

“Insurgir en el ombligo de la bestia”. Re-existencia y descolonialidad en el seno del desarrollo

María Soledad Vogliano
María Fernanda Vallejo Aristizabal
Ecuador

“Soy un intelectual que no tiene miedo de ser amoroso, amo a las gentes y amo al mundo. Y es porque amo a las personas y amo al mundo, que lucho para que la justicia social se implante antes que la caridad”

Paulo Freire

Introducción

El tiempo del fin de la historia y el advenimiento de la posmodernidad capitalista, han construido un tinglado global caracterizado por la sujeción absoluta del mundo y de la vida hacia el consumo. Esto supone un entramado que invade todos los rincones de la vida humana en términos materiales y sobre todo en términos subjetivos.

Con un arrogante discurso de inauguración del mundo, la hegemonía actual combina todas las formas predecesoras de expoliación en lo concreto y subyugación en lo subjetivo. Nunca, como ahora, las formas esclavizadas, serviles y obreras de explotación se multiplican según las necesidades de la acumulación.

Al mismo tiempo, el pensamiento ilustrado, abanderando en los últimos siglos una verdad única, construye su propia teología alrededor de la ciencia como diosa perpetua, en cuyos altares se produce el más sangriento sacrificio humano de la historia, sacrificio encomendado a la técnica como deidad intermediaria y a los tecnócratas –sus administradores– como sacerdotes de la verdad.

Sin embargo, y a pesar de la sofisticación y globalización de los mecanismos del poder, existen trincheras de resistencia encarnadas fundamentalmente por los pueblos originarios y el sobreviviente campesinado, en donde la cruzada civilizatoria más brutal de la historia no ha logrado exterminarlos. Trincheras en tanto la modernidad como forma cultural particular que viabiliza la expansión y consolidación de las prácticas específicas del capitalismo (Agudo, 2000), no las ha permeado por completo, no ha desintegrado su cosmovisión. Trincheras en cuyo interior encontramos matrices anticivilizatorias y antisistémicas, radicadas en su capacidad no docilizada de disputar sentidos de mundo, a partir de la certeza de contar con representaciones sociales distintas, formas de ser, estar y sentir ancladas en otro tipo de relaciones con los seres humanos y con la naturaleza, que les han permitido constatar una mejor existencia que el sueño impuesto del desarrollo capitalista.

La colonialidad del saber

En América latina, el ejercicio postmoderno de la hegemonía ha experimentado mutaciones y saltos cualitativos, con entramados cada vez más complejos de identificar. Pero no deja de ser colonización: ocupación concreta de territorios, imposición de matrices productivas, desmembramiento de bases materiales y sociales de reproducción, y consolidación sostenida de una concepción del mundo, donde el paraíso a imponer es –linealmente– el desarrollo, según el modelo de las colonias: el viejo proceso fundado en el etnocentrismo, pero con nuevas herramientas de imposición.

En tal sentido, la modernidad se erige como forma cultural particular que permite la consolidación y expansión tanto de una visión,

como de prácticas específicas que hacen de la economía occidental una esfera autónoma y dominante de la vida social (Escobar, 1995). Como todo mecanismo ideológico colonial, su éxito radica en su naturalización. Naturalizar una visión del mundo supone su inmutabilidad, construye un imaginario sin historia y sin lugar.

La colonialidad del conocimiento y su fundamento etnocéntrico no se circunscriben al mundo rural o a las regiones definidas como periféricas. El poder colonial se ejerce en los mismísimos centros urbanos de las metrópolis. Las nociones de centro-periferia, progreso-atraso, campo-ciudad, moderno-tradicional, norte-sur, desarrollo-subdesarrollo, son parte de las representaciones sociales hegemónicas con las cuales se organizan lo que Foucault denomina las tecnologías de disciplinamiento. Por tanto, el centro es en la modernidad, una construcción ubicua como lo es la hegemonía global.

