de este proceso, en la segunda mitad del siglo XIX se consolidó una fiesta patronal “en honor a la Virgen de la Candelaria”, popularmente conocida como la Virgen del Socavón, en la que aquellos inmigrantes incorporan los nuevos símbolos rituales católicos, como las bendiciones, la misa, la romería, entre otros y los despliegan junto con las prácticas de su propio horizonte cultural, las *ch'allas*, la danza, los *aynis* y demás.

Es un tiempo en el que se va constituyendo una dinámica muy particular entre las comunidades gremiales de Oruro. Se crean nuevas danzas, se construyen imágenes simbólicas en relación a mitos, momentos históricos y algunas escenas de la vida cotidiana. De esta forma, a fines del siglo XIX ya existían pequeñas manifestaciones promovidas por algunas organizaciones gremiales que, como parte de alguna fiesta patronal, reproducían también prácticas propias de sus comunidades de origen.

En el año 1904 se registra la fundación oficial de la “diablada de los mañazos”, con el nombre de Gran Tradicional Auténtica Diablada Oruro. Con esto, los inmigrantes rurales estaban utilizando las formas de legitimación modernas para ser reconocidos en la ciudad: aquellas prácticas existentes materialmente se habían constituido de manera formal. Al nivel de la materialidad, los gremios ya desplegaban sus prácticas en esta fiesta durante el siglo anterior, pero en el XX se habían empezado a constituir como instituciones formales. Esto servía para marcar cierta diferencia con la manera de organización en las comunidades, en las que lo formal no era parte todavía de su constitución, pero en lo concreto seguían siendo una organización marginal y discriminada en los centros urbanos, además, esta formalización no había cambiado las prácticas que desplegaban para la producción y reproducción de la vida, por lo menos hasta la década de los cuarenta.

En el año 1943 se inicia una aproximación diferente a la dinámica festiva de los inmigrantes rurales en la ciudad de Oruro. Pocos años

antes, algunos jóvenes de clase media habían empezado a ser parte de la “diablada de los mañazos”, lo cual inició otra forma de aproximación a la dinámica festiva; en el caso específico de estas personas, la premisa no era la producción y reproducción de la vida, sino que participaban conforme a una dinámica de “exploración” realizada por algunos de aquellos jóvenes que estaban viviendo, con mayor intensidad que otros, un momento de transformación política en Bolivia;⁷ pero inmediatamente, en ese proceso de “exploración”, se da un acontecimiento que cambia el rumbo de la diablada y sus prácticas.

A partir de un festival de danzas organizado durante el Gobierno de Gualberto Villarroel, se hace evidente la idea de ganancia en estos jóvenes que no vivían la fiesta desde el mismo horizonte histórico de los mañazos. Ellos se dieron cuenta que aquella danza ritual –la diablada– podía transformarse en espectáculo y podía hacer ricos a algunos de ellos. Estamos, entonces, ante una forma de aproximación a la fiesta completamente diferente a la original, y aunque en un principio esta nueva forma no dejaba prever lo que pasaría posteriormente, se trataba de otra manera de subsumir y vaciar los contenidos epistémicos de estas prácticas festivas. Es decir, estamos ante el despliegue del proyecto colonial a través de su brazo económico: la mercantilización, en un espacio todavía no visto y no explorado por los mercaderes de la modernidad/colonialidad.

El proceso de esta aproximación se desarrolla a partir de una forma particular de comprender estas prácticas, divorciadas por completo de los círculos de inmigrantes rurales en la ciudad. La participación diferenciada de las clases medias, a partir de la década de los cuarenta, introduce otra posibilidad de comprensión de la dinámica festiva. Así inicia otra forma de vaciamiento, esta vez desde los contenidos de las prácticas.

7 Eran tiempos posteriores a la guerra del Chaco y previos al proceso revolucionario de 1952. En esta época la semilla de la revolución, de los cambios y algunas reformas importantes del Estado estaban en pleno proceso de marginación.

No se toma en cuenta la cosmovisión y los contenidos esenciales del proceso festivo que produce y reproduce de manera integral la vida y tampoco es este proceso el que motiva esta forma de aproximación. La mentalidad moderna/colonial/patriarcal de estas clases medias es seducida por lo exótico de la danza y no por las dinámicas familiares que, al interior del proceso, se ocupaban de reproducir un horizonte andino. La danza, como puesta en escena para las clases medias, será el lugar desde el cual se desarrollará el proceso de transformación de los contenidos de estas prácticas festivas. Desde aquel lugar se iniciará el vaciamiento de la dinámica festiva, aquella que fue constituida desde una cosmovisión, desarrollada y reproducida como parte de ciclos relacionales entre humanos, naturaleza y deidades. Esta dinámica, que era vivida como una fiesta/ritual en un espacio/tiempo particular –luego del diseccionamiento de aquella relacionalidad compleja y densa–, será convertida en danza/espectáculo y pasará a convertirse en una puesta en escena.

La danza como puesta en escena y espectáculo definirá otra manera de comprender la fiesta, en este caso, como una mercancía sujeta a compra y venta, de manera que aquel acto festivo cuyo fin era la producción y reproducción de la vida, materializado a través de los intercambios recíprocos, se llenará de otros contenidos epistémicos y se volverá un objeto de consumo. La modernidad/colonialidad/patriarcal despliega este proceso de cosificación, transforma al proceso festivo/ritual en una mercancía que circula al interior de la dinámica del mercado capitalista moderno/colonial/patriarcal.

De manera puntual mencionaremos las consecuencias de la transformación de la dinámica festiva –que pasa de un espacio/tiempo festivo/ritual, relacional, complejo y denso, a una mercancía que privilegia el espectáculo y la puesta en escena. Esta transformación desarrollada gradualmente durante el siglo XX instrumentaliza los componentes⁸ de esa relacionalidad compleja y densa en función de la racionalidad

8 Cada uno de estos tiene su propia complejidad y en este ensayo solo se realiza una descripción mínima de ellos.

económica del mercado capitalista moderno/colonial/patriarcal. Los pasantes⁹ serán reemplazados por la mesa directiva,¹⁰ los *aynis*¹¹ serán reemplazados por las cuotas,¹² el *tinkuy*¹³ festivo será reemplazado por las fiestas sociales y mascaradas.¹⁴ Los desplazamientos rituales con las res-

-
- 9 Los “pasantes” son los responsables de llevar adelante la fiesta. Se trata de una pareja adulta y madura que, junto a su familia, se hace cargo de articular las relaciones rituales y festivas entre su comunidad, constituida por las deidades, los humanos y la naturaleza. En este cometido desarrollan un ciclo anual de visitas a lugares naturales y espirituales, lo mismo que a amigos y parientes, para que el proceso festivo esté completo. Los pasantes son la antítesis de la economía capitalista de acumulación porque, en el momento de la fiesta, ellos redistribuyen lo que han podido acumular a lo largo de la vida y se ocupan de financiar todos los gastos de la fiesta, desde la música y la alimentación hasta la vestimenta de los danzarines.
- 10 La “directiva” es una figura típica de las instituciones eurocentradas, está constituida por un presidente y varios secretarios, el más importante es el de hacienda, porque se ocupa de recibir y administrar dinero de los danzarines para pagar a las bandas y proporcionar refrigerios los días que dura la fiesta. En los últimos 50 años, en los conjuntos del Carnaval de Oruro, no se hacen rendiciones de cuentas y las denuncias de malos manejos y corrupción son constantes.
- 11 Se trata del intercambio de dones que los pasantes realizan a lo largo de su vida adulta, pero con mayor intensidad uno o dos años antes de hacerse cargo de la fiesta. Es gracias a esta “institución” que las fiestas rituales en los Andes han podido reproducirse a pesar de más de 500 años de colonialidad del poder, del ser y del saber.
- 12 A diferencia de la danza ritual, en la que las personas bailan como parte de los ay-nis o intercambios recíprocos, en la danza espectáculo se baila por deseo personal y no por reproducción de un ciclo. Ese deseo personal debe ser acompañado por una determinada cantidad de dinero que se paga al conjunto para tener la posibilidad de participar en el baile, además, esta persona corre de manera individual con los costos de la compra o alquiler de su traje o ropa de danza.
- 13 El *tinkuy* es el encuentro ritual de las dos partes opuestas-complementarias que en la fiesta reproducen la unidad dual como dualidad en equilibrio dinámico. Es el elemento fundamental a ser logrado en la dinámica festiva. “Fiesta sin *tinkuy* no es fiesta” se escucha decir en algunas comunidades, remarcando la importancia de constituir desde la práctica festiva la dualidad.
- 14 Son simples lugares para ir a bailar por simple diversión, propios de la modernidad/colonialidad. En estos sitios se ha consolidado la cosificación de la danza como mercancía porque se paga para bailar.

pectivas ofrendas en los lugares sagrados¹⁵ serán reemplazados por la romería, entrada o desfile.¹⁶

Actualmente, en el Carnaval de Oruro existe un solo conjunto, el de los mañazos, en el que sus integrantes no dan cuota y mantienen todavía algunas prácticas de reciprocidad y redistribución. En el resto de los conjuntos, que son más de cincuenta, la mayoría de las prácticas son reproducidas desde la lógica del mercado y el consumo. Sin embargo, actualmente este es un fenómeno social en Bolivia que mueve habitantes de todo el país e incluso llegan grupos grandes de danzarines desde Suecia, Estados Unidos, Chile, Argentina y bolivianos residentes en otras partes del mundo. Paralelamente, esta manifestación festiva ha sido declarada por la UNESCO como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad y las cadenas de televisión se disputan de manera aguerida la transmisión del desfile de uno de los días del proceso festivo. Aunque todavía esta fiesta no es conocida en el mercado del turismo mundial, actualmente, el Carnaval de Oruro ha sido vaciado de sus contenidos epistémicos andinos casi en su totalidad.

De la “teo-política” de la primera época a la “ego-política” de la segunda época

Como se ha mostrado en el primer subtítulo, la demonización de lo festivo fue parte del proceso de implementación de una nueva verdad en relación a quiénes eran los “verdaderos dioses” y cuál era la manera “correcta” de vivir la vida en América. Esta forma de imponer la verdad desde la teología cristiana hegemónica, Mignolo la denomina la “teo-política” (2000), que será substituida posteriormente por la

15 A principios del siglo XX, los conjuntos de los inmigrantes rurales recorrían un itinerario ritualizado en el espacio sagrado de los Andes.

16 Actualmente, aquellos itinerarios que reproducían la espiritualidad en la relación con el espacio como paisaje vivo, se han convertido en un desfile o “entrada” en el que la danza-espectáculo ha desplazado a la danza-ritual.

“ego-política”,¹⁷ la cual consiste en ubicar a un sujeto individual como fundamento de todo; se trata de un sujeto que no se relaciona con otros seres y tiene la posibilidad de enunciar la verdad que los otros sujetos deberán asumirla como tal.

Durante el siglo XX, la dinámica festiva en Oruro fue parte, todavía, de aquella forma de aproximación desarrollada en la primera época, que era parte de la teo-política del conocimiento, pero poco a poco, en algunos casos, surgieron otras posibilidades de aproximación que luego, en el último cuarto del siglo XX, dieron lugar a la ego-política del conocimiento, producida como parte de la “colonialidad del saber”.¹⁸ Esta otra posibilidad de aproximación a la dinámica festiva es la que surge en algunos círculos de la población mestiza de la ciudad de Oruro y en algunos investigadores extranjeros, dando pie a la construcción ideológica de la fiesta.

El brazo ideológico de la modernidad/colonialidad/patriarcal inició un proceso “necesario” para acompañar la mercantilización de esta fiesta. Aquellas prácticas festivo/rituales demonizadas en siglos anteriores e invadidas por las racionalidades del consumo en el siglo XX necesitaban ser ideologizadas desde la mirada colonial para que pudiera desplegarse el proceso pleno de mercantilización y consumo. Todo esto como resultado de la consolidación de la mentalidad colonial¹⁹ en la población boliviana.

17 Grosfoguel aclara que “el mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo. Entonces, al igual que el dualismo, el solipsismo es constitutivo de la filosofía cartesiana. Sin solipsismo no hay mito de un sujeto con racionalidad universal que se confirma a sí mismo como tal. Aquí se inaugura la ego-política del conocimiento que no es otra cosa que una secularización de la cosmología cristiana de la teo-política del conocimiento” (Grosfoguel, 2008: 202).

18 La colonialidad del saber tiene que ver con regímenes de pensamiento coloniales, se trata del rol que juega la epistemología y la producción del conocimiento en la reproducción del horizonte colonial y la dominación colonial (ver Lander, 2003).

19 Junto con Juan José Bautista, entiendo que la “mentalidad colonial no tiene conciencia de sí mismo, por ello es inconsciente. El desarrollo de su conciencia no

Este proceso fue parte de un proyecto de largo aliento iniciado en la Ilustración y que “se funda en el supuesto de que la estructura de la ciencia posee una analogía con la estructura del lenguaje, y que ambas son un reflejo de la estructura universal de la razón” (Castro-Gómez, 2005: 13-14). De esta manera, la ciencia –como construcción europea moderna/colonial– se convierte en la herramienta para definir los contenidos de la realidad y para nombrarla. Para este proceso se necesitaba un nuevo lenguaje que no fuese imperfecto, como aquellos que no reflexionan sobre su propia estructura, razón por la que se impuso “lenguaje científico” como el portador de la verdad. Castro-Gómez se ocupa de mostrar que el lenguaje científico se va desplegando de manera paralela con la expansión europea por el mundo y muestra también que la política imperial de la ciencia funcionó de forma semejante a la política colonial del lenguaje.

El lenguaje de la ciencia permitiría generar un conocimiento exacto sobre el mundo natural y social, evitando de este modo la indeterminación que caracteriza a todos los demás lenguajes. El ideal del científico ilustrado es tomar distancia epistemológica frente al lenguaje cotidiano –considerado como fuente de error y confusión– para ubicarse en lo que en este trabajo he denominado el *punto cero*. A diferencia de los demás lenguajes humanos, el lenguaje universal de la ciencia no tiene un lugar específico en el mapa, sino que es una plataforma neutra de observación a partir de la cual el mundo puede ser nombrado en su esencialidad. Producido ya no desde la cotidianidad (Lebenswelt) sino desde un punto cero de observación, el lenguaje científico es visto por la Ilustración como el más perfecto de todos los lenguajes humanos, en tanto que refleja de forma más pura la estructura universal de la razón (Castro-Gómez, 2005: 14).

depende de sí mismo, sino de la conciencia del centro. Si algo de conciencia tiene, es conciencia del centro, o sea conciencia ajena o enajenada, y como la conciencia siempre fue y es autoconciencia, por eso es que desde el principio el criollo mestizo fue y es inconsciente, porque no tiene autoconciencia, por eso no sabe lo que es, por eso mismo tampoco conoce el suelo, la tierra y la cultura en medio de la cual habita. Materialmente vive en la tierra (periferia) que desprecia, pero mental o idealmente vive en las tierras (el centro) que no son suyas” (Bautista, 2007: 105).

La idea de “punto cero” o lo que se ha denominado como la “*hybris*²⁰ del punto cero”, expresa la imposición de una manera de producir conocimiento que sí tiene un lugar de enunciación, pero que está encubierto justamente por la idea de punto cero. Pienso, junto con Enrique Dussel, que una acción hermenéutica es imposible sin un lugar socio-histórico, sin un sujeto localizado que pueda enunciar un discurso. Siempre existe un “desde donde” y todos estos componentes mencionados generan una “epistemeepocal”.

“Localización” indica la acción hermenéutica por la que el observador se “sitúa” (comprometidamente) en algún “lugar” socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar “desde donde” se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia crítica o no) que constituyen los supuestos de una *epistemeepocal* (Dussel, 2007: 15).

Esta posibilidad de situación, de situarse, no es parte del proceso de construcción de conocimiento de la Modernidad. Ella borró su lugar de enunciación y planteó una idea de “verdad” encubierta, difundida como “verdad universal” de la mano de los pensadores europeos. Grosfoguel (2008) muestra este proceso en el que lo “universal” se produce desde Descartes hasta Marx. “En su trabajo [Grosfoguel] muestra la manera en la que Descartes reemplazó al Dios cristiano por el *yo* como fundamento del conocimiento, pero este no era cualquier *yo*, era un *yo racional*, en términos de la *razón moderna*, que desde Kant, se visibilizó además como masculina, blanca y europea” (Romero, 2010).

20 Castro-Gómez aclara el significado de *hybris* en relación a los pensadores criollos de Nueva Granada, que podrían ser los pensadores criollos de Lima, de Sucre o de cualquier proceso de consolidación estatal republicano en Latinoamérica. “Los griegos decían que la *hybris* es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La *hybris* supone entonces el desconocimiento de la *espacialidad* y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción, los pensadores criollos de la Nueva Granada serían culpables del pecado de la *hybris*. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del Estado nacional” (Castro-Gómez, 2005: 18-19).

Es esta “razón”, que sí tenía género, raza, etnia, clase y lugar, la que produce categorías para nombrar la realidad universal. “Folklor”, “cultura popular” y “patrimonio”, son algunas de ellas, aunque lo que más se produce con estas categorías son incertidumbres y ambigüedades. Por ejemplo, para el caso de la idea de cultura, esta es situada de manera ambigua en diferentes lugares de la realidad, en función de los intereses político-económicos del proyecto modernidad/colonialidad. Al respecto, Wallerstein, de manera crítica, define a la cultura como “campo de batalla” porque según él, “cultura es tal vez el concepto más amplio de todos los usados en las ciencias sociales e históricas [porque] cubre un enorme rango de connotaciones y, por lo tanto, es tal vez la causa de las mayores dificultades” (Wallerstein, 1993: 163).

Siguiendo al mismo autor podemos afirmar que la cultura es el principal “campo de batalla ideológico”, en el que se enfrentan intereses opuestos que están al interior del sistema mundo moderno. La categoría cultura y su ambigüedad no solo han servido para explicitar la diferencia como dominación, sino también para el encubrimiento de esta. Pero la dinámica de la realidad y la relación dominador-dominado, a pesar del encubrimiento, también han producido formas particulares de conflicto.

Además, la producción de una “verdad universal” también estaba ligada y determinada por la construcción de una idea universal de “desarrollo”, entonces, aquella “verdad” denominada “científica” se ocupó de construir representaciones que hicieran posible la implementación de esa idea de “desarrollo”, la cual implicaba “progreso” y cuya consecuencia era el saqueo de materias primas y el vaciamiento de los contenidos epistémicos de las culturas de nuestro continente, del África y el Asia, por parte de los monopolios capitalistas, primero incipientes y perversamente consolidados, después. Este proceso estaba conectado con los Gobiernos de los Estados que habían producido la modernidad/colonialidad y llegaba hasta la producción y ejecución de políticas específicas en la mayoría de los Estados del mundo, a través de los organismos internacionales. Arturo Escobar, en su libro *La invención del tercer*

mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo (2007), muestra un dato revelador en relación a la ONU y sus políticas orientadas hacia el “desarrollo”.

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deberán 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 (ONU, 1951: I, en Escobar, 2007: 18).

Si esta era la posición de la ONU, se hacía necesario un brazo dedicado a la educación y la cultura que consolide este vaciamiento epistémico en nombre del desarrollo, para lo cual surgió la UNESCO. Este organismo, hasta el día de hoy, se ocupa de regentar las políticas culturales y educativas en nuestros países, y es a partir de esta regencia que se han ido poniendo diferentes nombres a las diferentes prácticas culturales de nuestros países. Algunos de estos nombres son muy conocidos, pero al mismo tiempo muy conflictivos precisamente por la intencionalidad encubierta.

Como ya se mencionó, folklor, cultura popular, patrimonio intangible, son algunas de estas categorías mediocrementemente formuladas, que se han utilizado para referirse a las fiestas a las que hacemos referencia, pero además a un sin número de fenómenos adicionales que son parte de la vida cotidiana de los pueblos.

Más allá de los procesos festivo/rituales, cualquier práctica que provenga de horizontes histórico-epistémicos no modernos se ha convertido en folklor, cultura popular y patrimonio material o intangible, como parte del conocimiento “patrimonialista” creado y constituido por la UNESCO, el organismo internacional que regula y define cuál es el conocimiento adecuado para nuestros países en cuanto a “ciencia” y “cultura”. Este organismo no solo se adjudicó la posibilidad de poner nombre a las diferentes formas de vida, sino también, de la mano de las

disciplinas del conocimiento, se convirtió en la autoridad para regular la ciencia y la cultura desde la colonialidad del saber.

Estamos, entonces, junto a una tercera forma de aproximación a la dinámica festiva que utiliza e instrumentaliza la idea de conocimiento. Sin embargo, al igual que la primera y la segunda, su objetivo sigue siendo el vaciamiento de los contenidos de esta dinámica presente en la cosmovisión andina. El *ego conquiro* inició este proceso con los primeros viajeros que llegaron a América, cuya tarea específica era conocer/nombrar/colonizar; posteriormente, el *ego cogito*, desde el fundamento del *ego conquiro*, se dio a la tarea de ilustrar/clasificar/dominar. A este proceso, como ya vimos, Castro-Gómez lo llama la “*hybris* del punto cero”, es decir, reemplazar la noción de verdad teológica, ubicándose en el ojo de Dios (léase: ninguna parte), para desplegarla como única verdad a lo largo y ancho del planeta como colonialidad del saber, para así continuar con la colonialidad del ser y administrar la colonialidad del poder.