El mundo andino, violencia y colonialidad epistémica

Las viejas claves de sometimiento colonial que maneja la globalización no solo se tejen espacialmente, sino se construyen también en una dimensión vertical de procesos sumados de carácter temporal. El ideal de progreso y el de desarrollo han constituido el estandarte del proyecto modernizador capitalista que se erige sobre la diferencia y la jerarquización metrópoli-colonias, a partir de las cuales se han generado formas de conocimiento, sistemas de poder y formas de subjetividad que lo perpetúan. La configuración discursiva del desarrollo muestra entonces, algunas claves en la actualidad.

Homogenización, uniformización, asimilación

No es posible pensar la hegemonía sin procesos de homogenización que dibujen las sociedades a imagen y semejanza del modelo deseado por el poder. Se trata de mecanismos simultáneos que, en el capitalismo, suponen la conformación de masas despojadas de trabajadores/consumidores, estructuras políticas que lo viabilicen y, sobre todo,

mecanismos de subyugación que deslegitimen cualquier otra forma de organización de las sociedades.

Se trata de ocupar territorios, establecer sistemas jurídicos que avalen esa ocupación y desestructurar las relaciones productivas preexistentes, destruyendo la historia y tiempo de los lugares, estableciendo otra territorialidad. Pero también consiste en diseñar una institucionalidad ejecutora del despojo y custodia del imaginario. Durante la ocupación colonial, la asimilación de los pueblos originarios resultó un proceso conseguido a medias; las alteridades se mantuvieron de tal modo que incluso provocaron el establecimiento de legislaciones paralelas, siempre en el marco del ejercicio de control y siempre teniendo como base su subalternidad, a fin de garantizar su codificación y sujeción.

Tras la independencia política, los ideales modernizadores de las élites criollas que configuraron los nacientes estados se fundaron en los principios liberales de la igualdad de las gentes, y así los plasmaron en sus cartas políticas constitutivas, donde desaparecen los indios para devenir en ciudadanos; sin embargo, este nuevo proceso de homogenización debía conservar un sistema jerárquico donde, siendo todos ciudadanos, unos tuvieran más derechos y autodeterminación que otros. Tal igualamiento en la naciente república ecuatoriana, provocó la insubordinación de los ciudadanos de segunda clase y obligó a la reformulación casi inmediata de su Constitución. El indio, lo indio, continuaba siendo un problema por su tortuosa resistencia a dejar su alteridad y su ambivalente sometimiento a la asimilación. Es en este contexto que en el siglo XIX se creó la noción de raza para definir a los distintos grupos étnicos nativos existentes en Ecuador, construyendo una identidad negativa como visión oficial y representación del indio moderno. (Ibarra, 1999: 75).

Estas construcciones uniformizantes diluyeron de tal modo la existencia india que terminaron confinándola a la estructura semifeudal de la hacienda y a merced de la tríada descentralizada de gobierno, conformada por hacendado, cura y teniente político, con tal eficacia funcional que se mantendrían hasta finales del siglo XX, cuando la irrup-

ción del Movimiento Indígena estableció demandas tales al Estado que forzaban al reconocimiento institucional de su otredad, no así de sus derechos (Iturralde, 1995: 13).

Paradójicamente, es precisamente en ese espacio de aislamiento para el control, donde se recrea la más larga figura de resistencia indígena al poder construida desde la cotidianidad. Es ahí donde se libran las primeras batallas contra el enemigo inmediato, contra los efectos del poder: de ahí su aparente anarquía (Tiscornia, 2003). Esto explicaría la heterogeneidad de las sucesivas revueltas campesinas al interior de la hacienda, que, en ocasiones, afectaron exclusivamente a los terratenientes locales mientras que en otros momentos ponían en cuestión las estructuras mismas de la hegemonía: la legitimidad del poder estatal constituido blanco-mestizo, terrateniente, católico, expoliador.¹

Con el triunfo de la revolución liberal y la consolidación de una alianza hegemónica terrateniente-burguesa que logra finalmente constituir un sólo proyecto de Estado se empiezan a desarrollar mecanismos para una nueva codificación de los indios, para desactivar su permanente disrupción dotando de estatuto jurídico a las comunidades campesinas y estableciendo una “retórica de la legislación como discurso” (Iturralde, 1988) es decir, congelar los derechos en la norma.