Esta forma de diseccionar la realidad en general y la dinámica festiva en particular, logró en pocos años lo que la demonización del saber y de las fiestas no lograron en tres siglos. De la mano del mercado, la cosificación de prácticas culturales desde la idea de patrimonio cultural inició un proceso de discriminación de lo “valioso” y lo “novalioso” dirigido a aquellos pueblos que actualmente son víctimas de la dominación desarrollada por la modernidad/colonialidad/patriarcal.

Esta aproximación a la dinámica festiva desde la colonialidad del saber no se ha ocupado de comprender esta complejidad, al contrario, se ha ocupado de hacerla invisible, fetichizarla, transformarla en mercancía y finalmente destruirla. La necesidad de un “conocimiento universal”, como parte del proceso que consolida la colonialidad del saber, ha llevado a la UNESCO a realizar varios ensayos. De la mano del conocimiento científico, esta organización internacional ha cosificado estas dinámicas primero como “folklor”, luego como “cultura popular”, después como “patrimonio intangible” y actualmente como “patrimonio inmaterial”, tratando de agrupar la totalidad de prácticas pertenecientes a diferentes

cosmovisiones al interior de una sola denominación, con la intención aparente de universalizar el conocimiento; sin embargo, pienso que la intención encubierta es más bien el desmontaje de aquellas diferentes epistemologías contenidas en las diferentes cosmovisiones.

Conclusiones

He intentado hacer inteligible, de la manera más clara posible, tres modos de aproximación a la dinámica festiva de Oruro, los mismos que han sido utilizados para legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad. Pensamos que la posibilidad de desarrollar procesos decoloniales tiene que ver con un paso previo y este consiste en una comprensión clara de las formas en las que se ha producido la colonialidad en la dinámica festiva de los Andes bolivianos.

Estamos conscientes que pueden haber otros modos, sin embargo, inicialmente hemos querido hacer énfasis en una de las jerarquías impuestas en el proceso colonial hacia las prácticas espirituales, a partir de la cual se ha definido qué pertenece a la religión –en este caso, la religión católica– y qué ha dejado de ser parte de ella para convertirse en cultos al demonio, rituales diabólicos o simplemente supersticiones–en este caso, las prácticas espirituales de las comunidades de los Andes.

Sin embargo, a pesar de este proceso, muchas de las prácticas y las representaciones que eran parte de la espiritualidad andina han quedado camufladas en muchos de los componentes contemporáneos de estas fiestas. Son huellas, pistas, señales, que pueden permitir construcciones y reconstrucciones con horizontes descolonizadores.

Por otra parte, la noción de valor y su fetichización como mercancía han intervenido también como un modo de aproximación, desde la idea de espectáculo, ganancia y acumulación. El espacio/tiempo festivo/ritual ha sido diseccionado para privilegiar la danza/espectáculo y con esto ha sido sometido a la racionalidad económica del mercado capitalista moderno/colonial/patriarcal. Posteriormente, este modo de aproximación ha sido acompañado por otro, que lo hemos calificado

como parte de la colonialidad del saber, expresado en la idea de patrimonio e impulsado, desarrollado y construido por la UNESCO. La urgencia de conocer/nombrar/colonizar se transformó, con el tiempo, en la “necesidad” de ilustrar/clasificar/dominar para una buena administración del proyecto moderno/colonial.

Pienso que estos tres modos se han ocupado de consolidar las representaciones de los sujetos que hacen parte de la dinámica festiva en función de las jerarquías impuestas. Nos referimos a las jerarquías que han definido aquello que sí es religión y aquello que no puede serlo, aquello que sí tiene características de espectáculo y lo que no puede ser un espectáculo y finalmente aquello que puede ser llamado “patrimonio” y lo que no.

Estos tres modos de aproximación han utilizado una serie de dispositivos que han servido para constituir en los sujetos una mentalidad colonial que se reproduce en gran parte de las familias y comunidades, gremiales urbanas y campesinas rurales de Bolivia.

Esta vez solo nos hemos ocupado de los modos a nivel general, el tema de los dispositivos específicos será motivo de otros ensayos. Pero lograr este primer paso, es decir, visualizar algunos modos de aproximación que han servido para legitimar el proyecto de la modernidad/colonialidad, me parece fundamental para iniciar un proceso de sensibilización y construcción de rutas diferentes con aproximaciones descolonizadoras. En el caso específico de la dinámica festiva de los Andes bolivianos existen horizontes emergentes que aparecen como alternativas posibles para lograr esas aproximaciones. Pensamos que si se “destapa” el “manto” colonial y se pone en evidencia la imposición de jerarquías coloniales y se despliega un movimiento hacia aquellos horizontes, se estarán produciendo procesos descolonizadores.

Bibliografía

- BAUTISTA, Juan José
 2007 *Crítica de la razón boliviana*. La Paz: Tercera Piel.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago
 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- DUSSEL, Enrique
 1977 *Filosofía ética latinoamericana. De la erótica a la pedagógica de la liberación*. 6/ III. México: EDICOL.
 2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- ESCOBAR, Arturo
 2007 *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El Perro y La Rana Fundación Editorial.
- GROSGOUEL, Ramón
 2006 “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. En: *Tabula Rasa*. N° 4. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
 2008 “Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial”. En: *Tabula Rasa*. N° 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- HINKELAMMERT, Franz y Henry Mora
 2001 *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. San José: DEI.
- LANDER, Edgardo (comp.)
 2003 *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- MARCOS, Sylvia
 1995 “Pensamiento mesoamericano y categorías de género: un reto epistemológico”. En: *La Palabra y el Hombre*. N° 95, p.5-38. México: Universidad Veracruzana.
- MARX, Karl
 1989 [1867]. *El capital*. México: Siglo XXI.
- MIGNOLO, Walter
 2000 *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- ROMERO, Javier
 2010 *Pensar la cultura desde la urgencia política*. Inédito.
- WALLERSTEIN, Immanuel
 1993 “La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno”. En: Santiago Castro-Gómez et al. (eds.), *Pensar en los intersticios. Teoría y prácticas de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.





Estado e interculturalidad


ABYA
YALA



AMPLIANDO O REINVENTANDO LO PÚBLICO EN EL ESTADO PLURINACIONAL

VÍCTOR HUGO TORRES DÁVILA

Introducción



¿La noción de lo público entendido como los “bienes de todos”, siendo consustancial al concepto liberal del Estado-nación, es válida para el proyecto de Estado plurinacional e intercultural que se propone construir en algunos países andinos? ¿Conceptualmente, hay algo distinto al enfoque latino de *respublica* afín con el principio aristotélico de democracia como la forma de gobierno que contiene el orden, opuesta al también principio griego de renovación o cambio? Si lo público por definición se ubica en el campo de la política, por qué, entonces, al tiempo que la relación entre el Estado y la sociedad suele ser vista desde la teoría como dinámica y conflictiva, lo público tiende a mantenerse como una definición invariable en el tiempo, sin mayor innovación conceptual.

Darí­a la impresión de que los conceptos Estado, Gobierno y lo público implican tres temporalidades distintas que corren en paralelo: mientras el Estado liberal moderno está desplazándose entre la regulación y la gobernabilidad, el Gobierno, en el mejor de los casos, es parte de una intermitente y deseada reforma institucional democrática, al tiempo que lo público está encapsulado en la idea del “interés de todos”.

La disímil temporalidad entre los conceptos de Estado, Gobierno y lo público, aunque remite a la complejidad de aristas de un mismo acontecimiento sociopolítico como es el funcionamiento del Estado-nación moderno, en el fondo expresa un entrapamiento con el que se busca conservar y perfeccionar el orden de lo público, a manera de correlato del orden de la sociedad y del orden competitivo del mercado; pues la noción de lo público es parte de la teoría política liberal que fundamenta la democracia como contención del orden social.

A lo largo del siglo XX, el Ecuador ha tenido numerosas Constituciones que incorporaron, a su momento, reivindicaciones sociales, demandas ciudadanas y orientaciones estatales sobre el desarrollo, el progreso, el mercado y los derechos ciudadanos. Asimismo, han sido recurrentes los cuestionamientos a los regímenes políticos por parte de los movimientos sociales, antisistémicos y en general por las luchas populares, levantando exigencias de cambio social. No obstante, no queda claro cuánto de estas innovaciones constitucionales y presiones políticas efectivamente modifican la estructura del poder, mejoran la institucionalidad democrática y sobre todo alteran la esfera pública en dirección hacia la transformación social.¹

En apego a las Constituciones, el país experimentó continuos periodos de modernización estatal que a su momento ensancharon o redujeron el aparato de gobierno, por medio de proyectos en unos casos o de políticas públicas en otros, formuladas e implementadas según las opuestas directrices de regulación o gobernanza de la economía, el mer-

1 El concepto “transformación social” enfrenta un amplio debate en el que interesa destacar dos perspectivas: la de Boaventura de Sousa Santos (2009), que desde la teoría crítica posmoderna plantea reinventar el conocimiento como emancipación a partir de revisar los principios de solidaridad y orden, indagando sobre la producción de una “globalización alternativa producida desde abajo” y considerando la “incompletud” de todos los saberes como condición del diálogo entre diferentes formas de conocimiento. Y la de Enrique Dussel (2005), que desde la teoría de la transmodernidad y la filosofía de la liberación propone la transformación de la sociedad hacia una realidad nueva, situando el diálogo intercultural en las asimetrías de clase, raza y sexo para construir una sociedad descolonizada.

cado y la sociedad, pero siempre en concordancia con las modalidades de inserción nacional en el sistema económico mundial.

El primer tercio del siglo XX atestiguó el dificultoso avance del Estado-nación orientado hacia el mercado internacional, pues requería de una maquinaria pública expandiéndose por el territorio en función de la agricultura y el comercio de exportación. A partir de los años cincuenta, la modernización estatal fue de corte intervencionista para instaurar la industria nacional, el mercado interno, las finanzas y el comercio conforme a la nueva división internacional del trabajo.

Desde los años ochenta, en cambio, la modernización estatal giró hacia la gobernanza aplicando el decálogo de reducción estatal y desregulación económica y financiera en coherencia con las directrices del llamado Consenso de Washington, que desmontaron la capacidad estatal regulatoria y recrearon nuevamente la versión latinoamericana del *laissez-faire*. En la segunda mitad del año dos mil se atenuó la modernización neoliberal con una tendencia de retorno al Estado, que amplía la inversión pública en el área social, infraestructura vial y sectores estratégicos para compensar las inequidades territoriales.

Cada uno de estos periodos se asume como procesos de reforma estatal, sea en dirección a reforzar el intervencionismo del Estado para el crecimiento económico y la prestación de bienes y servicios públicos, sea en forma de desregulación para que el Estado sostenga al libre mercado como el principal proveedor de los bienes y servicios públicos. Lo cierto es que en ambas direcciones se profundizó el fraccionamiento estructural del Estado, permitiendo la transferencia de buena parte de los recursos fiscales a grupos económicos minoritarios portadores de intereses transnacionales, nacionales y locales.

En los hechos, tanto por la vía de traslados masivos de capital como por el mecanismo estatal de cubrir las llamadas externalidades o los costos reales que provoca la creación del Producto Interno Bruto –considerado como la medida del bienestar de un país–, las reformas modernizadoras modificaron las relaciones entre la sociedad y el Es-

tado, restringiéndolas o ampliándolas, pero sin alterar el sentido de lo público.²

Contemporáneamente y en el marco de la tendencia de retorno al Estado, la Constitución ecuatoriana declara que el Estado es, además de unitario y republicano, plurinacional e intercultural, pasando del anterior Estado social de derechos al Estado constitucional de derechos y justicia social, en el que lo público es asumido como la garantía constitucional y el derecho ciudadano a beneficiarse de los bienes y servicios públicos. Este mandato da pie a una nueva fase de reforma del Estado definida como “democrática” por las implicaciones de recuperación de la rectoría estatal en la prestación de los bienes y servicios públicos, la misma que fue debilitada y dispersada en el fraccionamiento institucional del periodo precedente.

La reforma democrática del Estado se da en un contexto geopolítico marcado por las crecientes luchas antiglobalización, por los profundos cuestionamientos paradigmáticos a los fundamentos del modelo civilizatorio occidental centrado en el mercado y el Estado-nación, por insólitas disputas de la esfera pública por parte de nuevos actores sociales, y por un amplio debate europeo en torno a la necesidad de recuperar la esfera pública del mercado. En paralelo, en Latinoamérica predomina una tendencia de variada intensidad en la reforma estatal, tanto entre los países que buscan el retorno al Estado bajo el ideario del “socialismo del siglo XXI” como entre aquellos que pugnan por su reducción en un claro apego a la doctrina neoliberal, adoptándose, paradójicamente, en ambas tendencias la denominada “nueva gestión pública”, por la que se busca proveer bienes y servicios públicos en condiciones de participación, calidad, eficiencia y oportunidad.

2 El concepto de lo público sigue aludiendo al “interés de todos”, aunque cambien las modalidades de provisión de los bienes y servicios públicos, es decir, que se hagan con una lógica privatizadora desde la esfera del mercado en los periodos en que predomina el enfoque de gobernanza o con una lógica estatizante desde la esfera del Estado en los periodos en que predomina el enfoque de regulación.

Resumidamente, el camino latinoamericano de reforma del llamado “Estado posburocrático” sigue tres fases secuenciales: en la primera se redefinen las funciones del Estado desmontando su capacidad regulatoria y sustituyéndola por funciones de gobernanza, en la segunda se adopta una nueva estructura organizativa en concordancia a la función de gobernanza público-privada, y en la tercera, la más delicada, se incorpora institucionalmente la tecnología de “gestión por resultados” y la organización por procesos.³

En el país, como señalamos, la Constitución de 2008 abrió la perspectiva del Estado plurinacional e intercultural, en medio de un proceso vernáculo de modernización estatal inconcluso que llegó ambiguamente más allá de la primera fase, esto es al cuestionamiento de la función reguladora del Estado, pero sin privatizar las más importantes o rentables entidades estatales, sino atomizándolas en una multiplicidad de entidades público-privadas autónomas que auspiciaron el dispendio de los recursos fiscales, sin control social. Las exigencias de transparencia, de rendición de cuentas y el reconocimiento de un ámbito público no estatal, así como las demandas de control y participación social que han sido levantadas por distintos actores de la sociedad ecuatoriana, ratifican esta tendencia.⁴

-
- 3 Hay cierta correspondencia, muchas veces explícita, entre los periodos de reforma estatal y los direccionamientos de las entidades multilaterales, concretamente del Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, Fondo Monetario Internacional y del propio Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas, quienes llegaron a establecer las agendas públicas, así como sus objetivos y modelos de gestión.
 - 4 No se trata de encontrar coincidencias entre la movilización social y la reforma estatal, como sí los periodos de regulación o intervencionismo estatal coincidirán con las movilizaciones populares impulsadas desde el Estado que han sido calificadas de populistas; mientras los periodos de gobernanza coinciden con las movilizaciones sociales en defensa de los derechos colectivos, humanos y ambientales que preservan aspectos de lo público y han sido caracterizadas como participativas. No se está afirmando que haya correspondencia entre los ciclos de reformas regulatorias o de gobernanza con los movimientos populistas y las dinámicas participativas, aunque hay una extraña cercanía entre estos procesos sociales y políticos en torno a lo público.

De otro lado, en el Estado-nación lo público tiende a la homogenización identitaria desactivando las diferencias culturales de indios, afros, montubios, mujeres y jóvenes, o incluyéndolas en torno al ideal ciudadano bajo modalidades multiculturales de discriminación positiva, sin resolver las desigualdades económicas y sociales que la diferencia cultural conlleva. Dado el pragmatismo de la gestión pública, sobre todo en condiciones de volver eficiente el anquilosado aparato estatal impactado por las sucesivas modernizaciones y sumido en la inercia burocrática, daría la sensación de que antes que optar colectiva y pluralmente sobre las rutas posibles hacia el “buen vivir”, se trata de elegir las mejores opciones de acceso a los bienes materiales que proveen bienestar colectivo.

La reforma democrática del Estado que está viviendo el país, corre el riesgo de reeditar un nuevo capítulo de rediseño institucional en dirección a recuperar y fortalecer la función estatal de regulación centrada en el papel de la burocracia estatal, con buena intención sin duda, pero sin mayor efecto en cuanto a una redefinición de la esfera pública que dé cabida a las diferencias culturales y vaya más allá de la inclusión de la diversidad poblacional, es decir, en dirección hacia la heterogeneidad histórico estructural del país, cuya remoción, en realidad, depende de la dinámica que tanto las autoridades gubernamentales como la sociedad y sus actores le impriman.

Adentrarse en el rediseño de una esfera pública acorde al mandato constitucional de transitar hacia un Estado intercultural y plurinacional implica, al menos, una deliberación y acción pública de calidad con los actores subalternos y la pluralidad social, evitando el “síndrome burocrático” de caer en la hibridación de un enfoque socialista que adopta como novedad la gestión por resultados y la organización por procesos, repitiendo nuevamente, tal vez sin premeditación, el entrampamiento de lo público que si bien amplía las coberturas de servicios e infraestructura básica, lo hace en medio de una heredada reforma institucional de factura empresarial.

Como se advertirá, lo público esta estrechamente conectado con el funcionamiento del Gobierno; su comprensión o el análisis de las políticas públicas –desde una perspectiva intercultural y plurinacional– requieren una teoría política crítica del funcionamiento del Gobierno y de las capacidades del Estado para la gestión pública en condiciones de transición, es decir, dinamizar la provisión de los bienes y servicios públicos que han estado represados en anteriores Gobiernos, sin clausurar las plurales propuestas de cambio que emergen desde la sociedad. Se precisa una “teoría política decolonial” que deleve el pretendido carácter universal del Estado-nación liberal, que vaya más allá de los debates sobre la defensa de lo público en medio de las relaciones entre el Estado, el mercado y la sociedad civil. Una teoría crítica que, desentrañando el núcleo del funcionamiento del Estado, descentre el concepto liberal de lo público, sacándole de la temporalidad inalterada del “interés de todos” hacia la articulación intercultural de los intereses de la pluralidad social, hacia la configuración de nuevas intersubjetividades públicas asentadas en la heterogeneidad estructural de la sociedad, posibilitando la intersección de las distintas trayectorias de los procesos públicos y los actores colectivos.

Recuérdese que el Estado liberal europeo devino de la norma universal de organización política en la sociedad moderna, con base en una “fisura ontológica”⁵ entre la razón y el mundo que auspicia la fetichización del poder, o lo que Enrique Dussel ha llamado la “corrupción originaria de lo político”, es decir, la creencia de que el poder reside en las autoridades e instituciones de gobierno, que los actores políticos son la sede del poder político y que el Estado se afirma como soberano y última instancia de poder: si los miembros del Gobierno creen que ejer-

5 El concepto de “fisura ontológica” designa la ruptura entre cuerpo y mente, entre la razón y el mundo, ruptura que desespirtualiza a las personas, una polaridad que solo puede ser captada por los conceptos racionales. “Se crea de esta manera, como señala Charles Taylor, una fisura ontológica, entre la razón y el mundo, separación que no esta presente en otras culturas. Solo sobre la base de estas separaciones – base de un conocimiento descorporeizado y descontextualizado– es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es, objetivo) y universal” (Lander, 2000: 15).

cen el poder desde su poder autorreferente, significa que su poder se ha corrompido, sentencia Dussel (2006: 14). La fetichización del poder permea a las teorías políticas de las escuelas institucional y de elección racional para el análisis del Estado moderno y las políticas públicas.

El Estado-nación liberal se constituye, conflictivamente, en medio de las tensiones culturales que supeditan las diferenciaciones sociales preexistentes en una unificación política del tipo “comunidad cívica”, basada en la idea de que la igualdad confiere el estatuto de ciudadanos y en el reconocimiento de que a cada Estado le corresponde solo una nación; reproduciendo, al mismo tiempo, una jerarquía de posiciones políticas y de poder como condición de la unificación de ese único Estado-nación. De acuerdo con Luis Tapia (2008: 28) el Estado-nación es una construcción política que constituye sujetos y estructuras de unificación en medio de disputas simbólicas, estructuras organizativas, historias de sentidos de pueblos que, incluso compartiendo culturas y formas de vida, no tienen una estructura política de gobierno común.

De partida, entonces, una perspectiva decolonial del Estado-nación, como lo ha señalado Immanuel Wallerstein (1995: 35), implica la diferenciación con la teoría política forjada en la disciplina universitaria de la ciencia política, dedicada desde sus orígenes a la descripción de la realidad del Estado-nación en los cinco países en los que se produjo la institucionalización de la ciencia social, donde los científicos políticos restringían su interés a las estructuras formales del Gobierno. Una teoría política decolonial que se distancie del carácter “estadocéntrico” de la ciencia social, esto es, que vaya más allá del Estado como el marco dentro del cual se dan los procesos analizados por las ciencias sociales, no implica que el Estado deje de ser visto como una institución clave con influencias profundas en los procesos económicos, políticos y sociales, se trata, por el contrario, de comprender su mecánica para que no se superponga al Estado como la frontera natural y la más importante de la acción social (Wallerstein, 1995: 92).

Este ensayo explora una comprensión crítica de lo público. Su propósito es el análisis de lo que hasta ahora se entiende como el “in-

terés de todos”, mostrando los límites de este concepto en sociedades estructuralmente heterogéneas y los desafíos que se presentan ante la perspectiva de un Estado plurinacional e intercultural. No se refiere a temas interrelacionados como son el sector público, las formas de gobierno ni las políticas públicas; tampoco se refiere a las nuevas formas territoriales subnacionales que suponen un replanteamiento de lo público desde la perspectiva de un Estado plurinacional e intercultural.

Este texto se divide en dos partes. La primera traza una crítica al concepto liberal de lo público, delimitando algunas contradicciones como la interdependencia entre lo público y lo privado, la tensión entre individualismo y comunitarismo, lo público y la ambivalente idea de nación, y lo público retado por la diferencia cultural; vamos a ir ubicando los contornos de un concepto sitiado por la realidad social, es decir: lo público tensado por la búsqueda de una sociedad homogénea en condiciones de una población heterogénea. La segunda parte es un breve esbozo de una proposición preliminar para un giro crítico sobre lo público, asumiéndolo como un campo de tensiones en la construcción de intersubjetividades que abre la posibilidad de reinención de lo público.

Lo público y el bien común

Es un enfoque ampliamente generalizado en la teoría política eurocéntrica y anglosajona, vale decir, en el pensamiento político occidental, que lo público en tanto se refiere al “interés de todos” es una herencia romana y presupone la existencia de algo que va más allá de lo individual o privado, hacia un ámbito colectivo que requiere de la intervención estatal o al menos la aceptación de disposiciones comunes mínimas.

La herencia romana de lo público parte del reconocimiento de que hay una esfera pública que es distinta a la esfera privada, distinción expresada en los términos latinos *respublica* y *respriva*, los que también estaban emparentados con los vocablos griegos *koinion* que en general alude a lo público e *idion* que de manera extensiva se refiere a lo privado.

Lo que se presenta como una polaridad originaria entre lo público y lo privado, contiene una frontera porosa y difícil de especificar en la teoría y la práctica, puesto que encierra, como lo ha señalado Saxonhouse, una “trágica interdependencia entre lo público y lo privado” (en Parsons, 2007: 38) por la cual, desde el ámbito privado, se proveen bienes que se vuelven públicos.

Dussel (2006), en su análisis de lo público y lo privado como constitutivos del campo de lo político, señala que en la definición latina de lo público están interrelacionadas varias perspectivas que contribuyen, en conjunto, a una definición compleja de lo público como un campo con dimensiones políticas, materiales y tributarias concurrentes, comunes, tanto a la sociedad como al Estado. Términos como “bienes”, “territorio”, “tributos” y “fisco”, en tanto se refieren a algo común de la gente, están emparentados con el sentido de lo público.

Si bien lo público viene del latín *publica*—que significa “rentas del Estado”— también tiene implicaciones de autoridad, pues lo *publico* se refiere a “confiscar adjudicando al fisco un tesoro común”. De su lado, la palabra *publicum* significa “tributo, el subsidio y el lugar o el territorio donde se pone lo común del Estado”, de lo que se deduce que el término *respublica* es una palabra compuesta que refiere en principio a los “bienes de la comunidad” y por extensión a “todo lo común a la comunidad, a los lugares de las acciones comunitarias”. Además, en español lo “público” se traduce también como “lo sabido y visto por todos” (Dussel, 2006: 19).

No deja de extrañar que, aunque el origen de lo público se remonta a la existencia de la humanidad, sea a partir del legado romano y griego que se feche el umbral europeo de lo público vinculado al Estado, teniendo en cuenta que la historia es rica en evidencias de que el comienzo de lo público está relacionado con el paso del Paleolítico al Neolítico y el nacimiento de las ciudades. Lo público, en tanto política, está relacionado con el apareamiento de la lógica al final del Paleolítico, con el paso de una “edad primitiva, violenta y dura” manejada por el instinto hacia una edad regida por las “nacientes instituciones sociales”,

donde el instinto es substituido por los “principios sociales y los sistemas funcionales” que abrieron el camino hacia una “revolución práctica y tecnológica” (Dussel, 2007: 19).

Con el devenir del tiempo, la política salió de las ciudades y se expandió por el territorio conectando crecientemente la campiña agrícola con la ciudad, pasando penosamente por los disímiles arreglos institucionales y territoriales hasta desembocar en los Estados modernos. Para Dussel, el surgimiento de lo público también está relacionado con la aparición de la escritura, pues en el milenio III a. C., cuando nació la escritura “ideográfica primero, silábica y fonética posteriormente”, se reproducen y difunden las pioneras compilaciones de medidas “intersubjetivas consensuadas por las comunidades urbanas, claramente políticas”, consideradas como los primeros “códigos legales” que encarnaban el mayor rango posible de racionalización de los vínculos políticos de una comunidad. De ahí que el primer hito histórico de lo público pueda identificarse en Mesopotamia.

Con la aparición en Mesopotamia de los primeros archivos de contratos privados (escritos en cuneiforme sobre ladrillos cocidos y apilados en bibliotecas enormes) y de reglas o de leyes, divinas primero y poco a poco con creciente intervención reformista por parte de los reyes, se inicia de manera estricta la esfera “pública”. Dicha esfera sitúa las relaciones intersubjetivas en ciertas condiciones de “objetividad” comunitaria, que impide el fácil cambio de la legislación oral, en beneficio de las elites dominantes que transforman las leyes por un fluctuante capricho subjetivo cuyo criterio es el interés privado, contra otros miembros de la ciudad (Dussel, 2007: 22).

Así inicia en Oriente el largo camino hacia lo público y el Estado, con la creación de los “códigos” como textos escritos que universalizan la importancia de las reglas sociales y políticas, creando con ello los “espacios públicos” que validan la intersubjetividad como legitimidad de los sistemas políticos. Muestra de ello es el llamado *Código de Hammurabi*, que hacia el año 1792-1795 a. C., con sus “leyes escritas y colocadas en las entradas de las ciudades, en los lugares públicos”, funda la legitimidad del orden babilónico que faculta el desarrollo del sistema jurídi-

co, permitiendo el paso de las “reglas consuetudinarias de los miembros dominantes del sistema político” a la esfera pública, para que sean compartidas por todos los miembros del sistema político (Dussel, 2007: 23).

En paralelo, en Egipto se funda el primer Estado-nación de “enorme continuidad y mayor duración en la historia política mundial”, en el cual, también a través de textos escritos como el *Libro de los muertos* —que contiene los mitos públicos— se crean tradiciones de “conciencias singulares ético-políticas intersubjetivas” que articulan la esfera privada con la esfera pública, situando a los sujetos en el orden público (Dussel, 2007: 24-29).

Así, el origen histórico de lo público data del tercero y segundo milenio a. C., en los Estados babilónico y mesopotámico, desde donde se expandirá posteriormente hacia Grecia, con la colonización de semitas y egipcios. El legado romano de lo público, en realidad, es el legado semita y forma parte de lo que Dussel ha caracterizado como “el helenocentrismo padre del eurocentrismo” (Dussel, 2007: 25).

El carácter dicotómico de lo público o la infausta dependencia entre lo público como lo comunitario y lo colectivo, y lo privado como lo particular, individual o empresarial, es vista como una contradicción no resuelta a consecuencia de la constante presión por colonizar el mundo público por parte del mundo privado, tragedia histórica que —argumentan los distintos estudiosos de lo público— está en el nacimiento de la civilización occidental y del Estado moderno con pretensiones de universalización, preguntándose si hay algo “civilizado” que esté por fuera de las esferas pública y privada.

La tensión entre lo público y lo privado ha marcado al pensamiento político occidental, erigiendo las bases teóricas del Estado-nación. En el siglo XIX, los economistas políticos liberales propusieron resolver la tensión con el concepto de mercado, arguyendo que las “fuerzas del mercado” permitirían la maximización del interés individual que, a su vez, promovería el interés público. El argumento era que la libertad individual de elección fomenta a los intereses individuales tanto como

los bienes y el bienestar público, mientras el Estado y la política coadyuvaban a garantizar el interés público con Gobiernos menos activos, proveyendo servicios públicos sin pasar el límite de la libertad económica.

El interés público tendría más posibilidades de realización cuando el Estado impulsara los intereses de libertad económica y de mercado, en lugar de constreñirlos o regularlos. El orden social sería una consecuencia espontánea de la suma de elecciones privadas, mientras lo público provee el marco legal de derechos sin alterar el equilibrio natural de los intereses personales, permitiendo que los intereses privados converjan en el interés público⁶ (Parsons, 2007: 38).

Otros pensadores liberales cuestionaron la capacidad de que el mercado permitiera converger los intereses públicos-privados y la libertad en un orden espontáneo, postularon que se requería de una inteligencia organizada para equilibrar y promover las esferas privada y pública a través de una regulación erudita. Después de la segunda guerra del siglo XX, se cimentó en los países occidentales del centro del sistema mundo –aunque no suficientemente en los países latinoamericanos salvo contadas excepciones– la idea de que el Estado era la entidad que administra lo público y sus problemas, ocupándose de los asuntos de la vida económica y social que el mercado era incapaz de resolver.

La consecuencia de esta visión de crecimiento del Estado derivó en el incremento de la burocracia como forma de organización racional de la administración pública y medio para asegurar el interés público, debido a la aparente condición “neutral” de los servidores públicos alejados del interés particular.⁷ Mientras unos planteaban que el mercado

6 La noción de lo público como una esfera propia de las actividades económicas y empresariales tiene una larga línea de pensamiento que va desde Thomas Hobbes, John Locke, Baruch Spinoza, Immanuel Kant, Adam Smith, Jean Jacques Rousseau y John Stuart Mill hasta los contemporáneos F. A. Hayek y J. Friedmann.

7 El enfoque del Estado como administrador del interés público, pese a su importancia como contrapeso a los argumentos liberales del mercado, tiene relativamente pocos pensadores que lo sustenten. Así, para respaldar el valor de la administración pública o de la burocracia como expresión del interés público y de la necesidad de una gobernabilidad ilustrada para el manejo racional de lo público,

era el único capaz de equilibrar los intereses privados y públicos, otros pensaban que solo la administración pública era el medio racional de fomentar el interés público.

Las últimas décadas han visto resurgir la desventura estatal de una frontera borrosa entre lo público y lo privado, cuestionando la eficacia de la mezcla desmotivada de políticos, burócratas y profesionales en relación con el interés público. Retornó la idea de que lo público y lo privado se definen mejor mediante el mercado y la libre elección, mas no con el Estado interviniendo en pro del interés público. La insistencia de que el borde entre lo público y lo privado debe situarse nuevamente en el mercado es la consigna de la época, cuestión que se confunde más en contextos de heterogeneidad estructural y de diferencias culturales polarizadas.

Lo público: entre el individualismo y el comunitarismo

Las teorías liberales acerca del Estado-nación que se adentran en la afirmación del orden existente y que buscan explicarlo, corregirlo y justificarlo, o que se alinean en su impugnación, tienden a enfocar lo público desde la perspectiva de la gobernabilidad, esto es, en el ámbito de las técnicas de gobierno, centrando las preocupaciones teóricas en el funcionamiento público en conexión con el ejercicio del gobierno y las políticas públicas, o en la legitimidad de la agenda pública vinculada con las elecciones y los partidos políticos; descuidando las relaciones de lo público con el poder y el Estado.

Esta cuestión está relacionada con que el Estado liberal en la época moderna es proclamado como la única forma real de existencia del Estado y de lo político, donde lo público es simplemente el perfeccionamiento de la gobernabilidad necesaria para el mejor funcionamiento estatal, pues salvo casos aislados de monarquías y Gobiernos teocráticos, la mayoría de países están organizados en variantes vernáculas del Es-

tenemos pensadores liberales como Woodrow Wilson, Max Weber, John Dewey, John Keynes y W. H. Beveridge.

tado liberal que comparten la misma concepción de lo público. Cabe interrogarse si existe en la región algún Estado que no sea una copia criolla o adaptada del Estado liberal europeo.

Las formas históricas del Estado-nación se sintetizan en un ciclo de tres etapas: la etapa del denominado capitalismo salvaje expresada en el Estado liberal, que en Latinoamérica correspondió al periodo de formación del Estado nacional; la etapa del llamado capitalismo tardío, maduro o “fordista”, ligada al Estado interventor, benefactor o de bienestar keynesiano que tuvo sus réplicas en Latinoamérica con el Estado desarrollista; y la etapa del capitalismo “posfordista” y de globalización, correspondiente con la reconfiguración neoliberal del Estado que en Latinoamérica se asume como la reducción estatal, inspirada en el arquetipo empresarial de mercado.

Este espejismo entre las formas eurocéntricas de Estado liberal y sus réplicas latinoamericanas encierra la ficción de una readecuación universal de las relaciones de poder y la ilusión modernizante de homogeneización ciudadana de las diferencias económicas, étnicas, culturales e históricas de las sociedades. Además, supone una nueva configuración del poder en torno a lo público, que determina lo que hace o deja de hacer el Estado frente a la sociedad. En este sentido, no es solo una reforma estatal en dirección a la colonización de lo privado sobre lo público, sino también del mercado sobre la pluralidad social y de la ciudadanía sobre la diferencia cultural.

Al respecto, Slavoj Žižek (1998) advierte sobre los riesgos de la “tolerancia liberal” que excusa al “Otro folklórico” privado de su sustancia, pero que denuncia a cualquier “Otro real” por su fundamentalismo,⁸ lo que deviene en una amenaza letal a la articulación cultural del Estado-

8 Para Žižek, la universalidad real de la globalización actual de tolerancia multiculturalista de respeto y protección de los derechos humanos y la democracia, supone un orden mundial cuyos rasgos universales permiten que florezcan diversos “estilos de vida” en su particularidad, pero que conducen inevitablemente a una tensión entre esa posmoderna universalidad concreta pos Estado-nación y la anterior universalidad concreta del Estado-nación (Žižek, 1998: 157-165).

nación, provocada por el propio multiculturalismo capitalista. En la era Moderna, dice Žižek, la forma social predominante es el Estado-nación en tanto vehículo de identidades sociales y constituye la forma específica en que se participa en la vida universal del mismo, pero el multiculturalismo ataca el mantenimiento de la lógica de transustanciación que garantiza la unidad ideológica del Estado-Nación, por la que se supera la tensión entre identidad individual e identidad como miembro de un Estado-nación (Žižek, 1998: 166-167).

Al mismo tiempo es una ilusión modernizante, porque el ideal del Estado liberal que permite la realización de la libertad individual, en Latinoamérica, se corresponde con las réplicas criollas de un Estado-nación que reproducen el patrón de poder colonial/moderno y la dependencia histórica estructural, dado que se erigieron sobre las diferencias cosmogónicas preexistentes y una clasificación social que posibilita articular diversas formas de explotación, esclavitud, control del trabajo y relaciones de género, mientras con los despojos culturales y territoriales se crearon identidades racializadas en permanente conflicto (Quijano, 1999: 101).

Es que para Aníbal Quijano el Estado-nación forma parte del “nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación con hegemonía eurocentrada” designado como Modernidad, que incluye un modo de conocimiento denominado “racional”, que por su origen y carácter, es admitido en el mundo capitalista como la única racionalidad válida y –desde el siglo XIX, cuando la percepción de la totalidad mundial del poder capitalista fue sustituida por el Estado-nación y las relaciones entre Estados-nación– “no solo como unidad de análisis, sino como el único enfoque válido de conocimiento sobre el capitalismo” (Quijano, 1999: 344).

Así, pese a las ficciones universales y a las ilusiones modernizantes que encierran las copias coloniales del Estado liberal, en la práctica, es el formato institucional con el que se ejerce lo público en los países de la región, por lo que deviene crucial saber, por ejemplo, si con la reforma democrática del Estado ecuatoriano se busca superar el Estado liberal a

partir del ejercicio de una democracia en intensidad a través de la profundización de la participación ciudadana o en realidad se trata de una nueva readecuación estatal de cuño liberal comunitario.

El debate entre las perspectivas liberales individualistas y comunitaristas en torno al Estado-nación es decisivo no solo porque arroja conocimientos útiles sobre problemas relevantes acerca de lo público, sino porque su carácter virulento confronta a los propios liberales como obstáculos para la libertad, marcando el rumbo futuro del liberalismo “frente a la diversidad socio cultural, las identidades diferenciadas y a las demandas políticas que proceden de los grupos étnicos subordinados” (Díaz-Polanco, 2007: 98).

Es una contienda definitiva entre liberales anclados en la individualidad y la neutralidad del Estado, y liberales que defienden la comunidad y un Estado a favor de la diversidad, entre el individualismo y el pluralismo comunitario enfocado en la noción de elección como el núcleo de la esfera pública. Es una confrontación que también reviste la forma de democracia representativa versus democracia participativa.

El punto a destacar de este debate liberal es que la elección pública no es individual y de tipo contractual, sino de sujetos con voluntad situados en un marco socio-cultural que otorga sentido a la elección, de la cual los individuos no pueden evadirse puesto que no son siempre elecciones racionales que juntan razón e identidad, sino decisiones dentro de los límites impuestos por las comunidades de pertenencia, por identidades en constante renovación. La elección pública no es algo definitivo, dado que su dinamismo está en relación con las múltiples identidades que confieren significado a dicha elección, así como condicionadas por la experiencia, las circunstancias y la historia del sujeto y la comunidad que elige.

Aunque el pensamiento liberal se enfoca en que la decisión pública es siempre racional, cabe recordar que la razón no es patrimonio exclusivo del pensamiento liberal; el racionalismo kantiano sí lo es, pero la razón –al igual que el espíritu– son condiciones de la humanidad, de

las culturas y de las sociedades, por lo que la razón supone a la identidad y esta última no cierra la posibilidad de la elección, se trata más bien de una elección pública con identidad, remarca Díaz-Polanco (2007: 100-113). Con esto, las posibilidades prácticas de acción pública en el Estado-nación se circunscriben entre las polares posturas individuales y comunitarias del pensamiento liberal, provocando que en determinadas condiciones operativas propias de la gestión pública se solapen, superpongan o confundan con la perspectiva del Estado plurinacional.

Lo público y la nación

La tensión entre lo público y lo privado se complejiza porque también es una tribulación secular entre lo público y lo nacional, ante la dificultad de delimitar el ámbito de lo nacional más allá de la cobertura geográfica del país, como una representación estratégica que construye un horizonte de identidad compartida en el que se busca integrar la diversidad social, reconociendo las diferencias culturales como condición para la acción pública y la mejor administración del Estado.

La idea de lo nacional puede estar relacionada con distintas perspectivas de configuración social, pero siempre en relación con lo público. Puede estar relacionada con poblaciones diversas que son moldeadas por el Estado, con “una etnia con continuidad histórica” o con un localismo cultural que se universalizó a través del sistema global. Más allá de los enfoques etnicistas que consideran a lo nacional como una fase superior de la etnia, lo nacional radica en la capacidad de los integrantes de la sociedad de “lograr objetivos comunes”, pues los miembros de una nación comparten objetivos genéricos para lo cual la acción instrumental del Estado, en tanto conjunto de instituciones, deviene imprescindible (Gutiérrez, 2005: 20).

El principal atributo de la nación es la capacidad de “crear cohesión”⁹ a través de instituciones que permitan llevar a cabo la ad-

9 Cabe señalar que los conceptos de “cohesión” e “inclusión” son también objetivos y estrategias del multiculturalismo neoliberal y de la interculturalidad funcional,

ministración y reproducción de la sociedad, capacidad que solamente es posible en la esfera de lo público en tanto está asociada con la potestad de unión del Estado-nación, que ve en las etnias a los sobrevivientes del pasado, la materialización del atraso y la causa para la fragmentación y dispersión social (Gutiérrez, 2005: 23). Se trata de una capacidad de cohesión que precisa superar lo étnico y si no es posible, dejarlo de lado, excluirlo del camino hacia la modernidad. Lo nacional y lo público prescinden de las diferencias, en el mejor de los casos las incorporan como vestigios culturales del pasado y son motivo de una simbología cívica nacionalista, reduciéndolas a piezas del folklor o patrimonio cultural con fines turísticos.

En la práctica, la pretendida correspondencia entre lo público y lo nacional no es fácil de establecer, porque lleva en su seno la originaria ambivalencia de aspirar que la visión homogénea capture a su interior, diluyendo a las diferencias subordinadas, el carácter plural de las sociedades. Como lo ha dicho Homi Bhabha (2000: 211): se trata de una “particular ambivalencia que persigue a la idea de nación”.

En el Estado-nación la esfera pública no puede prescindir de la definición de lo nacional, dado que se trata de la provisión de los bienes y servicios públicos a los habitantes del país —donde la nación sí involucra a todos los miembros de la colectividad en condición de ciudadanos—, de lo contrario, la acción pública que prioriza lo nacional deviene en nacionalismo. Y es que la definición de la nación no está únicamente referida a la aplicación de ciertas teorías políticas que delimitan lo que se entiende por “nacional”, sino que su definición se refiere también a los sentidos culturales que le otorgan los grupos sociales que preexisten y preceden a la idea de nación.

Lo nacional se asienta en el basto pasado histórico que sustenta al Estado-nación, al que se le abre un ulterior derrotero inconmensurable,

por lo que a la hora de establecer la correspondencia entre lo público y lo nacional hay que superar la perspectiva inclusiva que se limita a incorporar en las políticas a los segmentos de población marginados de los servicios públicos, para así avanzar hacia el manejo público intercultural de las diferencias estructurales.

sea porque marque su ocaso, sea porque dé paso a su mutación, donde lo nacional aparece como el momento presente en el flujo temporal entre el pasado y el futuro. Se trata de una definición brumosa, propia de la ambivalente emergencia de la nación en la que “el nacionalismo debe ser entendido no agrupándolo con ideologías políticas conscientemente adoptadas sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron –así como contra los cuales– el nacionalismo emergió a la existencia” (Benedict Anderson en Bhabha, 2000: 212).