Estos mecanismos serán ampliados y perfeccionados por las estrategias del desarrollo rural: el condicionamiento de la personería jurídica como requisito para acceder a los recursos del desarrollo, como mecanismo de “integración” del campesinado y de las comunas indígenas a la modernidad y al mercado.

1 La etnografía describe revueltas intra-hacienda por maltratos o incumplimiento de los compromisos de reciprocidad, pasando por levantamientos en contra de impuestos, hasta sublevaciones como la de Daquilema que desconocen al Estado terrateniente de García Moreno y reivindican la legitimidad de un gobierno de indígenas.

Individualización, aislamiento y división

En el capitalismo, el contrato social se basa en la relación costo/beneficio, que es en realidad el núcleo del proyecto civilizatorio, atravesando todas las posibilidades humanas al interior de la sociedad burguesa. Es decir que la capacidad de creación está sujeta a la apropiación privada del producto del trabajo.

Este proceso nos pone frente a dos tipos de división: aislamiento y enajenación social, por un lado; y, apropiación individual de bienes, incluido el conocimiento (que deviene mercancía) por otro. Ivan Illich explica el proceso de este modo: “en la etapa avanzada de la producción en masa, una sociedad produce su propia destrucción. Se desnaturaliza la naturaleza: el hombre, desarraigado, castrado en su creatividad, queda encarcelado en su cápsula individual. La colectividad pasa a regirse por el juego combinado de una exacerbada polarización y de una extrema especialización” (Illich, 1974: 44-45).

Dicho de otra forma, se aliena el trabajo y el conocimiento que este produce, deshistorizando e individualizando al propio ser humano. Si el homo economicus hace ciencia, la hace dentro de un contexto en el cual su conocimiento será el privilegio de la institución que financió su investigación. Aun si su aporte comprende a todos los seres humanos, y es en realidad un producto histórico, la apropiación individual de ese conocimiento y su mercantilización es parte de la dinámica del sistema.

Dislocación, enajenación del tiempo y desmembramiento

La incorporación de las dinámicas de las comunidades indígenas y campesinas al escenario del mercado y la llegada (aunque siempre fragmentada) del Estado, ha logrado dislocar el ámbito de toma de decisiones y de resolución de problemas a algún lugar lejano y ajeno, situación ante la cual las comunidades se ven obligadas a “gestionar” soluciones ante los más diversos interlocutores, sea el Ministerio de Agricultura, la Secretaría Nacional del Agua, las ONGs, el CODENPE, etc.,

en lo que constituye uno de los más brutales y silenciosos mecanismos de expropiación de autonomía.

“Esta sobreacumulación de procesos no manejables por todos está creando un estado de ambigüedad, de fragilidad, de aislamiento y lo más grave, de dislocación. Gran cantidad de los asuntos que nos competen y afectan directamente no se hallan en el ámbito de nuestra competencia, ni de nuestra eficacia, ni de nuestra decisión. Están fuera de nuestras manos (Illich, 1974: 11).

Es una lógica donde la velocidad y la alienación de la toma de decisiones equivalen al olvido, a la desmemoria. A más presión por responder a toda las demandas que pesan sobre las comunidades, menos posibilidad de mantener los mecanismos de la memoria, que son en breve los que permiten reproducir el tejido de la vida en la comunidad.

El desarrollo de un mundo donde no caben otros mundos

Es menester, para abordar este punto, realizar una breve reflexión sobre la construcción del discurso del desarrollo, pues su clara identificación permitirá explicarnos la ruta seguida fielmente en el país y la gran cruzada de medio siglo para, acatando dictámenes imperiales, instaurar las bases del progreso:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico (ONU, 1951: I).²

2 Arturo Escobar, “La Invención del Tercer Mundo” 1ra. edición Fundación Editorial El Perro y la Rana, Caracas 2007, pp20. Una detallada reflexión sobre el desarrollo puede ser revisada en este texto.