Se trata de la “emergencia de la nación como un sistema de significación cultural, como la representación de la *vida* social antes que de la disciplina de la *polis* social” (Bhabha, 2000: 212), que está en el origen de la “inestabilidad” del conocimiento sobre lo nacional. Emergencia que está respaldada en un amplio debate académico que por distintas vías ratifican el ambivalente vínculo entre lo público y lo nacional, sea en el sentido implícito de lo público cuando considera que lo nacional está constituido por las inclinaciones humanas que compiten entre sí respaldadas en reglas morales, acuerdos de conductas y el reconocimiento de propósitos comunes –lo cual no es otra cosa que la esfera pública– (Oakeshot en Bhabha, 2000); sea en la perspectiva explícita de lo público donde la sociedad de la nación en el mundo moderno es ese “curioso dominio híbrido donde los intereses privados asumen significación pública” y los dos dominios navegan sin cesar y sin certeza uno hacia el otro como “olas de una corriente sin fin del proceso de la vida misma” (Arendt en Bhabha, 2000).

Lo nacional como un “momento transicional” conlleva en su interior la indeterminación conceptual, requiere de una constante narrativa y discursos que “resignifiquen a la nación”. Puede decirse también que la indeterminación de lo nacional tiene una ancla en la visión petrificada de lo público y se expresa en la tensión entre alteridad y bien común, en las oposiciones polares de los intereses de clase y el interés público, entre la ceguera de la burocracia y la demanda social, entre la palabra escrita como principio de lo público y la oralidad de los pueblos. Y es que la nación está enraizada en las percepciones culturales de los pueblos

sobre aquello que les es común, representa una forma de elaboración cultural que requiere del “pluralismo analítico”, que demanda Edward Said, dado que la nación, en tanto creación cultural, es una “agencia de narración ambivalente” que nutre la cultura en su disposición más fecunda, “como una fuerza para la subordinación, fractura, difusión, reproducción, tanto como productora, creadora y guía” (Said, 1990).

Lo nacional como “narración cultural” implica la renovación del poder político y el carácter del Estado, abriendo el camino hacia la redefinición de lo público como una “frontera híbrida” entre lo que está afuera y lo que está adentro de lo nacional, una frontera con capacidad de incorporar a los Otros, generando nuevos espacios de significado que expandan los bordes públicos, negociando lugares “en y entre” las diferencias culturales, redefiniendo las funciones de la política como lo público y de la autoridad cultural como Estado. Y es que lo público también tiembla y se remese cada vez que se cuestiona al Estado-nación desde la diferencia cultural, desafiando a las nociones relativistas sobre la diversidad de la cultura y revelando los caducos márgenes inclusivos de lo público y los reducidos límites civilizatorios del Estado-nación.

¿Lo público es intercultural?

Las tensiones de lo público también se ahondan con las demandas que generan las luchas decoloniales e interculturales. En el país, los remesones en la esfera pública han sido de alta intensidad cuando la movilización social, encabezada por el movimiento indígena, reivindicó el Estado plurinacional en medio de una estructura gubernamental indiferente a la innovación institucional que se limitó a una frágil gobernanza en nombre del “interés público” exhibiendo rasgos de homogeneidad, inclusión y ciudadanía.

Cuando lo intercultural irrumpe desde la sociedad, la posibilidad de su concreción se desplaza al campo de lo político, pues la potencial expansión de los bordes públicos conlleva un cuestionamiento al patrón de dominación colonial que sustenta al Estado-nación y que se expresa

en tres situaciones: 1) el racismo en torno a lo blanco-mestizo que vuelve subalternas a las diversas identidades a la hora del acceso a los bienes y servicios públicos, 2) el sexismo del hombre sobre la mujer y las demás relaciones de género que provocan una sumisión patriarcal frente a los recursos fiscales y 3) la superioridad del conocimiento racional sobre los otros conocimientos como sustento de la decisiones y acciones públicas.

Detrás del llamado “interés público” se esboza una tendencia a la homogenización cultural que pretende borrar las diferencias estructurales y armonizar la pluralidad social apelando al ideal ciudadano. Por ello, las tensiones interculturales en la esfera pública no son ajenas a las disputas de poder entre los actores públicos, privados y comunitarios, que exigen ir más allá de la “inclusión”, es decir, ampliar la frontera pública con la acción de los pueblos y culturas preexistentes y excluidas de la idea de nación y con los pueblos cuya labor esclavizada ayudó a la construcción de la misma nación. Así, se busca reconfigurar un nuevo Estado plurinacional con la participación de los pueblos ancestrales, originarios y modernos, ensamblando lo propio y lo ajeno como espíritu general de una nueva esfera pública intercultural.

En el país, la reforma democrática del Estado necesariamente requiere una perspectiva intercultural¹⁰ en el sentido de “diseño de sociedad”, esto es, como proyecto político, social, epistémico y ético dirigido a una transformación estructural para logra una sociedad distinta, que no se reduzca al enunciado, sino que llegue al accionar compartido de cada instancia social, política, educativa y humana (Walsh, 2009: 48). De lo contrario, no se podrá salir de la secular indeterminación de lo

10 Lo intercultural es un campo complejo que articula dimensiones conceptuales, prácticas y políticas. Como concepto es polisémico porque varía de significado según quien lo enuncie, al tiempo que es relativo dependiendo del contexto, temporalidad y espacio. Como práctica se refiere a las maneras en que las culturas se afectan mutuamente, expresándose como diálogo entre culturas, encuentro de culturas, formas multiculturales y pluriculturales. Como política se refiere a diferenciar lo intercultural de lo híbrido y la fusión, construyendo interacciones sociales sostenidas a partir de las asimetrías de poder que amplían la potencialidad de los subalternos como sujetos con identidad y capacidad de acción pública.

nacional, corriendo el riesgo de reeditar –sin proponérselo– la denominada “ceguera burocrática” que rinde culto a las disciplinas del conocimiento y a las tecnologías, por la cual el funcionario público se atribuye la capacidad de ver la realidad y producir las tecnologías necesarias para la acción pública, obligando a que los demás sujetos colectivos vean lo mismo y desvalorizando sus visiones, propuestas y expectativas propias. Así, las autoridades se adjudican a sí mismas la capacidad de elaborar una nueva narrativa nacional que, paradójicamente, acaba mitificando a la política.

No es la simple negociación de intereses ni el manoseado diálogo de saberes, es la imposición de un tipo de conocimientos y tecnologías sobre las diversas cosmovisiones y epistemes sociales lo que, nuevamente, ratifica el entrapamiento de lo público: la clasificación racial de los talentos y posibilidades culturales que “blanquean” la sociedad, ubicando a los pueblos originarios y ancestrales en los más bajos escalones de la clasificación social, elevando las expectativas de la población blanco-mestiza enajenada en su semejanza con los valores hegemónicos elitistas, con lo cual los intereses de pocos devienen en valores de la mayoría y por extensión en el “interés de todos”. La negación pública de los conocimientos de los sujetos subalternos se da junto con la exclusión de la corporalidad de los pueblos originarios y sectores populares, aun cuando algunos de sus conocimientos formen parte de los discursos gubernamentales.

Una muestra de ello es el predominio absoluto en la esfera pública del texto escrito sobre la oralidad popular en condiciones en que la oralidad es más que la expresión y representación lingüística de la realidad, es la corporalidad misma de la realidad. Cuando Fanon dijo: “el hombre que posee el lenguaje posee por contrapartida el mundo expresado e implicado por ese lenguaje” (Fanon, 2009: 50), se refería a que los pueblos colonizados tienen adentro el complejo de inferioridad provocado por la destrucción de su cultura originaria, por lo que ineludiblemente se sitúan frente al lenguaje colonizador de la metrópoli,

en este caso –valga la metáfora–, frente al lenguaje autorreferido de lo público.

La configuración de una esfera pública intercultural que tenga como horizonte el Estado plurinacional implica, de entrada, desligarse de toda calificación fundamentalista de las diferencias culturales y sociales. Supone promover la articulación –no necesariamente armónica– de las cosmovisiones, alteridades y experiencias de los sujetos colectivos que configuran el pueblo y contribuyen diferenciadamente a resignificar el pasado y reinterpretar el presente, reinventando con ello la narrativa nacional.

En este sentido, se propone que la esfera pública intercultural sería el campo dinámico de socialización, de prácticas de confrontación y de acuerdos de los actores colectivos, comunitarios, solidarios, estatales, gubernamentales y privados en torno a la intersubjetividad,¹¹ sobre el uso de las rentas públicas, los tributos territoriales, los bienes y servicios públicos, en condiciones de transparencia, conocimiento y visibilidad para todos los habitantes de un territorio. Su finalidad es el “bien común” de las diferencias culturales por medio de políticas públicas encaminadas a la creación de condiciones favorables para la plena vida de los seres humanos y la naturaleza, sin que nadie quede relegado de su implementación y beneficios.

En esta dirección, la disputa entre los intereses individuales y colectivos transforma la subjetividad pública sin imponer ni pugnar la interpretación del pasado sobre el imaginario de la nación, sino ensanchando los bordes de la esfera pública con la renovación intercultural. Aquí caben nuevamente las palabras de Fanon, en el sentido de que la búsqueda de la soberanía nacional es la manifestación más plenamente

11 La intersubjetividad se entiende como la articulación de las diversas espiritualidades y cosmovisiones de los pueblos que comparten un mismo territorio respecto de los criterios necesarios para la vida y su posibilidad de realización considerando la historia, cultura, tecnologías, política y economías locales. La intersubjetividad da lugar a intervenciones públicas interculturales con resultados abiertos para su periódica revisión en función de la plenitud y la diversidad de la vida concreta.

cultural que existe porque la “lucha en sí misma, en su desarrollo, en su proceso interno desarrolla las diferentes direcciones de la cultura y esboza otras nuevas” (Fanon, 1986: 225).

Ensamblar en la esfera pública las cosmovisiones de los pueblos precedentes o que están al margen de la narrativa nacional implica un giro crítico del concepto liberal de lo público, asumiéndolo como una frontera epistemológica de plurales y divergentes conocimientos, sistemas de vida, prácticas colectivas y experiencias humanas que portan divergentes intereses públicos sustentados en la diferencia cultural, que requieren ir más allá del “interés de todos” hacia los “intereses populares”. Por ejemplo, abrir la esfera pública a la oralidad no es una mera cuestión lingüística, tiene profundas implicaciones políticas, culturales y económicas porque los conocimientos contenidos en la oralidad de los pueblos están incorporados en los cuerpos de los sujetos que la proclaman, están “fundidos”, puesto que son “filosofías encarnadas”, propias de casi todos los pueblos ancestrales de la región, para quienes el antagonismo secular-religión es una imposición eurocéntrica Sylvia Marcos (1995: 6).

Entonces, cómo darles alcances públicos, sincrónicos y prácticos a los mandatos constitucionales acerca del *Sumak Kausay* o Buen Vivir, a los derechos de la naturaleza, a la economía para la vida, sin caer en la instrumentalización multicultural o en el interculturalismo funcional, sobre todo, cuando los conocimientos y tecnologías convencionales que sustentan la acción pública y la intervención gubernamental desconocen y niegan la continuidad entre corporalidad y alma, entre materia y espíritu, y que la naturaleza, la vida y la sociedad están inseparablemente relacionadas; cuestiones que las cosmovisiones de los pueblos ancestrales constantemente ratifican.

No se trata solo de incorporar la oralidad o las expresiones culturales de los pueblos ancestrales en la comunicación pública ni del ejercicio de los derechos colectivos en jurisdicciones restringidas del Estado-nación o de la implementación de políticas de “discriminación positiva” para grupos considerados en situaciones de riesgo, vulnerabilidad y ex-

clusión. Estas medidas son sin duda necesarias, pero insuficientes cuando el horizonte es ir más allá de la acción pública homogénea y ciudadana, hacia una acción pública popular centrada en la diferencia cultural y articulada a la heterogeneidad histórico-estructural de la sociedad.

El giro en lo público: ¿hacia algo nuevo?

Se ha argumentado –espero con suficiente claridad– que la noción de lo público en el Estado-nación liberal se encuentra sitiada por varias antinomias: la interdependencia de lo público y lo privado, la tensión entre lo individual y lo comunitario, lo ficción de la nación como homogenizador de las diferencias estructurales, y la colonialidad de lo público ante el horizonte el Estado plurinacional si no se adopta una perspectiva intercultural. Antinomias que aparentemente podrían zanjarse –en algo– inclinando la balanza hacia el liberalismo comunitarista, aunque ello le acercaría peligrosamente a otras visiones comunitarias preexistentes a la idea liberal de lo público, que amenazarían al propio pensamiento liberal y por extensión el andamiaje teórico que sostiene al Estado-nación.

Las ambivalencias en la definición de lo nacional y las seculares exclusiones de los pueblos diferentes, de las nacionalidades indígenas y de los sectores populares del ámbito público, provocan remesones en la estructura del Estado-nación y en la propia esfera pública que demandan ensanchar los bordes de la acción pública en una perspectiva intercultural. Algo imposible si no se pasa por un giro crítico que cuestione la matriz de poder colonial en que se asienta el Estado-nación, incorporando las cosmovisiones, prácticas y sistemas de vida de los diferentes pueblos, clases sociales subalternas, colectivos y estamentos sociales subordinados, con el fin de rediseñar dicha esfera pública.

La noción liberal de lo público reposa en el anquilosamiento conceptual, pero cuando se plantea la refundación del Estado-nación teniendo como horizonte el Estado plurinacional e intercultural con la declaración constitucional, con la adopción de un sistema de planifica-

ción articulador de la gestión pública para el buen vivir y con la implementación de políticas públicas sistémicas, se abre la posibilidad de un nuevo sentido de lo público. Según De Sousa, la refundación del Estado en la región implica una demanda de reconocimiento de otro concepto de nación como pertenencia común a una etnia, cultura o religión; supone el ejercicio de los derechos colectivos de pueblos y grupos cuando los derechos individuales son insuficientes para asegurar la identidad cultural; contiene la idea de autogobierno con implicaciones de una nueva institucionalidad estatal, nueva organización territorial, democracia intercultural, pluralismo jurídico, políticas públicas interculturales, nueva gestión pública y participación ciudadana en los servicios públicos; implicaciones que desafían, cada una, las premisas en que se asienta el Estado moderno (De Sousa, 2010: 119-129).

Su tránsito, nada fácil, podría darse por medio del desligue del proceso de globalización neoliberal, en el sentido de impulsar nuevos alineamientos internacionales en el sistema mundial interestatal, avanzando, en paralelo, hacia un Estado distinto que podría ser, bien el “núcleo común” articulador de las diversas sociedades que están por fuera de la nación, bien el mundo de la gobernabilidad y la liberación al que se refiere Dussel (2006).

El giro crítico en lo público como postura antiglobalización es desafiante, entre otros factores, porque su reconexión con el Estado plurinacional no es automática. La sola declaración constitucional de un Estado plurinacional no significa que mecánicamente esté diseñada y menos aún reconectada una nueva esfera pública, cuando ni siquiera la propia perspectiva liberal de lo público se ha logrado suficientemente. El giro en lo público se enmarca en los debates sobre la transición al poscapitalismo, adquiriendo relevancia el tema de la rearticulación de los intereses privados y populares nacionales en un amplio arco de sentidos compartidos que descentren el crecimiento económico como eje del desarrollo del país, permitiendo el claro protagonismo del pueblo en su condición de *hegemón análogo* de todas las reivindicaciones y actor constructor de la historia (Dussel, 2006: 91).

El giro crítico supone una reconexión pública con base en el acoplamiento de los diversificados intereses sociales y las disímiles perspectivas culturales de vida colectiva, permitiendo la realización de las diferencias que, si bien afectan a la mayoría, no necesariamente son el interés de todos. Se trata, al mismo tiempo, de un giro epistemológico y una reconexión fáctica en lo público, con el protagonismo del “pueblo” como mandante y condensación de los diversos actores “premodernos y modernos”, proyectados por múltiples vías hacia una sociedad poscapitalista que Dussel denomina como “transmoderna”.

El concepto de transmodernidad trasciende explícitamente la visión de posmodernidad como superación de la Modernidad, a la que se considera como su última expresión histórica. En síntesis, se refiere a la liberación como autovalorización de las culturas negadas y desplazadas a la exterioridad de la Modernidad, cuyos valores tradicionales ignorados son el punto de arranque de un pensamiento crítico gestado en las fronteras de las culturas, en un tiempo largo de resistencia, maduración y acumulación de fuerzas. La transmodernidad expande el espacio y el presente, indicando todos los aspectos que se sitúan “más-allá y anterior” a las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, vigentes en las grandes culturas universales no europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía intercultural. La transmodernidad alude a una praxis desde y entre las culturas exteriorizadas como único lugar posible de transformación alterativa de la realidad –de apropiación legítima de los aportes de la Modernidad–, por lo que es en sí misma un proyecto pluriversal.¹²

En esta perspectiva, el reto es construir un nuevo sentido de lo público como campo intersticial de un Estado democrático más avanzado que podría ser el Estado plurinacional, el mismo que todavía es visto como una aspiración legítima de los pueblos y nacionalidades indígenas

12 Dussel entiende lo “pluriversal” como la afirmación y desarrollo de la alteridad cultural de los pueblos poscoloniales en dirección no hacia la unidad globalizada, sino a un pluriverso transmoderno con múltiples universalidades en diálogo crítico intercultural (Dussel, 2006: 25).

ante los cuales tiene una deuda histórica el Estado-nación, pero que requiere expandirse por la esfera pública para dar cuenta de la pluralidad social. Aquí no cabe confundir la “reivindicación de las diferencias” con el “multiculturalismo”, pues este se encuentra basado en la idea de “neutralidad del Estado-nación” y establece una orientación general pública por la que se confirman las diferencias culturales, remarcando las desigualdades, en un marco de pasividad y sujeción gracias a las llamadas “acciones afirmativas o discriminación positiva”, que no hacen más que ratificar las segregaciones en nombre de un trato especial.

En tanto ideología liberal, el multiculturalismo se ocupa de la diversidad como “diferencia cultural”, dejando de lado las diferencias económicas y sociopolíticas que son la base material para la exclusión y la inequidad, y exhibiendo pretensiones de validez universal porque no acepta una solución particular, puesto que la decisiva particularidad de su “universalidad” es precisamente la globalización (Díaz-Polanco, 2007: 173-174). De lo que se colige que el propósito multicultural es la “exaltación de las diferencias culturales”, al tiempo que disuelve la desigualdad material y “las jerarquías de las mismas identidades que contiene y pretende expresar y superar”, acentuando la política del reconocimiento y sorteando todo aquello que se relacione con la redistribución de la economía, la riqueza y el bienestar; cuestión que, de incorporarse como parte del tratamiento de las diferencias culturales, atentaría a la naturaleza conservadora del multiculturalismo.

Diferencia cultural sí, pero diferencia económica y política no, ese es el lema del multiculturalismo, que conlleva la despolitización de la economía y la politización de la cultura, en el sentido de que esta antinomia equipara la “diferencia” con el origen de todos los perjuicios y exclusiones que viven los pueblos sometidos. Por ello, el reconocimiento de la diferencia cultural no es suficiente como salida de la condición de inferioridad, se precisa ir hacia el descentramiento público de la economía y el mercado como los principales ordenadores de la vida y la sociedad.

El multiculturalismo en la esfera pública opera como una suerte de administración intencionada de las diferencias, aceptándolas mientras no atenten al orden individual de la sociedad, el mercado y el Estado. Es una forma de aprobación a los pueblos y grupos subalternos, en tanto sus diferencias sean tolerables y con el devenir del tiempo se asimilen a los demás o se anulen. La noción de “tolerancia” ratifica la fortaleza política del Estado-nación porque, en la práctica, no permite el completo ejercicio de los derechos colectivos de los grupos culturalmente diferentes, sino una parcial aceptación de su condición diferente, válida solo en el reducto de la vida privada, en el mundo aislado del geto, de la reserva, de la localidad, en el mejor de los casos, de la comunidad.

La autoridad pública ostenta la potestad de tolerancia a las diferencias culturales, estableciendo que cada cual puede serlo a su modo y dentro de reductos espaciales e institucionales, sin que ello implique el derecho a ser Otro, a una alteridad que pretenda alterar el pleno dominio del orden de la sociedad (Díaz-Polanco, 2007: 184). Es una tolerancia multicultural que en realidad es intolerante con el verdadero Otro, creando una falsa armonía de convivencia de los pueblos sometidos, privándoles de la sustancia de su alteridad.

En el horizonte del Estado plurinacional, antes que de tolerancia, se trata de la lucha por la autonomía de las diferencias que potencien la alteridad. Un paso en esa dirección es el fortalecimiento de las capacidades de autogobierno de los grupos culturalmente diferentes o las capacidades de gestión pública de los actores subalternos, quienes, ejerciendo valores y prácticas fraternas, mantienen cohesión e identidad compartidas al igual que vínculos de solidaridad y reciprocidad que permiten la existencia de formas de acción comunitarias, colectivas o asociativas que bien podrían ser la condición para nuevos procesos públicos. Sería el caso, por ejemplo, de los procesos sociales eslabonados públicamente “de abajo hacia arriba” que, con el propósito de superar las anquilosadas instituciones coloniales del poder local, buscan el reordenamiento territorial por medio de las denominadas “circunscripciones territoriales pluriculturales”, nuevas ruralidades y otras formas de gobierno local

que solo pueden lograrse fortaleciendo las culturas y organizaciones de sus actores.

Lo público como ámbito de intersubjetividades

Puestas así las cosas, se requiere una nueva definición de lo público no solo como el perímetro para la acción del Estado ni como todo aquello que está por fuera de la esfera privada, se precisa una definición dinámica de lo público que siendo lógica y fáctica vaya más allá de los dicotómicos fundamentos del pensamiento liberal. En esta línea de búsquedas, interesa retomar la perspectiva del “campo político” como el espacio propio del ejercicio de la “lógica del poder”, en el que se dan distintos “ámbitos para las acciones e instituciones políticas” en las que el sujeto se sitúa de diferente manera y opera como actor de una función, “como participante de múltiples horizontes prácticos, dentro de los cuales se encuentran los *sistemas y subsistemas*” (Dussel, 2007: 15).

El campo político es un ámbito atravesado por fuerzas políticas, por sujetos singulares con voluntad y portadores de identidades diferentes que exhiben porciones de poder. No son individualidades dispersas o agregadas, sino sujetos constituidos de manera “intersubjetiva” que están “relacionados desde siempre con estructuras de poder” e instituciones políticas y sociales “donde cada sujeto en tanto *actor* es un *agente* que se define en relación a los otros”. En el campo político se expresan intereses, posiciones y estratagemas con sus propios simbolismos e imaginarios, allí se suceden acciones con intenciones definidas o premeditadas, repetidas en instituciones o bajo la forma de consensos, alianzas u oposiciones (Dussel, 2007: 17).

Si el campo político es el espacio delimitado de cooperación, coincidencias y conflictos, en el que todo lo que queda adentro está definido por reglas que estructuran las prácticas permitidas dentro del campo y sus límites marcan la diferencia entre lo posible y lo imposible; la esfera privada se entiende como aquello que queda por fuera del campo

político y se encuentra protegida de la visibilidad de los otros subsistemas intersubjetivos de los que forma parte. Lo público:

Es el *modo* que el sujeto adopta como posición intersubjetiva en un “campo *con otros*”, modo que permite la función de “actor”, cuyos papeles o acciones se “representan” *ante la mirada de todos los otros actores*; papeles definidos desde el relato o narrativa fundante [...] de un cierto sistema político (Dussel, 2007: 20).

De ahí que entrar en una probable esfera pública intercultural sería salir de lo privado, de lo comunitario y de lo particular, sin negarlo, para pasar a una compleja esfera pública colectiva, solidaria, compuesta por las diferencias culturales, la heterogeneidad social y la acción gubernamental. Implicaría cruzar públicamente, ante la mirada de los otros, los límites de la homogeneidad y la inclusión, aunque estos son umbrales interculturales que continuamente se están traspasando, entrecruzándose en la vida societal.

Las interfaces entre lo público, lo privado y lo comunitario, como toda zona de frontera, más que un límite que contiene lo homogéneo, son la franja de mayor dinamismo e intercambio y no una tragedia dicotómica de interdependencia. Lo público deviene en una amplia área de flujos y reflujos de las relaciones políticas de los actores colectivos, sea en el cumplimiento de reglas, sea como transgresiones que continuamente van modificando los umbrales conocidos de la esfera pública y ampliando la mirada de los otros, readecuando los bordes de lo privado y lo comunitario y recreando nuevas formas de acción gubernamental.

Lo público intercultural –en la configuración del Estado plurinacional– implicaría despejar la tensión público versus privado y fortalecer las diferencias culturales que operan comunitaria y solidariamente en las interfaces público-privadas, con repercusiones en ambas esferas. Los sujetos políticos que actúan en los ámbitos colectivos y comunitarios, en los espacios de solidaridad y reciprocidad, siendo originarios de esferas no públicas y actuando a su interior, cruzan y operan en la esfera pública modificándola, del mismo modo que actúan en la franja de in-

terfase público-privada, donde se mezclan los subsistemas culturales en el paso entre fronteras.

La mecánica supone que los actores comunitarios y colectivos se proyecten a la esfera pública, mientras los sujetos que en ella moran –vale decir el estamento burocrático-estatal y los gobernantes abiertos a las diferencias culturales– asuman la prestación de bienes y servicios enfocados en la pluralidad y heterogeneidad social, con lo que la acción pública marcada por los intereses colectivos de los actores políticos devendría intercultural.

Lo público intercultural se construye en las interfaces entre las prácticas estatales, privadas, comunitarias y solidarias, con repercusiones al interior de cada una de ellas, pero con un efecto acumulado que, en conjunto, reconfiguraría la esfera pública en un curso democrático de equidad social, económica, ambiental y política.

Lo intercultural refiere a la acción estatal como campo de disputa de la intersubjetividad de los actores colectivos y las autoridades públicas, forjada en las identidades transfronterizas de las economías, culturas y políticas de las sociedades plurales, los pueblos ancestrales y los sujetos subalternos; por lo que deviene en una pugna por la alteridad de y con el Otro, más allá de la búsqueda del “interés de todos” basado en el consenso entre los intereses públicos y privados. Lo intercultural implica un imbricado, conflictivo y no siempre integrado sistema de interfaces (tal vez subsistemas) entre el Estado y los sujetos plurales, que funciona como campo político de disputas de poder, imaginarios, recursos, bienes y servicios públicos en torno a los sistemas de vida. Supone una nueva intersubjetividad pública en correspondencia a una ciudadanía solidaria para un mundo descolonizado.

¿Ampliar o reinventar lo público?

El Estado-nación, el Gobierno, las políticas públicas y la población son ámbitos conectados en la disputa intersubjetiva, aunque la teoría política moderna en que se sustentan les distingue como dominios

analíticamente separados. Los hechos públicos siempre están interrelacionados con el Estado, el mercado y la sociedad, no hay acciones de gobierno escindidas o separadas de la gente, el interés y el poder; contrariamente, el entrecruzamiento conflictivo de decisiones, opciones, normas y racionalidades es intenso, como intensa es la trama de disputas de poder en la que se asientan.

El tránsito público hacia el Estado plurinacional difícilmente puede realizarse con una visión negativa de la política, que inmoviliza la acción colectiva, impidiendo a los movimientos sociales entrar en la esfera pública a disputar el poder; una visión que considera al Estado-nación en trance de reducción y que, en función de la gobernabilidad, va atenuando y declinando sus funciones reguladoras. Se trata de una perspectiva afín al pensamiento liberal que sostiene que, en la fase de globalización, el Estado está perdiendo protagonismo, ya que los mercados se autorregulan y las sociedades se autointegran, pese a que distintos autores han mostrado con extraordinarios argumentos que ni en los inicios del capitalismo ni en la actualidad, el mercado prescinde del Estado y la economía capitalista requiere algún grado de regulación, de lo contrario se autodestruye.

Con la globalización, dice Coronil, emergen fluidas redes transnacionales que desplazan el poder de los Estados nacionales anclados en territorios fijos, planteando exigencias de adaptación diferenciada al mercado mundial, pues mientras los Estados del “sur” se someten a los movimientos y dictámenes de los organismos internacionales, los Estados metropolitanos pueden desarrollar políticas internacionales por las cuales sus intereses locales devienen en intereses globales. Así, “lejos de descartar a los Estados, el imperialismo global se apoya en ellos, especialmente los metropolitanos. La globalización del mercado va unida no a la desaparición, sino a la redefinición del Estado y de sus relaciones con la economía” (Coronil, 2004: 120).

Se trata de una eficaz argucia el creer que la globalización disuelve los Estados, la cual no solo es funesta para la izquierda política, para los socialistas y las tendencias democráticas, sino también para los actores y

sujetos interesados en el Estado plurinacional, pues en nombre de la extinción del Estado se pierde interés por ensanchar lo público y alcanzar instituciones estatales al servicio de las diferencias culturales. El éxito de la falacia liberal conduce a los movimientos sociales a una presión por el reconocimiento multicultural de las diferencias, a desplegar estrategias de “incidencia” sobre las autoridades negociando cuotas parciales de las agendas de desarrollo o al acceso fragmentado a los recursos fiscales formulados, generalmente, con enfoque de demanda. Es el espejismo de generar sus propias capacidades públicas ante un Estado que se está extinguiendo.

Desde el punto de vista lógico parece que tiene sentido reivindicar el Estado plurinacional y el derecho al autogobierno comunitario junto con la extinción del Estado-nación, pero desde el punto de vista fáctico esta demanda no es real porque el Estado deviene imprescindible para el mercado, la individualidad y la libertad liberal, a la que le acompaña una posición de condena a la política, que termina inmovilizando a los movimientos sociales y organizaciones populares, impidiéndoles entrar con fuerza en la esfera pública y disputar el poder. Así, mientras el Estado-nación se fortalece para los fines de la Modernidad liberal, paradójicamente, quienes pugnan por el Estado plurinacional, se alinean con el sueño de su extinción y operan en la periferia de lo público, fuera del campo político.

El reconocimiento de la diferencia es clave, en tanto modula representaciones públicas basadas en la heterogeneidad estructural que auspicia lo que Stuart Hall llama: la otredad de gente significativamente diferente en la representación popular. La diferencia deviene imprescindible para la construcción de significados, lenguajes y sujetos con identidades que capten la dimensión de poder inmersa en los discursos, a través del diálogo con el Otro, otorgando sentido a las cosas y asignándoles posiciones dentro de un sistema de clasificación, ya que “la diferencia es así la base de un orden simbólico que llamamos cultura” (Hall, 2010: 2). Al respecto, Said dijo que “las ideas, las culturas y las historias no se pueden entender ni estudiar seriamente sin estudiar al

mismo tiempo su fuerza o, para ser más precisos, sus configuraciones de poder” (Said, 1990: 24).

La diferencia es constitutiva del poder en tanto representación, esto es, el poder simbólico, dado que el poder, a más de explotación económica y coerción física, es también una dimensión simbólica o cultural más amplia que incluye la capacidad de representación de alguien o algo de cierta forma, al interior de cierto “régimen de representación”, puesto que el poder simbólico opera a través de las prácticas representacionales que recurren al estereotipo como “ejercicio de violencia simbólica” (Hall, 2010: 9).

La práctica de la diferencia implica cruzar los límites entre las culturas escritas y orales, ampliando el imaginario simbólico de la esfera pública para relativizar el poder grafológico sobre la oralidad de los pueblos. Supone avanzar hacia la subsidiaridad de las iniciativas locales para la integración territorial, considerando que la tendencia intercultural sigue la secuencia histórica de las luchas sociales que van desde lo colectivo o comunitario hacia lo público, retroalimentando nuevamente lo comunitario o colectivo. La práctica de la diferencia implica el acoplamiento y la negociación entre las experiencias interculturales que están en marcha, con las políticas interculturales nacionales, modulando la bidireccionalidad y gradualidad de las políticas públicas.

Los problemas de agencia en las políticas públicas también impiden conectar los procesos de cambio gubernamentales con las dinámicas sociales, bloqueando las respuestas estatales a las diferencias culturales. Se requiere de una nueva capacidad de agencia pública en la que se controlen socialmente o se monitoreen participativamente los conflictos que surgen por la inadecuada implementación de los mandatos constitucionales y las directrices gubernamentales interculturales, por parte del estamento burocrático estatal, el cual tiende a desdibujar el sentido de las políticas públicas actuando al margen o en desacuerdo con las autoridades, guiado por valores y prácticas conservadoras arraigadas en grupos sociales conservadores. Los valores que profesa la bu-

rocracia estatal están en correspondencia con los valores de la sociedad de la cual se nutre.

Se trata de romper con la “ceguera burocrática” colocando a los actores colectivos como agentes del diálogo público con los gobernantes, es decir, disputando qué tipo de gobierno es consistente con la descolonización del poder y pensando en un estilo de acción pública distinto y propio, que no caiga en las jerarquías creadas por el Estado-nación, sino que construya una nueva intersubjetividad pública. El resultado no podrá ser otro que un naciente espacio público intercultural beneficioso para todos los interesados en la economía, el bienestar y la cultura para la vida.

Los caminos hacia un Estado decolonial que podría ser el Estado plurinacional, si bien son de naturaleza contrahegemónica, no cabe confundirlos con amenazas a las libertades individuales y colectivas, pero sí distanciarse de la tendencia de neocolonización privada de la esfera pública por la que se busca que lo público nuevamente sea el reino de la libertad individual y la realización del “apetito natural por la riqueza. Retóricamente se anuncia que el Estado-nación interviene públicamente en función del interés de todos, pero en la práctica actúa en función del interés privado, en beneficio de los segmentos privilegiados de la sociedad.

La refundación del Estado y el rediseño de la esfera pública desde una perspectiva decolonial no alude a un único proceso ciudadano homogéneo y utópico, sino a la articulación de múltiples y disímiles perspectivas societales conectadas desde la acción pública intercultural en diálogo con la diferencia y el Otro. Si bien se podría partir de los fundamentos del Estado-nación, esto es: la identidad entre pueblo, nación y Estado, donde la legitimidad está firme y claramente anclada en el concepto de “soberanía popular”, puesto que el pueblo es el *locus* de la soberanía del Estado y los seres humanos son ciudadanos portadores de derechos sacralizados por el Estado que está constituido por un pueblo autoasumido como nación; sin embargo, cabe señalar que cuando se está hablando de los “conceptos mediadores” como igualdad, libertad,

propiedad y comunidad, en realidad se está hablando de la historia política del capitalismo, como advierte Chatterjee (2008: 185).

Asimismo, la sola creencia de que la comunidad, la democracia deliberativa y la ciudadanía participativa son, por sí mismas, las respuestas a la razón instrumental y a la burocratización que conlleva el Estado-nación, corre el riesgo de confundirse con nuevos fundamentalismos neoconservadores que devienen insuficientes para un replanteamiento de la esfera pública, amenazada letalmente por la arremetida de la globalización; de ahí la necesidad de preguntarse cómo hacemos para reinventar el espacio político en las actuales condiciones de globalización (Žižek, 1998: 181-182).

En esta dirección, la salida es histórico-social y no puede darse sin la erradicación de las relaciones sociales materiales e intersubjetivas bajo el patrón de poder colonial-moderno, y sin la creación de un nuevo mundo histórico intercultural y un nuevo Estado intercultural e internacional, más que multicultural o multinacional, como señala Quijano (2006: 15). La solución implica un proceso de descolonización de lo público, que va más allá de la sustitución del homogéneo “interés de todos” por otra totalidad equivalente, sea gradual y continuamente, o por saltos y rupturas. “Si así fuera, el cambio implicaría la salida completa del escenario histórico de una totalidad con todos sus componentes, para que otra derivada de ella ocupe su lugar” (Quijano, 2000: 355). El cambio afecta de modo heterogéneo, discontinuo y diferenciado a cada una de las instituciones públicas, modificando sus rutinas organizativas como partes de un campo histórico de relaciones sociales, no se limita solamente a la innovación institucional para la prestación de bienes y servicios.

El paso hacia la esfera pública intercultural implica el reconocimiento de que lo público, con sus mecanismos de prestación de bienes y servicios, está atravesado por los campos político, ecológico, económico y cultural, por lo que las instituciones públicas tienen que saber responder a las reivindicaciones, intereses y conflictos de estos campos materiales, asumiendo la responsabilidad política de conducción sobre

todos ellos. Este paso solo es posible cuando el pueblo se transforma en el actor colectivo político de la esfera pública –no en un sujeto histórico sustancial fetichizado– como dice Dussel (2007: 99): cuando cobra conciencia explícita del *hegemón análogo* de todas las reivindicaciones, definiendo la estrategia y las tácticas necesarias, convirtiéndose en un actor constructor de la historia desde un nuevo fundamento que crea un estado de rebelión, con base en una praxis de liberación antihegemónica y de transformación de las instituciones públicas.

En suma, ensanchar lo público incorporando las diferencias culturales por la vía de la integración social de los excluidos, puede conducir a una versión vernácula de Estado liberal comunitario de tipo multicultural que está riesgadamente emparentado con el Estado plurinacional; mientras que reinventar lo público va de la mano con la refundación del Estado que, desde una perspectiva decolonial, podría trascender el comunitarismo socialista.



Bibliografía

ASAMBLEA CONSTITUYENTE

2008 *Constitución de la República del Ecuador*. [En línea], disponible en: www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf

BAUMAN, Zygmunt

2003 *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.

BHABHA, Homi

2000 “Narrando la nación”. En: Fernández Bravo (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.

CHATTERJEE, Partha

2008 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Argentina: CLACSO y Siglo XXI.

CORONIL, Fernando

2004 “¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente”. En: *Comentario Internacional*. N° 5, 1er. semestre. Quito: UASB

DE SOUSA, Boaventura

2009 *Una epistemología del sur*. México: CLACSO y Siglo XXI.

2010 *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Quito: Abya-Yala y Universidad Politécnica Salesiana.

- DÍAZ-POLANCO, Héctor
2007 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- DIERCKXSENS, Wim
2009 *La crisis mundial del siglo XXI. Oportunidad de transición al poscapitalismo*. Bolivia: DEI y Desde Abajo.
- DUSSEL, Enrique
2005 “Transmodernidad e interculturalidad. (Interpretación desde la filosofía de la liberación)”. En: *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: UNAM.
2006 *Veinte tesis de política*. México: Siglo XXI.
2007 *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- FANON, Frantz
1998 *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
2009 *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- GUTIÉRREZ, Natividad
2005 “Nación, pueblo y etnia: un debate actual”. En: Margara Cadena, Jorge Millán y Patricia Salcido (eds.), *Nación y movimiento en América Latina*. México: Siglo XXI y UNAM.
- HALL, Stuart
2010 “El espectáculo del ‘Otro’”. En: Catherine Walsh *et al.* (eds.), *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Buenos Aires: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, UASB y Envién.
- HINKELAMMERT, Franz y Ulrico Duchorow
2003 *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global de la propiedad*. Costa Rica: DEI.
- MARCOS, Sylvia
2006 *Taken from the Lips: Gender and Eros in Mesoamerican Religions*. Boston: Brill Academic Publishers.
- PARSONS, Wayne
2007 *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas*. México: FLACSO y Miño y Dávila Editores.
- QUIJANO, Aníbal
1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En: Santiago Castro-Gómez *et al.* (eds.), *Pensar en los intersticios. Teoría y prácticas de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.
- SAID, Edward
1990 *Orientalismo*. Madrid: Librerías.
- TAPIA, Luis
2008 *Una reflexión sobre la idea de un Estado plurinacional*. Bolivia: OXFAM.
- TORRES, Víctor Hugo
2010 *La acción pública intercultural*. Quito: Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana y GTZ.

WALLERSTEIN, Immanuel (coord.)

1995 *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales.* México: Siglo XXI.

WALSH, Catherine

2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época.* Quito: Abya-Yala y UASB.

ŽIŽEK, Slavoj

1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo.* Argentina: Paidós.





EL ESTADO PLURINACIONAL EN AMÉRICA LATINA

Más allá de la lógica monocultural y multicultural

SEBASTIÁN GRANDA MERCHÁN



Introducción

En el transcurso de las últimas décadas, los movimientos indígenas de la región han cuestionado fuertemente el modelo de Estado-nación que ha imperado en América Latina. Aunque los pueblos indígenas de Ecuador y Bolivia han llevado la delantera en el tema, dicho cuestionamiento ha ido tomando, con el paso de los años, un tinte cada vez más regional. En el último Foro Social de las Américas, las organizaciones indígenas se pronunciaron de la siguiente manera:

Los Estados de herencia colonial que nos han venido oprimiendo son los principales causantes de nuestro subdesarrollo, atentan contra nuestra identidad, nos obligan a migrar a otros países por falta de oportunidades de trabajo. Por ello, estamos comprometidos a articular nuestros esfuerzos y organizaciones comunitarias para la refundación de estos Estados y viabilizar el camino hacia los Estados Plurinacionales, donde estemos como pueblos en igualdad de condiciones (III Foro Social de las Américas, 2008).

El objetivo del presente ensayo es analizar, con el apoyo de algunos conceptos de las teorías críticas decoloniales, el cuestionamiento que la

propuesta del Estado plurinacional plantea al modelo de Estado-nación que ha imperado en la región durante los dos últimos siglos. Sabíamos, de entrada, que la propuesta del Estado plurinacional cuestiona múltiples y diferentes aristas del Estado-nación, pero también intuíamos que la propuesta, en la medida en que enfatiza en la necesidad de “refundar” los Estados-nación, apunta a triturar el corazón del modelo vigente.

Argumentamos en este ensayo que la propuesta del Estado plurinacional levantada por los movimientos indígenas de la región cuestiona, de raíz, el núcleo duro desde el cual ha sido concebido y construido el Estado-nación en América Latina: la lógica monocultural, lógica que ha estado en la base de los procesos de homogeneización racial impulsados por las elites blancas y mestizas de la región, y que ha legitimado la reproducción de la matriz colonial del poder y sus consecuentes procesos de dominación al interior de los territorios nacionales. Cuando hablamos de lógica monocultural nos referimos no solo a la perspectiva desde la cual se ha pensado y construido el Estado uninacional, sino también al horizonte desde el que se han concebido las propuestas multiculturales de corte liberal, hoy hegemónicas en la región.

Para efectos de la exposición hemos dividido el ensayo en tres partes. En la primera hacemos un breve recuento de las principales características del patrón de poder que se configuró con la Conquista y la manera en que dicho patrón ha incidido en la constitución de los Estados-nación en América Latina. En la segunda parte discutimos, con ayuda del concepto “universal concreto” de Aimé Césaire, el cuestionamiento que la propuesta de Estado plurinacional plantea a la lógica monocultural sobre la que se ha estructurado el Estado-nación vigente. En la tercera parte, a la luz de la propuesta teórica de Luis Tapia, analizamos un aspecto medular del Estado plurinacional: el “cogobierno”, aspecto sin el cual difícilmente se puede pensar en una lógica plural.