Nacido bajo la premisa fundamental de que la modernización era la única fuerza capaz de destruir supersticiones y relaciones arcaicas, para lo cual eran imprescindibles e inevitables la urbanización y la industrialización, que requerían la inversión de capitales para que juntos generen crecimiento económico, el desarrollo se configuró como el discurso único que logró colonizar la realidad a partir de la segunda post guerra:

... hablar del desarrollo como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del pensamiento y de la acción, con tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como “desarrolladas” o “subdesarrolladas”. El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituye el desarrollo como formación discursiva, dando origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder (Escobar, 2007: 80).

La adecuada interacción de estas premisas ha alcanzado tal nivel de sofisticación que permite la creación de los objetos que deben estar bajo su dominio, su codificación, agrupación y disposición en el mundo de la vida, tornándolo devastador. De este modo es que se justificó la existencia del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional o las agencias técnicas del sistema de Naciones Unidas.

Pero además, este discurso definió y designó los problemas y los ámbitos sobre los que el mundo debía actuar en concordancia con la búsqueda del progreso, tales como la pobreza, el crecimiento demográfico, tecnologías atrasadas, servicios públicos inadecuados, prácticas agrícolas arcaicas, la plataforma irrefutable que colocó a las tres cuartas partes del planeta en la categoría de subdesarrollados, concertada –sin objeción– por todos, principalmente por los así designados. Esta dócil aceptación generó las condiciones óptimas para varios momentos de avanzada colonial, primero a través de los mismos estados, y paralelamente a través de las ONG.

Poco después se introducirían otros ámbitos al control y gestión del desarrollo, estos de modo más bien soterrado pero con mucha contundencia: actitudes, valores culturales, factores raciales, religiosos, geográficos, étnicos, entre otros que pudieran asociarse con el “atraso” y que definitivamente, violentarían ethos y cosmovisiones posicionando al discurso del desarrollo como determinante de lo que puede pensarse y decirse.

Como vemos, se trata de un aparato ideológico de potencia impositiva, que ha desarrollado por más de medio siglo los conceptos, las herramientas y las instituciones necesarias para cercar por completo la vida, las ideas, las instituciones y las relaciones de la mayor parte de la humanidad. Luego de dislocar tiempos y espacios locales, ha sentado los criterios de verdad que atraviesan la vida de campesinos, indígenas y poblaciones urbanas. Ha consolidado la dicotomía urbano-rural como sinónimo de progreso-atraso, construyendo al unísono una geografía y una historia artificiosas e irrefutables. Con ello, todo pensamiento surgido del campo será signado por el estigma de arcaico y supersticioso, mítico e irreal; todo lo que surja del tiempo/espacio moderno, será pragmático, racional y real.

Para ello, la expansión mediática y, sobre todo, la escolarización forzada, impulsada incluso por quienes buscaban la reivindicación de los indígenas, se convirtieron en herramientas poderosas de negación de los modos propios y de asimilación a un sistema que educa para abandonar el campo y buscar la ciudad en calidad de asalariados obedientes y no deliberantes.

La extensión rural y la modernización del agro: la cruzada civilizatoria de las ONG

El desarrollo social es el desarrollo que posibilita a la gente pobre tomar acciones para ayudarse a ellos mismos. Esto implica que las estrategias de desarrollo comienzan con las aspiraciones y necesidades de la gente pobre y se concentran en las instituciones de apoyo (incluyendo a los

mercados) que son incluyentes no solo para aquellos con dinero y poder, sino también para los pobres y marginados” (Banco Mundial).³

Esta definición, producida desde uno de los centros ideológicos y financieros del sojuzgamiento tecnocrático al desarrollo, evidencia con claridad el sentido último del proyecto civilizatorio: despolitizar la injusticia, borrando los sentidos de la existencia y difuminando los conflictos estructurales de despojo, explotación y acumulación.