El capitalismo colonial-moderno y el Estado-nación en América Latina

Con la Conquistase consolida e instaura un nuevo patrón de poder a nivel mundial: el capitalismo colonial-moderno y eurocentrado. Este nuevo patrón de poder se constituyó sobre la base de la convergencia y articulación de tres procesos: 1) la estructuración de un sistema de dominación fundamentado en la idea de raza: la colonialidad del poder, 2) la consolidación de una nueva estructura de control del trabajo, sus recursos y productos: el capitalismo, y 3) la emergencia de una perspectiva de conocimiento que ha alimentado y legitimado dicho patrón de poder: el eurocentrismo (Quijano, 2000a). En lo que sigue, explicamos a partir de los aportes de Quijano,¹ la naturaleza de cada uno de dichos procesos y la forma cómo han incidido en la constitución del Estado-nación en América Latina.

En cuanto al primer proceso, el nuevo patrón de poder se fundó sobre la base de un sistema de clasificación y estructuración social de la población en torno a la categoría de raza, con lo cual la población del planeta quedó dividida en dos grandes grupos: la raza superior (los europeos) y las razas inferiores (toda aquella población no europea, mayoritaria a nivel mundial). En el caso particular de América Latina, la instauración de dicho sistema implicó la creación de nuevas identidades sociales y su consecuente jerarquización en la estructura de poder. Así, los originarios y afrodescendientes pasaron a ser identificados como “indios” y “negros”, respectivamente, y empezaron a ocupar el nivel más bajo de la estructura de poder. Los europeos, y luego los criollos, pasaron a ser identificados como “blancos”, ocupando la cúspide de dicha estructura. La población indígena en proceso de blanqueamiento pasó a ser identificada como “mestiza” y fue llenando un lugar intermedio.

1 Para el desarrollo de esta parte se han utilizado los textos de Quijano: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000a), “Colonialidad del poder y clasificación social” (2000b) y “Colonialidad del poder, globalización y democracia” (2000c).

Sobre el segundo proceso, es importante destacar que la Conquista generó las condiciones necesarias para la creación una nueva estructura global del control y explotación del trabajo: el capitalismo. Con ello no se quiere decir que la relación capital-salario se difuminó e impuso en todo el mundo—incluso en la actualidad este tipo de relación es minoritaria a nivel global (Grosfoguel, 2009)—, sino que todas las formas de control del trabajo se articularon en torno a las necesidades del capital. Para el caso de América Latina, aquello supuso que las formas de trabajos anteriores a la Conquista y también las que se crearon a partir de ella (la reciprocidad, la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, entre otras) se reorganizaran y articularan en función de la producción de bienes requeridos por el mercado mundial.

En cuanto al tercer proceso, constatamos que paralelamente a la consolidación de la colonialidad del poder y del capitalismo se fue fraguando una nueva perspectiva de conocimiento: el eurocentrismo, que pronto se convirtió en la perspectiva hegemónica a nivel mundial y que contribuyó a alimentar y legitimarlos dos procesos anteriores. Tres son las características centrales de la perspectiva eurocéntrica:

- a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido como pasado (Quijano, 2000a: 222).

A lo que habría que añadir algo más: el que la perspectiva eurocéntrica se presenta como una perspectiva neutral, como una noperspectiva, lo que contribuye a que los conocimientos que se generan a partir de ella asuman el estatus de “la verdad” (Castro-Gómez, 2005).

Los efectos del eurocentrismo en América Latina han sido múltiples, pues no solo ha formateado la producción intelectual en la región, producción en la que los indígenas y afrodescendientes han quedado

catalogados como las razas inferiores por naturaleza; sino que ha contribuido a invalidar la producción intelectual indígena y afro así como la capacidad intelectual misma de dichos grupos (Walsh, 2007).

El patrón de poder arriba aludido operó durante toda la época colonial y se mantuvo en la época republicana. Los nuevos Estados-nación no solo se crearon en el marco de dicho patrón de poder, sino que contribuyeron a su rearticulación y reproducción sobre nuevas bases institucionales. Influídas por el eurocentrismo y empujadas por el interés en mantener sus privilegios económicos, políticos y sociales, las elites blancas de la región, apostaron por la construcción de naciones homogéneas, apuesta que ha fracasado (en mayor o menor medida, dependiendo del país) debido al carácter culturalmente diverso de la población, pero también porque dicho proceso de homogenización se lo llevó adelante sin ningún intento por dismantelar la colonialidad del poder.

Quijano distingue, para el caso de América Latina, tres experiencias en lo que a la construcción del Estado-nación se refiere:

- Países en los que el intento de homogeneización racial vía genocidio cultural de los indios y negros continuamente ha fracasado, debido al peso demográfico de la población no blanca y a la intensidad de las relaciones jerárquicas coloniales. Es el caso de Ecuador, Bolivia, México, Perú y los países de Centroamérica.
- Países en los que se ha alcanzado un limitado pero real proceso de homogeneización racial, vía genocidio material de la población indígena. Es el caso de Argentina, Chile y Uruguay.
- Países en los que, en nombre de la democracia racial, se han perpetuado intensos procesos de discriminación y dominación de la población negra. Brasil, Venezuela y Colombia entran en esta categoría (Quijano, 2000a: 237).

Intentando hacer un balance, se podría decir que el proyecto de construcción del Estado-nación en América Latina ha terminado generando, en la práctica, los resultados que a continuación analizamos:

Estados-nación estructurados en base a una matriz colonial

Cuando decimos matriz colonial, nos referimos no solo a aquella estructura social y de poder en la que los blancos ocupan la cúspide de la pirámide social, los mestizos el lugar intermedio y los indígenas y afrodescendientes la base; sino también al sistema de dominación económica, política y social que aquella estructura posibilita y viabiliza.

Si revisamos la historia y actual configuración de cualquiera de los Estados-nación de América Latina, no es difícil constatar lo anterior. En el caso del Ecuador, por ejemplo, en las primeras décadas de la vida republicana se mantuvo el pago del tributo para los indígenas y el sistema de esclavitud para los afrodescendientes, luego de lo cual, se pasó al régimen de hacienda, en el que tanto indígenas como afrodescendientes fueron controlados y explotados a partir de otras modalidades, hasta que, finalmente, luego de la disolución del régimen de hacienda, pasar a engranarse en el mercado laboral en condición de asalariados marginales. De igual manera, si revisamos indicadores de la calidad de vida en la actualidad se puede constatar que los indígenas y afrodescendientes en el Ecuador son los grupos poblacionales que viven en peores condiciones.

La situación anteriormente descrita ha constituido la traba fundamental para que el proyecto de Estado-nación se consolide y fragüe en la región (Walsh, 2009), pues es imposible pensar en una nacionalización real y efectiva de la sociedad y el Estado, cuando el grueso de la población vive en condiciones de marginalidad y exclusión, por más que sean jurídicamente reconocidos como ciudadanos y participen regularmente en las elecciones.

Estados-nación estructurados sobre la base de una lógica monocultural

En términos institucionales, el Estado-nación en América Latina se ha diseñado y estructurado sobre la base del acumulado de una sola cultura en materia de organización y gestión del poder: la cultura

occidental, desconociendo el acumulado y experiencia de la población indígena y afrodescendiente en dicho ámbito. A decir de Luis Tapia:

El Estado, las leyes, las instituciones de gobierno, el régimen político y organizativo responden a una sola cultura: a la cultura que corresponde a la sociedad que ha conquistado el continente. Luego, bajo modalidades más modernas, ha mantenido también una integración subordinada [...]. En este sentido, estructural y constitucionalmente, es un Estado racista aunque no lo reconozca de manera abierta (Tapia, 2009: 69).

Todas las instituciones políticas consideradas como únicas y universales—por ejemplo, la división del poder en Ejecutivo, Legislativo y Judicial—, la democracia representativa, etc., no son sino formas de gestionar y organizar el poder de una cultura en particular, lo que no quiere decir que sean las únicas ni necesariamente las más efectivas. Por fuera de ellas, en los países de la región, se han mantenido vivas otras formas de organizar y gestionar el poder, las cuales han sido sistemáticamente excluidas o, en el mejor de los casos, instrumentalizadas por las formas oficiales.

En esta suerte de diseño institucional del Estado-nación, el eurocentrismo ha jugado un papel fundamental, pues el régimen político y el sistema jurídico han sido construidos y reconstruidos (han sido frecuentes las reformas políticas y jurídicas en la región) tomando como referencia la experiencia europea, fundamentalmente, y la producción teórica que la ha alimentado y legitimado.

Dicho diseño institucional ha tenido serias repercusiones en la población indígena y negra, pues no solo ha contribuido a alimentar y reproducir la matriz colonial arriba aludida, sino que ha bloqueado sistemáticamente la posibilidad de que dichos grupos poblacionales se hagan cargo de la conducción de sus propias vidas como colectividad —autogobierno—, así como de la conducción del Estado-nación en general, conjuntamente con la población blanca y mestiza —cogobierno— (Tapia, 2006).

Estados-nación estructurados en base a los intereses del capitalismo mundial

Como ya dijimos, una dimensión clave del patrón de poder arriba aludido constituye el capitalismo. No tiene sentido entrar a discutir aquí si los Estados-nación de la región han sido o no capitalistas, pues allí no radica el problema. Lo importante es precisar que los Estados-nación de la región pasaron a constituirse en espacios claves de la reproducción del capitalismo mundial –en condición de Estados-nación periféricos– (Wallerstein, 1995), lo que obligó a que en el ámbito interno se funcionalizarán todas las formas de trabajo para la producción de las mercancías requeridas por el mercado mundial.

Lo anterior se ha expresado de manera tangible en los diferentes modelos de desarrollo económico por los que han apostado los Estados-nación de la región que, en términos generales y descontando el modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones, se han orientado a la producción de materia prima para la exportación. Pero también se ha expresado en el manejo predatorio de la naturaleza al interior de los territorios nacionales, pues el carácter de Estados-nación exportadores de materia prima tiene, como su lado oscuro, la explotación intensiva de los recursos naturales.

Pluralizando el Estado-nación desde las teorías críticas decoloniales

Repensar el Estado-Nación desde las demandas y propuestas de los movimientos indígenas nos lleva utilizar herramientas teóricas distintas a las tradicionalmente usadas por la sociología y ciencias políticas. Como vimos arriba, el tema de la nación y del Estado-nación han sido pensados desde una perspectiva eurocéntrica que ha opacado la diversidad cultural y la colonialidad del poder.² Como veremos más adelante,

2 A esta altura de la historia, la perspectiva eurocéntrica ni siquiera es válida para pensar los Estados-nacionales en Europa o Norteamérica, no solo por su trayectoria histórica, sino también por los intensos flujos migratorios sur-norte que ponen

el juicio anteriormente vertido sirve también para las teorías del multiculturalismo liberal, que si bien han reconocido la diversidad cultural en su momento analítico, a nivel de sus propuestas pragmáticas, la han terminado incluyendo en términos subordinados.

¿Por dónde comenzar la reflexión? Es necesario partir del cuestionamiento del núcleo duro del Estado-nación, a saber, la lógica monocultural desde la cual ha sido concebido y construido. La lógica monocultural se encuentra en la base no solo de los intensos procesos de homogeneización racial impulsados por las elites blancas, sino que también constituye la lógica que ha alimentado y legitimado la reproducción de la matriz colonial y sus consecuentes procesos de dominación al interior de los territorios nacionales.

Las teorías críticas decoloniales plantean varios conceptos que nos pueden ayudar a cuestionar dicha lógica: el “universal concreto” de Césaire, la “diversalidad” de Glissant, el “pluriverso” de Mignolo, la “transmodernidad” de Dussel. A estos habría que sumar los conceptos de “interculturalidad” y “plurinacionalidad” levantados por los movimientos indígenas de la región, y trabajados y fundamentados por varios académicos latinoamericanos (Walsh, Tapia y Tubino, entre otros). Para efectos de este ensayo, nos alinearemos con la propuesta del universal concreto de Aimé Césaire, pues consideramos que nos aporta elementos interesantes para repensar el Estado-nación.

¿Cómo Césaire conceptualiza el universal concreto? En su carta a Maurice Thorez, en la que explica las razones de su renuncia al Partido Comunista Francés, Césaire plantea la siguiente tesis frente a lo que él imagina podría ser una objeción a su decisión:

¿Provincialismo? En absoluto. No me encierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo uni-

en evidencia la colonialidad y todas sus derivaciones al interior de sus propios territorios nacionales.

versal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y existencia de todos los particulares (Césaire, 2006: 84).

De igual manera, en su “Discurso sobre la negritud” (Césaire, 2006), al desmarcar su posición política frente al integrismo y el fundamentalismo, Césaire plantea lo siguiente:

Lo universal, sí. Pero hace mucho Hegel nos mostró el camino: lo universal, por supuesto; pero no por negación, sino como profundización de nuestra propia singularidad [...]. Nuestro compromiso tiene solo sentido si se trata de un reenraizamiento, esto es cierto, pero también de una expansión, de una superación y de la conquista de una nueva y más amplia fraternidad (Césaire, 2006: 91).

En estas dos citas queda claro el universal concreto, que se podría resumir—con las mismas palabras del autor—como un universal depositario de todos los particulares, un nuevo universal que, entre otros aspectos, implica una nueva y más amplia forma de fraternidad. Con este concepto, Césaire se alinea con las propuestas de los movimientos indígenas—que han tenido como sus caballos de batalla la plurinacionalidad y la interculturalidad—, pero también con la propuesta de los zapatistas, que ha se ha convertido en el lema de los foros sociales mundiales: “un mundo donde quepan todos los mundos”.

¿Qué elementos nos ofrece el universal concreto para pensar, en términos teóricos, el Estado-nación? Varios, pero fundamentalmente dos: 1) nos permite rebasar el enfoque monocultural y uninacional de los Estados vigentes y 2) nos permite supera los enfoques en boga del multiculturalismo liberal y radical que, en el fondo, se sustentan en la misma lógica monocultural. A continuación explicamos esto brevemente.

Más allá del Estado monocultural y uninacional

El concepto de universal concreto nos permite cuestionar de raíz el universalismo abstracto sobre el cual se ha construido el Estado-nación en América Latina (Grosfoguel, 2008), universalismo que se ha ex-

presado en la lógica monocultural y uninacional arriba aludida. A esta altura de la historia queda claro que el universalismo abstracto no es otra cosa que el proyecto particular de Occidente, con camuflaje universal, que se ha impuesto en la región vía la perspectiva eurocéntrica. Pero con el concepto de universal concreto, Césaire no se opone a Occidente, sino a su pretensión de universalidad: Occidente entra en el universal concreto, pero como un particular más.

¿Qué significa pensar el Estado-nación desde el universal concreto? Significa partir de la idea de que todos los grupos son simples particularidades, ninguno con el estatuto de lo nacional; y que lo nacional, lejos de ser la expresión o encarnación de un grupo determinado, constituye el espacio en el que confluyen y coexisten, de manera democrática, todos los particulares. Significa, siguiendo la terminología de Césaire, partir la idea del “Estado-nación como depositario de lo particular”. Considero que este es el planteamiento central que articula el proyecto del Estado plurinacional levantado por los movimientos indígenas de la región.

Además, el concepto de universal concreto aporta un nuevo planteamiento de igualdad. Desde la perspectiva del universalismo abstracto, la igualdad ha sido entendida en el marco de la construcción del Estado-nación como homogeneización racial, y, como vimos arriba, aquello ha tenido serias repercusiones en la población indígena y afrodescendiente. Desde la perspectiva del universal concreto, la igualdad ya no constituye el derecho a vivir como los miembros de la cultura dominante, sino –y sobre todo– el derecho a vivir de maneras distintas y a contribuir desde cada una de las particularidades a la construcción de un Estado-nación plural. A decir de Immanuel Wallerstein, la demanda de igualdad en Césaire es una demanda que “incluye los derechos iguales de múltiples formas y realidades culturales a existir, a prosperar, a florecer y a contribuir a un universal constituido por la interacción recíproca de todas las singularidades” (Wallerstein, 2006: 12).

Más allá del Estado multicultural

El universal concreto también nos permite desmarcarnos del multiculturalismo liberal, enfoque que ha permeado fuertemente la discusión en la región y que se ha constituido en el referente para el diseño de políticas públicas. El multiculturalismo liberal es un enfoque cuyo caballo de batalla constituye la “inclusión subordinada del particular en el universal” (Grosfoguel, 2009), en donde lo particular es lo indígena y lo afrodescendiente, mientras lo universal es lo blanco-mestizo camuflado de nacional. El caso de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB) en el Ecuador es un buen ejemplo de esto.

Frente a la demanda de las organizaciones indígenas de una educación que considere sus lenguas y horizontes culturales, el Estado ecuatoriano respondió en 1988 reconociendo jurídicamente la EIB y creando, al interior de la institucionalidad estatal, una instancia para su administración: la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). Sin embargo, si uno realiza una lectura atenta del proceso, puede encontrar la lógica del multiculturalismo liberal y sus efectos perversos. Frente a la demanda indígena, el Estado mantuvo intacto el sistema de educación nacional (el universal) y lo único que hizo fue abrir un nicho al interior de dicho sistema para dar cabida a la EIB (el particular). Pero no solo eso, la inclusión de la EIB se la hizo en términos subordinados, pues no es difícil imaginar que el Estado se preocupó poco por el desarrollo y fortalecimiento de este subsistema educativo, tanto en términos presupuestarios como en términos de formación docente y asesoría pedagógica, curricular, lingüística, etc.

Esta forma de inclusión de la demanda de las organizaciones indígenas fue la mejor manera del Estado para apaciguar la presión de la población indígena, pero al mismo tiempo, para despreocuparse de dicha población en términos educativos. El argumento de fondo de las elites que en ese momento controlaban el Estado fue el siguiente: “¿quieren educación intercultural bilingüe? Listo, aquí tienen un lugar en el Estado para que hagan y deshagan de su propia educación, pero

eso sí, no topan la educación nacional, la que verdaderamente nos importa”. Este mismo argumento ha utilizado el Estado para responder a las demandas del movimiento indígena en materia de salud intercultural, justicia intercultural, territorio, entre otras. Es a este tipo de dinámicas y respuestas del Estado que se conoce con el nombre de “nuevo constitucionalismo multicultural” (Walsh, 2009).

¿Qué implica pensar el Estado ya no desde el multiculturalismo liberal, sino desde el universal concreto? Implica desmarcarse del tema de la “inclusión” como idea y estrategia, para lo cual es necesario romper con las concepciones de lo universal y de lo particular que están en la base del proyecto multiculturalista liberal. Implica, en resumidas cuentas, apostar por la construcción de un nuevo Estado-nación, uno asentado en y estructurado a partir de las múltiples particularidades, en el que cada una de ellas tenga el mismo derecho a vivir de acuerdo a sus propios proyectos.

Más allá del Estado-nación fragmentado

Si bien el argumento anterior constituye un gran avance frente al proyecto multicultural, tiene el riesgo de engendrar un Estado-nación fragmentado. ¿Qué se entiende por un Estado-nación fragmentado? Un Estado depositario de todos los particulares, en el que todos los particulares tienen el mismo derecho a vivir de acuerdo a sus propios parámetros, pero en el que los particulares viven encerrados sobre sí mismos y a espaldas los unos de los otros. Este es el imaginario de ciertas alas radicales de algunos movimientos de izquierda, pero también de derecha.

El planteamiento anterior es problemático, pues cuestiona de raíz la posibilidad misma de construir un solo Estado-nación. A esta altura de la reflexión, queda claro que no se trata de reproducir lo nacional abstracto (por sus efectos excluyentes), pero tampoco de hacer estallar lo nacional para crear una multiplicidad de particularidades autónomas que lo único que tienen en común es el hecho de vivir dentro de las mis-

mas fronteras territoriales. Una postura de este tipo no solo es inviable desde el punto de vista práctico, sino éticamente cuestionable.

De lo que se trataría, entonces, es de apostar por la construcción de una nación depositaria de todos los particulares, pero una nación en la que los particulares no vivan volcados sobre sí mismos, sino abiertos a la convivencia democrática con los demás particulares, con todo lo que implica la palabra convivencia: intercambio, apoyo mutuo, pero también construcción de proyectos en común que contribuyan a potenciar la existencia de cada uno de los particulares, así como los puntos de encuentro entre ellos. En última instancia, se trataría –en palabras de Césaire– de apostar por la construcción de un Estado-nación entretejido por una nueva y más amplia forma de fraternidad entre los particulares.

El cogobierno: elemento medular del Estado-nación depositario de lo particular

Hasta aquí hemos dado algunas directrices generales y abstractas de lo que implicaría un Estado-nación depositario de lo particular. Queda pendiente, sin embargo, la pregunta por la forma en que aquellas directrices pueden concretarse en nueva estructura, así como en un nuevo tipo de diseño institucional que dé cuenta de dicha estructura.

Por efecto de las demandas y presión de los movimientos indígenas se ha abierto el debate en la región sobre las implicaciones del Estado plurinacional e intercultural, en términos de diseño estructural e institucional. El debate ha sido intenso y ha abarcado tópicos de diferente índole. Así, por ejemplo, se ha discutido sobre el tema de la organización territorial, el estatuto de la propiedad de la tierra, el tema del autogobierno y la autonomía, el pluralismo jurídico, la educación intercultural, la salud intercultural, la propiedad intelectual, el control de los recursos naturales, entre otros.

Sin desconocer los aportes de dicho debate sobre las diferentes aristas del Estado plurinacional, considero que hay punto que se vuelve medular: la participación de los particulares en el ejercicio en el poder.

Ya en 2006, al calor del proceso boliviano, Quijano sostenía que entre los puntos más sensibles del debate sobre el nuevo Estado-nación se encontraban los siguientes tres:

- Si lo multicultural y lo multinacional del Estado habrá de consistir en que individuos de todas las varias culturas y/o naciones tengan lugar y papel en el Gobierno del Estado.
- Si tales roles serán distribuidos entre individuos indígenas en forma proporcional a la magnitud de cada una de las identidades, pero en un Estado con la misma estructura institucional que el actual, esto es, con su conocida y respectiva división de poderes.
- Si los organismos constituidos por las poblaciones pluriidentitarias en sus principales momentos de lucha de los últimos años –por ejemplo, la Federación de Juntas Vecinales del Alto, la Coordinadora del Agua, el Consejo Nacional de Ayllus y Markas de Qullasuyu (CONAMAQ) y otros equivalentes– formarán también parte de un nuevo universo institucional de autoridad colectiva y pública, es decir, de un nuevo Estado (Quijano, 2006: 17-18).

¿Por qué el tema de la participación de los indígenas y afrodescendientes en el ejercicio del poder es el tema medular? Porque de la forma como se lo trate y concrete en la práctica, depende la consecución de un Estado-nación que se desmarque de la lógica monocultural, pero también de la lógica del multiculturalismo liberal. No tener en mente este asunto puede llevarnos a pluralizar el Estado-nación a espaldas de la diversidad cultural, puede llevarnos al “dar diciendo” o al “dar haciendo” en nombre de la diversidad cultural.

Fruto de la movilización y presión política de las poblaciones indígenas y afrodescendientes en las últimas décadas, se han abierto, en los países de la región, diferentes espacios y canales de participación para dichas poblaciones, en cuanto al ejercicio del poder. En términos generales, dicha participación, aunque importante, ha estado formatea-

da por la lógica del multiculturalismo liberal. Revisemos rápidamente estos procesos:

- En el Ejecutivo. En este caso no estamos hablando de una participación directa en los procesos de deliberación y decisión en el núcleo central del Ejecutivo (el presidente y su gabinete), sino en uno de sus brazos ejecutores (los ministerios). Es el caso, por ejemplo, de lo que ha sido la participación de las organizaciones indígenas ecuatorianas en el Ministerio de Educación a través de la DINEIB. En estos casos se constata un nivel de incidencia reducido por parte de los pueblos indígenas, pues su capacidad de decisión se ha limitado a temáticas concernientes exclusivamente al mundo indígena.
- En el Legislativo. Se trata de una participación vía partidos políticos orgánicamente articulados o no vía organizaciones indígenas y afrodescendientes. Se evidencia, en estos casos, una incidencia limitada en las decisiones fundamentales, pues además de ser los indígenas y los afrodescendientes, por lo general, una minoría en relación al total de los congresistas, las decisiones en estos espacios siempre se han tomado en base al pronunciamiento de la mayoría, uno de los ejes centrales de la democracia representativa.
- En el Gobierno local. Son numerosas las experiencias en la región de participación de los pueblos indígenas en los Gobiernos locales, vía canal electoral. Dicha participación no se ha quedado solo a nivel de asesoría a los Gobiernos locales, pues en varios casos los pueblos indígenas han pasado a controlar totalmente dichas instituciones. En estas experiencias se constata un nivel de incidencia mucho mayor por parte de los pueblos indígenas sobre las decisiones relacionadas con los asuntos centrales de la localidad. Sin embargo, el límite de esta participación es que solo cubre dicho ámbito local.

Lo anterior nos lleva a dos conclusiones centrales en materia de participación de los indígenas y afrodescendientes en el ejercicio del poder: 1) si bien es cierto que en las últimas décadas la población indígena y afrodescendiente ha accedido a espacios importantes de decisión en la institucionalidad estatal, su nivel de incidencia ha sido limitado por cuanto su capacidad de decisión se ha reducido a “los asuntos indígenas o afro” (su educación, sus lenguas, su salud) o al ámbito de lo estrictamente local, con muy poca o nula capacidad para tomar decisiones sobre las diferentes problemáticas de interés nacional: el modelo de desarrollo, el manejo de los recursos naturales, las políticas de educación y de salud nacionales, etc.) 2) La participación de los indígenas en el ejercicio del poder se ha canalizado a través de las instituciones y procedimientos políticos de la cultura dominante, con lo cual, las instituciones y procedimientos de los pueblos indígenas y afrodescendientes han quedado relegados, en el mejor de los casos, al ámbito de lo comunitario.

¿Cómo desmarcarnos de este estilo de participación subordinado y de baja intensidad, y pasar a uno que posibilite el involucramiento real y efectivo de los pueblos indígenas y afrodescendientes en el gobierno de todos y de todo? Considero que una buena entrada es la que nos propone Luis Tapia con su planteamiento del “cogobierno”. Hacia el análisis de este planteamiento apunta la última parte de este ensayo.

Antes, sin embargo, es necesario despejar una duda que podría acompañar e inclusive llegar a invalidar la reflexión por venir. Desde una perspectiva anarquista se podría argumentar que, para la construcción de una nueva comunidad política, una depositaria de lo particular, no es necesaria ninguna forma de institucionalización del poder. Inclusive se podría llegar a decir que el mismo nombre de Estado-nación, depositario de lo particular, es aberrante, porque lleva implícito la idea de la necesidad de la existencia de un Estado.

De entrada –siguiendo a Enrique Dussel (2006)– podemos decir que aquello no es posible, pues hasta en las comunidades más pequeñas (pensemos en una familia, por ejemplo) hay siempre, aunque sea de manera mínima, alguna forma de delegación del poder. Si en las comu-

nidades más pequeñas no es posible que todos ejerzan el poder, menos aún en comunidades grandes y complejas como las naciones. De lo que se trataría, entonces, no es de pensar la comunidad política al margen del Estado, sino justamente de pensar en otro tipo de institucionalidad estatal que permita un gobierno compartido entre los particulares. Con esta reflexión regresamos al tema del cogobierno.

La construcción de un Estado-nación depositario de lo particular requiere, necesariamente, del cogobierno. Una manera de entender el cogobierno es como la participación de todos los particulares, en igualdad de condiciones, en las instancias de deliberación y decisión del Gobierno nacional. Lo anterior, con las actuales instituciones y procedimientos políticos, es simplemente imposible por algunas razones.

En América Latina, por ejemplo, prima el modelo de democracia presidencialista, el cual mina de raíz la posibilidad de un Gobierno colegiado en el que participen indígenas y afrodescendientes. Lo que quedaría es la posibilidad de la participación de delegados en el gabinete que acompaña al presidente, pero sabemos de sobra que aquello, en la práctica, tiene muy poca incidencia, a menos que se piense en procedimientos que contribuyan a atarlas decisiones del presidente a una continua validación e incluso posibilidad de veto por parte lo que podría ser un gabinete pluricultural.

De igual manera, en la región, el sistema político opera bajo la lógica electoralista y de la democracia como el gobierno de la mayoría. En países en donde los pueblos indígenas y afrodescendientes son una minoría en términos demográficos, es decir, la mayor parte de la región, esta lógica dificultaría que los pueblos indígenas y afrodescendientes logren acceder al Ejecutivo y obtener mayoría en el Legislativo y en las demás instancias claves de decisión. Además, sabemos de sobra que en nuestros países el principio de la mayoría ha sido distorsionado por el tema económico, pues los partidos que ganan las elecciones no necesariamente expresen los intereses de la mayoría, sino del grupo que más presupuesto aporta para la campaña. Más temprano que tarde, este modelo de cogobierno terminaría replicando lo que ya hemos vivido en

la región bajo el formato de participación de corte multicultural. Por tanto, es necesario pensar en un nuevo diseño institucional como condición básica para el real cogobierno.

Según Tapia, en países culturalmente diversos y organizados a partir de una matriz colonial de poder como los de nuestra región, el reto es pasar del cogobierno al interior de y con las instituciones vigentes (las de la cultura dominante) al cogobierno entre las formas políticas de todos los particulares contenidos en los territorios nacionales. Solo así, según el autor, se aseguraría la igualdad política, entendida esta última no solo como el acceso igualitario a participar en el Gobierno (propio del liberalismo), sino también como la igualdad entre diferentes formas de gobierno (Tapia, 2007: 33).

Pensar en el cogobierno en estos términos, implica pensar, necesariamente, en la construcción de nuevo régimen político que, además de recuperar las diferentes formas políticas, posibilite la igualdad política entre culturas, entre los pueblos e individuos al interior de dichas culturas, así como la articulación de un orden político común para todos (Tapia, 2006: 49). Recetas para este nuevo régimen no existen ni se las puede establecer desde la academia, pues, como sugiere Tapia, es algo que debe ser armado por los particulares a través de un proceso gradual que incluye, entre otros, el momento de la “transcrítica”, es decir:

Un proceso complejo que pasa por el conocimiento de las otras culturas y pueblos, en este caso específicamente de sus formas de gobierno [...] Pasa también por el proceso de utilización de ese conocimiento para hacer la autocrítica de las instituciones, normas y estructuras sociales que producen desigualdad en el seno de cada una de las culturas del resto de potenciales ciudadanos de la unidad política que se pretende construir. Pasa también por la crítica de las estructuras que producen desigualdad en las formas políticas de los otros pueblos y culturas (Tapia, 2006: 48-49).

Sin embargo, con el mismo autor, se pueden dar algunas directrices generales que, a pesar de haber sido pensadas para Bolivia, pueden servir para otros países de la región (Tapia, 2006: 48-49):

- En el Ejecutivo. Pasar de un régimen presidencialista a un régimen colectivo o colegiado, que incluya a representantes de las diferentes culturas y en el que la función representativa sea ocupada de manera rotativa por los diferentes miembros.
- En el régimen político en general. Centrar la articulación de la forma del Gobierno en la Asamblea y no en el Ejecutivo, con lo cual el Ejecutivo deberá subordinarse a las decisiones del Legislativo: ser su brazo ejecutor, pero no deliberante.
- En lo electoral. Pasar de la competencia electoral como mecanismo para acceder al poder Ejecutivo y Legislativo, a un mecanismo que combine “un proceso ascendente de promoción para los puestos de autoridad, de acuerdo a los mecanismos de los sistemas de autoridades y de rotación ascendente que son practicados en el seno de comunidades de diverso tipo en el país” (Tapia, 2006: 77-78), con una elección aleatoria de aquellos que tendrían que ocupar las posiciones de autoridad.

Todas estas directrices no solo buscan asegurar la presencia y capacidad de decisión de todos los particulares en el ejercicio del poder y que el poder se lo ejerza recuperando –dentro de lo posible– las formas de gobierno de cada cultura; también son directrices que apuntan a enmendar los problemas de los regímenes políticos vigentes.

Conclusiones

En 2006, al calor del proceso boliviano, Aníbal Quijano planteaba que lo que las poblaciones indígenas bolivianas demandaban no era más nacionalismo ni más Estado, sino “otro” tipo Estado (Quijano, 2006). Cuando hacía alusión al “Estado”, se refería no solo a las instituciones políticas desde las cuales se ejerce el poder, sino a la comunidad política entera, que en Bolivia y los demás países de la región se ha materializado bajo la figura del Estado-nación.

En este ensayo hemos podido confirmar la intuición de Quijano, pues la propuesta de Estado plurinacional levantada por los movimientos indígenas de la región no busca fortalecer ni mejorar el modelo de Estado-nación vigente, sino construir una nueva comunidad política que dé cuenta de la realidad y dinámica de los países latinoamericanos, países diversos desde el punto de vista cultural, pero estructurados y organizados a partir de una matriz colonial de poder. Esto explica por qué los movimientos indígenas no hablan de “reforma” cuando se refieren al Estado, sino de “refundación”.

En esta línea, hemos podido constatar que la propuesta del Estado plurinacional se orienta a triturar el corazón del Estado-nación vigente: la lógica monocultural, pues esta ha sido la lógica que ha estado en la base de los procesos de dominación económica, política y social desplegados sobre la población indígena y afrodescendiente durante los dos últimos siglos, pero también ha estado en la base de los procesos de inclusión subordinada por los que se ha apostado en la región, durante las últimas décadas, bajo el influjo del multiculturalismo liberal.

De igual manera, hemos evidenciado que la propuesta del Estado plurinacional pone sobre la mesa de discusión un tema central: la participación de los indígenas y afrodescendientes en el control y el ejercicio del poder al interior de las naciones, tema medular por cuanto de él depende que transitemos desde una lógica monocultural a una lógica verdaderamente plural. No olvidemos, con Tapia, que la esencia del racismo, más allá de sus múltiples formas de operar, consiste en negar la posibilidad de que las personas y los colectivos decidan sobre su propia vida (Tapia, 2007).

Bibliografía

III FORO SOCIAL DE LAS AMÉRICAS

2008 *Declaración de la Asamblea de los Movimientos Sociales*. Guatemala.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago

2005 *La poscolonialidad explicada a los niños*. Bogotá: Instituto Pensar y Pontificia Universidad Javeriana.

- CÉSAIRE, Aimé
2006 *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- DUSSEL, Enrique
2006 *Veinte tesis de política*. México: Siglo XXI.
- GROSFOGUEL, Ramón
2008 “Hacia un pluriversalismotransmodernodecolonial”. En: *Tabula Rasa*, N° 9. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
2009 “Cultura, globalización y economía política. La cartografía de poder del sistema mundo”. Curso del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, septiembre de 2009. Quito: UASB.
- QUIJANO, Aníbal
2000a “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
2000b “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World Systems Research*. Vol. 6. N° 2, verano-otoño, p. 342-386. Santa Cruz: Center for Global International & Regional Studies y University of California.
2000c *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. [En línea]. Diciembre de 2000, disponible en: www.rojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf
2006 “Estado-nación y ‘movimientos indígenas’ en la región andina: cuestiones abiertas”. En: *Revista OSAL. Movimientos sociales y gobiernos en la región andina. Resistencias y alternativa. Lo político y lo social*. Vol. 8. N° 19. Buenos Aires: CLACSO.
- TAPIA, Luis
2006 *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal*. La Paz: Muela del Diablo Editores.
2007 *La igualdad es cogobierno*. La Paz: CIDES-UMSA, ASDI-SAREC y Plural.
2009 “Dimensión multicultural en la reforma del Estado”. En: Catherine Walsh, *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala y UASB.
- WALSH, Catherine
2007 “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En: *Nómadas*. N° 26. Bogotá: IESCO-UC.
2009 *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala y UASB.
- WALLERSTEIN, Immanuel
1995 “La reestructuración capitalista y el sistema mundo”. Conferencia pronunciada en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, del 2 al 6 de octubre de 1995, disponible en: www.uruguaypiensa.org.uy/img-noticias/605.pdf
2006 “Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud”. En: Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.

DESACUERDOS Y CONFLICTOS DE AUTORIDAD

¿Quién y cómo decide lo que es justo en un Estado Plurinacional?

ISABELA FIGUEROA



Introducción

Pese a que la Constitución ecuatoriana vigente reconoce el derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas, las decisiones relacionadas con los recursos del subsuelo pertenecen a los Gobiernos centrales, lo que disminuye en gran medida la capacidad de estos pueblos para ejercer plenamente sus sistemas de generación y aplicación de autoridad. Cada vez que el Gobierno ecuatoriano decide explotar un recurso no renovable en territorio indígena, se visibiliza un problema que tiene que ver con el ejercicio de la autoridad y que aún no ha sido resuelto por el Estado ecuatoriano: ¿bajo cuál patrón de conocimiento se decide lo que es “justo” cuando los intereses del Estado y de los pueblos indígenas no solo se enfrentan, sino son contradictorios?

¿Quién decide sobre lo que es justo? ¿De qué manera lo hace?

La Corte Constitucional del Ecuador viene implementando una serie de reformas en la manera en la cual toma decisiones, tales como la reglamentación de los “precedentes constitucionales obligatorios” (Cor-

te Constitucional, 2010), para fijar el pensamiento argumentativo de la Corte Constitucional y asegurar el principio positivista de seguridad jurídica, es decir, la posibilidad de prever los fallos de la Corte. Todas estas estrategias son pensadas desde teorías jurídicas que continuamente importamos de Europa a Latinoamérica.

Mi objetivo aquí es —a partir de mis experiencias con las práctica del derecho junto a comunidades indígenas y el sistema jurídico ecuatoriano— poner en evidencia un problema de fondo que es poco discutido entre los juristas, aunque muy bien comprendido al interior de los movimientos sociales: la existencia de conflictos de autoridades entre sociedades que poseen diferentes cosmogonías que informan lo que es socialmente “justo”. Mi método será confrontar la narrativa jurídica eurocentrada, aún vigente plenamente en Ecuador, con la utopística instaurada por la Constitución de 1998 y posteriormente por la de 2008: el Estado plurinacional. Eso me permitirá presentar dos paradojas importantes que ambos elementos construyen: 1) la paradoja de a mayor reconocimiento, mayor interferencia y 2) la paradoja del “pueblo soberano” como autoridad central de un Estado plurinacional. Ambas paradojas ilustran, a mi modo de ver, los conflictos de autoridad que aún están por ser resueltos en el orden social, político y jurídico del Ecuador.

El marco jurídico teórico de la actual Constitución ecuatoriana: derecho positivo y fe irracional

Antes de exponer el desafío de las cuestiones de autoridad, pienso que es necesario retomar, de manera brevísima, la teoría que rige el sistema jurídico ecuatoriano. Una vez que la noción de plurinacionalidad pasó, finalmente, a integrar el texto constitucional ecuatoriano, tanto su significado jurídico como su aplicación fueron orientados por procedimientos teóricos que están también definidos en la Constitución. En Ecuador, el marco jurídico constitucional está construido sobre la narrativa del “derecho positivo”.

Derecho positivo es, esencialmente, el derecho escrito, cuya fuente es un supuesto contrato social que se expresa en la “norma fundamental”, en nuestro caso, la Constitución. En comparación con otros sistemas de derecho, el positivo no admite construcciones iusnaturalistas o divinas. El derecho positivo, según sus presupuestos, es construido desde el Estado, el mismo que opera para preservar el monopolio de la clasificación legal, que es donde últimamente los pueblos diseñan estrategias para resistir al poder colonial.

El derecho constitucional de los países de América Latina es profundamente influenciado por *La teoría pura del derecho*, del jurista austriaco Hans Kelsen. Su obra, según el autor, tiene carácter universal justamente por ser una teoría del “derecho positivo en general, no de un orden jurídico específico” (Kelsen, 2005: 1). Según el autor, su obra:

Ofrece una teoría de la interpretación [...]. Es llamada de teoría “pura” del derecho, porque solo describe el derecho e intenta eliminar del objeto de su descripción todo lo que no es estrictamente derecho: su objetivo es liberar la ciencia del derecho de elementos ajenos. Esta es la base metodológica de la teoría (Kelsen, 2005: 1).

Bajo esta lógica, la teoría hermenéutica ofrecida en *La teoría pura del derecho* podría reclamarse “universal” por estar depurada de un orden moral, de un orden de valores. La pureza de su teoría pretende invisibilizar otras cosmovisiones no europeas, al mismo tiempo que naturaliza el pensamiento europeo como pensamiento científico y consolida el modelo europeo de sociedad como el único horizonte posible en el proceso lineal hacia la civilización. Al liberar la ciencia del derecho de elementos ajenos, la Ley es estabilizada en el papel y disociada de la experiencia humana.

Efectivamente, solo un orden construido fuera de la experiencia humana, un orden que, entre otras cosas, separa “naturaleza” de “ser humano”, podría mantener por tanto tiempo la separación de lo físicamente inseparable, como lo hace, por ejemplo, la narrativa que divide

“suelo” y “subsuelo”¹ en las Constituciones latinoamericanas como la del Ecuador. Sin embargo, y pese a que Kelsen era austriaco y su trabajo fue en base a la tradición jurídica y experiencia europea, su “teoría pura” es estudiada en las facultades latinoamericanas como neutral y universal, como ‘La’ teoría del derecho.

Cada vez que voy a una comunidad amazónica a conversar sobre industria extractiva y derechos del suelo y subsuelo con líderes indígenas, con frecuencia escucho la misma pregunta: ¿cómo es posible que “ellos” tomen lo que está bajo el suelo sin molestar al pueblo que vive encima de la tierra? La única manera que un abogado tiene para justificar la ficción dicotómica de la tierra sin recurrir a la jerga jurídica es en base a la fe que predica el derecho positivo, aquella lógica de arraigo emocional que nos enseñan en la universidad: “eso es lo que está escrito en la Constitución”, la “norma fundamental” de Kelsen, la “Ley”, o en otras palabras: “así es la matemática del orden jurídico”. Esta matemática, sin embargo, es vista como irracional por pueblos indígenas y afroecuatorianos. Y es verdad, pues cuando debo articular el problema de la dicotomía legal del suelo, sin utilizar la jerga jurídica, tampoco parece lógico para mí.

El Estado plurinacional: el desafío de un futuro desconocido

Durante los 90, una serie de levantamientos indígenas y sucesivas destituciones presidenciales pusieron en evidencia los desacuerdos entre diversos sectores sociales en relación al proyecto hegemónico del

1 La Constitución ecuatoriana, al mismo tiempo que establece que los pueblos afroecuatorianos e indígenas tienen derecho a mantener los sistemas tradicionales de tenencia de sus tierras, otorga al Estado la propiedad sobre los recursos del subsuelo, sin preocuparse en resolver el problema práctico respecto a cómo explorar el subsuelo (v.g. una concesión minera) y al mismo tiempo proteger los derechos que los pueblos tienen sobre el suelo. Frente a estas circunstancias existen una serie de teorías positivistas como el “balance de intereses” o el “Estado como guardián de los recursos de todos los pueblos”. Sin embargo, tales teorías son construidas al interior del positivismo kelseniano u otra corriente afin, y parten del mismo constructo de la palabra desencarnada.

mestizaje ecuatoriano. La Constitución ecuatoriana de 1998 fue uno de los productos de aquellos desacuerdos y el primer intento de reorganizar un Estado plural por medio de mecanismos democráticos.

Elaborada con la participación indígena, la Constitución de 1998 representó un acuerdo político de mutuo reconocimiento entre el Estado y los pueblos indígenas y afros: “yo reconozco tu sistema jurídico en la medida que tu reconoces los nuestros”. Así, la Constitución suplió un acuerdo fundacional entre Estado y pueblos, que fue omitido en la formación del Estado ecuatoriano.

Una Constitución moderna representa un acto en el cual una sociedad se libera a sí misma de ciertas costumbres anacrónicas e impone una nueva forma de asociación por un acto de voluntad, razón y acuerdo (Tully, 2006: 60). La creación de un Estado pluricultural, como fue denominado en aquel texto, significó vaciar el futuro de la posibilidad de seguir reproduciendo al Estado fundado en la subordinación cultural. Aunque la Constitución de 1998 no haya desmantelado la concepción misma de “Estado de Derecho” (al contrario, la reafirmó al ubicar el pluriculturalismo en el marco constitucional), su texto reflejó un acuerdo hacia la construcción de un futuro desde las diferentes memorias, conocimientos y expectativas de los pueblos.

Fue en este marco que la Asamblea Constituyente de 1998 dio status constitucional a los sistemas de posesión ancestral, reconociendo y protegiendo el derecho de los pueblos indígenas y afroecuatorianos a mantener la posesión de las tierras de sus antepasados. A cambio de ello, los líderes e intelectuales del movimiento indígena ecuatoriano se comprometerían a reconocer y participar en el orden constitucional del país.

En 2008, el Ecuador pasó por otra reforma constitucional y el concepto “Estado pluricultural” fue sustituido por “Estado plurinacional”. Pese a que existen distintas concepciones respecto a las diferencias entre ambos términos, la estructura de la Constitución sigue siendo, básicamente, la misma que la de 1998, y en términos jurídicos, los desafíos relacionados al reconocimiento de sistemas propios de generación

y ejercicio de la autoridad para los pueblos indígenas y afros, se mantienen. En ambas Constituciones persisten las dos paradojas mencionadas al inicio de este texto.

La paradoja de a mayor reconocimiento, mayor interferencia

Una interpretación jurídica del ideal de la plurinacionalidad indica que el Estado, en cuanto sistema normativo (Estado de Derecho), debe responder a las sociedades plurales del país sin subordinar la cosmovisión de una sociedad a la otra. Es decir, la plurinacionalidad indica un “deber ser” de acomodar distintos sistemas jurídicos sin la pretensión de que uno sea superior al otro.

Sin embargo, la propia actividad de utilizar el lenguaje y estructuras del constitucionalismo moderno mantiene el sistema de usos positivistas convencionales en su lugar. Pese a que la Constitución, en teoría, reconoce la diversidad, su constructo niega cualquier alteridad epistémica. Es decir, por más que utilice el conocimiento comunal como fuente de derecho, en última instancia el que interpreta el sentido de la Ley es el juez constitucional, siguiendo la lógica de la “ciencia del derecho constitucional” y no otra.

Los pueblos indígenas y afros han buscado que la sociedad colonial reconozca sus estructuras y símbolos sociales, su autodeterminación en cuanto pueblos. La paradoja es que, debido a que estas reivindicaciones se han dado también en el campo jurídico –por ahora, aún sin alterar la estructura normativa– el resultado es que la interferencia estatal sobre la subjetividad indígena aumenta en la misma medida en que sus reivindicaciones por autodeterminación son reconocidas.

Esto pone en evidencia que uno de los desafíos de construir un sistema de derecho plurinacional es la circularidad de la tarea: cómo aplicar, ejercer y garantizar la pluralidad social sin desmantelar el mismo sistema dominante que la establece y la protege (la noción de Estado de Derecho).

La paradoja del “pueblo soberano” en un Estado plurinacional

Según la narrativa histórica del constitucionalismo europeo, antes de la creación del Tratado de Westphalia (1648) existía una indeseada interposición geográfica de leyes y costumbres que llevaron a la guerra de los Treinta Años en Europa. En contraste con eso, en el constitucionalismo moderno la noción de “pueblo soberano” establece una sociedad legal y políticamente uniforme: una sociedad de ciudadanos iguales que son tratados de manera idéntica, un sistema nacional con una autoridad institucionalmente establecida legal y políticamente (en vez de muchas) y una nación constitucional con estatus legal igual a otras. Según esta narrativa, las disputas de autoridad en las sociedades antiguas fue causa de muchas guerras y por esa razón fue necesario organizar y centralizar la autoridad en un único cuerpo. Este cuerpo soberano eventualmente reconocería las costumbres sociales y su dinámica. La autoridad de la costumbre sería reconocida solamente por este cuerpo soberano y no al contrario. Esta narrativa explica cómo distintas sociedades conforman un cuerpo soberano y cómo luego, este mismo cuerpo soberano es el que establecerá cuáles autoridades son legítimas y cuáles no. Como apunta Tully:

En las teorías modernas de la soberanía del pueblo, la pluralidad de autoridades ancestrales existentes es eliminada por la construcción del pueblo como el único lugar de la autoridad, y su objetivo la constitución de un sistema de gobierno uniforme (Tully, 2006: 67).

En la Constitución ecuatoriana de 2008, la misma que propone el Estado plurinacional, la noción de soberanía sigue radicando en “el pueblo” y no en “los pueblos”, aunque estos sean nombrados en el preámbulo de la Constitución:

Nosotras y nosotros, el *pueblo soberano* del Ecuador, reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de *distintos pueblos*, [...] como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la natu-

raleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumakkawsay*; [...] y, en ejercicio de nuestra soberanía (Asamblea Constituyente, 2008: 15).²

Lo que parece un mero tecnicismo, también puede ser visto como una amenaza del multiculturalismo de corte liberal, en lo que se refiere a la elaboración de un sistema jurídico, pues no indica la concertación de distintos pueblos hacia una nueva sociedad, sino la inclusión de nuevas subjetividades jurídicas (los pueblos) en la conformación de “el pueblo”.

La paradoja se extiende cuando un Estado conformado por nacionalidades plurales reivindica la narrativa histórica europea de la autoridad única, de pueblo soberano, para justificar su existencia. Y eso, a su vez, nos trae el siguiente desafío: cómo interpretar y aplicar lo que es justo en el marco de un sistema que es concebido desde la cosmogonía de la cultura dominante. O también: de qué manera decidir cuando existan desacuerdos sociales respecto a la manera de interpretar y aplicar justicia.

La problemática del desacuerdo desde una perspectiva jurídica

Con el fin de ilustrar la problemática del desacuerdo, concibamos que, en teoría, todos queremos una sociedad más justa. Partiendo de esta premisa, el desacuerdo tendría lugar cuando los miembros de una sociedad no tienen la misma concepción sobre “lo justo”. La problemática se agudiza en la perspectiva de un Estado plurinacional porque también existirán desacuerdos sobre cómo se decide lo que es justo, más aún si tenemos en cuenta que la pluralidad de visiones sobre lo que es justo es el corazón del “bien” a ser protegido por este mismo Estado: en un sistema jurídico plurinacional ningún sistema de justicia es superior al otro.

Las diferentes sociedades abarcadas por el territorio del Ecuador entienden lo “justo” desde su propia experiencia social. En un Estado plurinacional esta pluralidad de visiones debe ser no solamente protegida, sino que debe conformar al mismo Estado. Si no existe solamente

2 Las cursivas son mías.

una visión sobre lo que es “justo”, entonces existirán conflictos respecto a las decisiones que deben ser tomadas por el aparato estatal cada vez que los desacuerdos sociales se hacen evidentes. En este sentido, es posible afirmar que la problemática del desacuerdo está integrada a la utopística jurídica de la plurinacionalidad, aunque no de manera explícita.

La existencia de conflictos sobre lo “justo” requiere respuestas que discutan el ejercicio de la autoridad: quién decide sobre qué, de qué manera y bajo qué proceso. El problema, sin embargo, no termina con desplazar los desacuerdos de un campo al otro (desde “qué” es lo justo, hacia “quién” decide sobre lo justo). Si diferentes sociedades (pueblos) no tienen una misma concepción de lo justo, no hay que esperar que compartan una misma concepción sobre el ejercicio de la autoridad.

La noción jurídico-occidental del poder soberano legitima, entre otros, el control y la autoridad gubernamental (estatal) sobre los recursos naturales no renovables de determinado territorio. La Constitución ecuatoriana, al mismo tiempo que preserva este postulado,³ protege el derecho de los pueblos indígenas al autogobierno, a sus sistemas autóctonos de ejercicio de autoridad y a la manutención de sus sistemas tradicionales de tenencia de tierras.⁴ Esta es una de las maneras por las

3 “Art. 317. Los recursos naturales no renovables pertenecen al patrimonio inalienable e imprescriptible del Estado. En sugestión, el Estado priorizará la responsabilidad intergeneracional, la conservación de la naturaleza, el cobro de regalías u otras contribuciones no tributarias y de participaciones empresariales; y minimizará los impactos negativos de carácter ambiental, cultural, social y económico”. “Art. 408. Son de propiedad inalienable, imprescriptible e inembargable del Estado los recursos naturales no renovables y, en general, los productos del subsuelo, yacimientos minerales y de hidrocarburos, sustancias cuya naturaleza sea distinta de la del suelo, incluso los que se encuentren en las áreas cubiertas por las aguas del mar territorial y las zonas marítimas; así como la biodiversidad y su patrimonio genético y el espectro radioeléctrico. Estos bienes solo podrán ser explotados en estricto cumplimiento de los principios ambientales establecidos en la Constitución” (Asamblea Constituyente, 2008: 150, 181).

4 “Art. 57. Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos: [...] 4. Conservar la propiedad imprescriptible

cuales la Constitución mantiene la dicotomía suelo/subsuelo, producto de la construcción positivista de un sistema de justicia.

Es evidente que cuando los recursos del subsuelo se encuentran en tierras indígenas, el ejercicio de la potestad del Estado de explorar esos recursos afectará, inexorablemente, los derechos al autogobierno y ejercicio de autoridad del pueblo que habita tal territorio. La Constitución postula que los pueblos indígenas tienen autoridad para decidir cómo administrar los recursos de sus tierras, mientras que el Estado tiene autoridad para decidir sobre la administración de los recursos del subsuelo en todo el territorio ecuatoriano. Cuando dos o más actores tienen autoridad para tomar decisiones que afectarán de manera directa la misma población, los mismos recursos y la misma área geográfica, entonces tenemos un “conflicto de autoridades”.

Ocurre que la Constitución ecuatoriana, al mismo tiempo que garantiza derechos a los pueblos indígenas y afroecuatorianos, establece que las Cortes (en cuanto constructo occidental), organizadas en un sistema jerárquico positivista, sean las instituciones que en última instancia interpreten y apliquen el contenido del Estado plurinacional y de los derechos colectivos (derechos fundamentales) plasmados en la Constitución,⁵ nociones que ahora pertenecen al campo de la hermenéutica jurídica.⁶

de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos. 5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita. 6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovable en sus tierras. [...] 9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral” (Asamblea Constituyente, 2008: 41-42).

- 5 “Art. 429. La Corte Constitucional es el máximo órgano de control, interpretación constitucional y de administración de justicia en esta materia. Ejerce jurisdicción nacional y su sede es la ciudad de Quito. Las decisiones relacionadas con las atribuciones previstas en la Constitución serán adoptadas por el pleno de la Corte” (Asamblea Constituyente, 2008: 191).
- 6 Según la actual Corte Constitucional (2008: 31), “la eficacia normativa y aplicación directa de la Constitución [se dará] en las siguientes condiciones: [...] d)

Si el sistema jurídico en Ecuador, en lo que dice respecto a la resolución de conflictos, sigue operando de la misma manera que operaba antes del establecimiento, en el campo constitucional, del Estado plurinacional; si este orden jurídico sigue funcionando a partir de una concepción de totalidad (la noción de “pueblo soberano” que orienta y define el conjunto de relaciones sociales); entonces tenemos que el “bien jurídico” (la pluralidad, las distintas nacionalidades) que este orden protege pasa a ser parte del todo (el “pueblo”). En este caso, los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, y la definición de Estado plurinacional pasarían a ser una mera particularidad del constitucionalismo occidental ecuatoriano. Como indica Quijano:

El eurocentrismo ha llevado a virtualmente todo el mundo, a admitir que en una totalidad el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes, que por lo tanto hay una y solo una lógica que gobierna el comportamiento del todo y de todas y de cada una de las partes. Las posibles variantes en el movimiento de cada parte son secundarias, sin efecto sobre el todo y reconocidas como particularidades de una regla o lógica general del todo al que pertenecen (Quijano, 2000: 352).

Sin analizar de manera crítica la disputa respecto a la autoridad de quien decide sobre lo que es justo, no es posible caminar hacia la construcción de un orden jurídico efectivamente plurinacional, puesto que, como indica Quijano, son los mecanismos de “la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, [los que] aseguran la reproducción [del] patrón de relaciones sociales y regulan sus cambios (Quijano, 2000: 345).

Sin embargo, cuando las reivindicaciones sociales indígenas o afroecuatorianas se plasman en la Constitución, se hace visible que estamos trabajando bajo el supuesto de que es posible reorganizar la sociedad sin alterar el orden estatal vigente, el Estado de Derecho, sus mecanismos de autoridad y sus instrumentos. El problema con esto es que

Interpretación extensiva del texto constitucional que se verifica en la presencia de sus principios y normas sobre todo el ordenamiento jurídico, haciendo posible a través de los mismos buscar soluciones a los problemas jurídicos más simples”.

la elite blanca ecuatoriana hasta puede estar de acuerdo, en abstracto, con que los indígenas y los afroecuatorianos tengan algunos derechos hasta entonces negados, pero muy pocos estarán realmente dispuestos a alterar su propio estatus para construir un orden plurinacional. Siendo así, el orden constitucional ecuatoriano arriesga ser un instrumento de reacomodo multicultural basado en el dilema del interés convergente: los intereses de los indígenas, afroecuatorianos y otros sujetos serán acomodados en la medida que sus intereses convergen con los intereses de los grupos de poder dominantes (Bell y Brown, 1980: 518-533).

Conclusión en construcción: reinstaurar otra realidad jurídica

Si partimos de la idea de que el Estado plurinacional tiene por fuente la voluntad del “pueblo soberano” de crear una sociedad unitaria pero ordenada en el reconocimiento de la diferencia, quizá sea útil que desde la teoría empecemos a mirar el “derecho” como un sistema amplio de comunicación entre diferentes comunidades sociales, lo que nos permitiría buscar sus puntos de coincidencia. Es fútil buscar soluciones a las paradojas y problemas aquí expuestos al interior de las teorías del derecho positivo, puesto que nos quedaríamos ciegos ante las coincidencias.

Como constructo simbólico, el “derecho” es la combinación de signos lingüísticos y legales, palabras e imágenes, símbolos y fantasías (Douzinas, 2001: 196). Entonces, no estamos impedidos de proponer un nuevo contrato social imaginario, un contrato que pueda oponer su verdad ficticia a la mentira del anterior e instalar otras reglas de juego en las cuales “La Verdad” del derecho no sea ciegamente creída (Douzinas, 2001: 201).

Podríamos inscribir el esquema jurídico del Estado plurinacional en este nuevo pacto social imaginario, cuya verdad ficticia sea el mutuo reconocimiento societal. Como las formas de reconocimiento no son fijas o definitivas, las maneras de asociarse y de expresar este pacto tampoco deben pretender serlo.

En esta visión, la relación entre distintos “derechos” pudiera ser entendida como “sistemas que se reconocen” y no “sistemas que se contraponen”. Esta visión nos permitiría buscar los puntos de tensión entre diferentes sistemas, en sus encuentros y no enfocarnos en sus diferencias. Así, entenderíamos la Constitución como “una serie sin fin de contratos y acuerdos, alcanzados por períodos de diálogo intercultural; más que un contrato [sic] original del pasado distante, que una situación discursiva ideal de los días de hoy, o que una unidad mítica de la comunidad en el constitucionalismo liberal y nacional” (Tully, 2006: 26).

Chávez y García consideran que este diálogo intercultural debe intervenir sobre “la relación entre derechos humanos y derecho indígena; derechos individuales y derechos colectivos; derechos de las mujeres o ‘usos y costumbres’; competencia, jurisdicción y pluralismo jurídico, interlegalidad e interculturalidad” (Chávez y García, 2004: 211). Yo añadiría que este diálogo no puede darse de manera genuina a menos que las relaciones intersubjetivas sean consideradas al mismo tiempo que las estructuras sociales; a menos que las autoridades estatales, los profesionales del derecho y la sociedad civil en general, estén dispuestos a asumir “un compromiso por la liberación no del pueblo o de los ciudadanos, sino del pueblo-propiedad, esto es, de los condenados de la tierra”, es decir, “un nuevo ideal de convivencia (el humanismo decolonizador)” (Maldonado, 2009: 305-306).

Una discusión teórica sobre la convivencia de diferentes sistemas de justicia pudiera estar enfocada en la noción de “mutuo reconocimiento”, un pacto que busca sociedades que gradual y dinámicamente se reconozcan entre sí. Para eso deberíamos partir del presupuesto de que no todos los puntos de vista son igualmente buenos, sino aquellos que “introducen la posibilidad de que los miembros de las diversas culturas se interpreten unos a otros a pesar de su diversidad” (Arriarán y Beuchot, 1999: 187, 188). Así que en vez de buscar el acuerdo total, podríamos buscar la cooperación por medio de acuerdos mínimos que puedan ser logrados a partir del diálogo sobre los intereses que son comunes, pese a las diferencias de valores.

Desde mi punto de vista, el futuro de la teoría del orden jurídico para un Estado plurinacional que dé cuenta de los conflictos de autoridades plurales, tiene que ver con la consideración de que el derecho es una práctica discursiva y cognitiva que puede adoptar distintas formas y que puede estar presente en distintos espacios. De esta manera sería posible abandonar el énfasis de la teoría en las propiedades estructurales o en las funciones de un sistema, para concentrarse en el estudio de los discursos y prácticas que se definen a sí mismos como jurídicos.

Bibliografía

ASAMBLEA CONSTITUYENTE

2008 *Constitución de la República del Ecuador*. [En línea], disponible en: www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf

ARRIARÁN, Samuel y Mauricio Beuchot

1999 *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. México: Itaca.

BELL, Derrick y Jr. Brown

1980 “Board of Education and the Interest-Convergence Dilemma”. En: *Harvard Law Review*. Vol. 93. Nº 3. Massachusetts: Gannett House.

CHÁVEZ, Gina y Fernando García

2004 *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito: FLACSO.

CORTE CONSTITUCIONAL DEL ECUADOR

2008 Resolución del 21 octubre de 2008. Registro Oficial Nº 451, 22 de octubre de 2008.

2010 Resolución Administrativa Nº0004-10-AD-CC del 20 de agosto de 2010.

DOUZINAS, Costas

2001 “Human Rights, Humanism and Desire”. En: *Angelaki*. Vol. 6. Nº 3. Londres: Routledge.

KELSEN, Hans

2005 *Pure Theory of Law*. Clark: The Lawbook Exchange.

MALDONADO, Nelson

2009 “Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon”. En: Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.

QUIJANO, Aníbal

2000 “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Journal of World Systems Research*. Vol. 6. Nº 2, verano-otoño, p. 342-386. Santa Cruz: Center for Global International & Regional Studies y University of California.

TULLY, James

2006 *Strange multiplicity. Constitutionalism in an age of diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

SOBRE LAS Y LOS AUTORES

Betty Ruth Lozano Lerma, colombiana, socióloga, docente-investigadora afro-feminista.

Camilia Gómez-Cotta, colombiana, socióloga, docente-investigadora de la Universidad Santiago de Cali.

Isabela Figeroa, brasilera, abogada e investigadora social.

Lucy Santacruz Benavides, colombiana, antropóloga e investigadora social.

Mayra Estévez Trujillo, ecuatoriana, comunicadora, subsecretaria de cultura del Ministerio de Cultura de Ecuador.

John Jader Agudelo, colombiano, pedagogo, docente y miembro del Departamento de Pedagogía de la Universidad de Antioquia.

Javier Romero, boliviano, arquitecto, docente-investigador universitario.

Mario Armando Valencia Cardona, filósofo, docente-investigador en la Universidad del Cauca.

Alex Schlenker, colombo-alemán, cineasta, docente en la Universidad Andina Simón Bolívar, productor independiente.

Sebastián Granda, ecuatoriano, sociólogo, director del Programa Académico Cotopaxi en la Universidad Politécnica Salesiana.

José Juncosa, argentino-español, antropólogo, director de la Carrera de Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana.

Rubén Bravo, ecuatoriano, sociólogo, coordinador del Área de Ciencias Sociales, Humanas y de la Educación en la Universidad Politécnica Salesiana.

Víctor Hugo Torres Dávila, ecuatoriano, doctor en sociología y ciencias políticas, director de la Maestría en Desarrollo Local en la Universidad Politécnica Salesiana.