Siguiendo a Zibechi (2011), los programas de desarrollo apadrinados por las ONG, son parte constitutiva de una estrategia de guerra que permita liberar territorios para la ocupación del capital. Es decir, el proyecto mayor es incorporar hasta el último rincón del planeta a la dinámica de acumulación; sin embargo, la sola ocupación por la fuerza es insuficiente. Especialmente después del fracaso imperialista en Vietnam. Es imprescindible, por tanto, establecer una estrategia múltiple de carácter ideológico que disminuya la insatisfacción social a través de un “imperialismo blando” que someta sin luchar.

Cinco décadas de aplicación del desarrollo en constante perfeccionamiento han logrado, sobre campesinos e indígenas, el desmembramiento de las bases materiales comunitarias de reproducción, construyendo una casi total dependencia de insumos y tecnologías de la revolución verde y una subsunción productiva y reproductiva al mercado. Para ello –coincidimos con Zibechi–, las políticas sociales que abanderó este “desarrollo”, se fundaron en cuatro estrategias clave: 1) Instalar la pobreza como problema, sacando a la riqueza del campo visual; 2) Eludir los cambios estructurales, congelar la desigualdad y consolidar el poder de las élites; 3) Bloquear el conflicto para facilitar la acumulación de capital; y, 4) Disolver la auto organización de los de abajo (Zibechi, 2011).

3 Bennett, Lynn, Using Empowerment and Social Inclusion For Pro-poor Growth: A Theory of Social Change. en: www.worldbank.org/poverty/empowerment/retreat/bennet.pdf

Como vemos, dado que la pobreza es el problema y no la acumulación de riqueza, los resultados obtenidos en más de cuarenta años, son menos que modestos. A pesar de las sucesivas intervenciones e inversiones, cantones como Guamate siguen mostrando los peores indicadores de sus mediciones de pobreza; sin embargo, solo en la producción de papa para el mercado, las familias indígenas del Cantón invierten anualmente alrededor de 4 millones de dólares, lo equivalente a 15 años del presupuesto de inversión del Municipio que es de 300 mil dólares anuales⁴, para lo cual es menester migrar para obtener, vía jornal, el capital necesario para producir. El objetivo de inserción dependiente al mercado sí se logró exitosamente.

Varios autores coinciden en la entrada de los programas de extensión agraria como parte de un esfuerzo por instaurar la modernización rural. El mismo nombre ya designaba la relación desigual y unilateral del conocimiento y la acción; suponía el atraso ontológico del campesinado y su condición pasiva-receptiva del conocimiento, la tecnología y el progreso.

La Alianza para el Progreso, estrategia regional norteamericana para desactivar la insurrección en América Latina, implementó tres aristas de avanzada: 1) la ayuda alimentaria y donación de semillas, 2) la implementación de Reformas Agrarias controladas para garantizar una vía junker de reparto de tierras, y 3) el programa de desarrollo y extensión agraria que en la subregión andina (Perú, Bolivia y Ecuador) se denominó Misión Andina. La modificación de la estructura agraria estaría tutelada por mecanismos de mercado e individualización de la agricultura, que aseguren la inserción de los campesinos al engranaje capitalista.

4 Este cálculo se realizó en un taller con delegados de las comunidades de base de la Jatun Ayllu de Guamate (2009). Si bien no se trata de un estudio riguroso, la estimación permite visualizar la tendencia y la lógica que opera en ese funcionamiento.

Para Luciano Martínez, el programa de desarrollo de Misión Andina no estuvo originalmente pensado para una intervención específicamente dirigida a los indígenas; no obstante, desde sus inicios, gran parte de los lugares de implementación fueron comunidades indígenas de Chimborazo, Imbabura, Cañar y Tungurahua, especialmente a partir de los 70 en que el programa fue asumido como política pública a través del denominado “Plan Nacional de Incorporación del Campesino” (Martínez, 2002), que incluyó un sofisticado sistema de entrega de tierras vía endeudamiento, y programas de extensión agraria para impulso de la revolución verde.

Pero adicionalmente se intensificaron las acciones de formalización de los sujetos comunitarios, a través de su reconocimiento jurídico frente al Estado. De este modo, a nombre del desarrollo comunitario se lograba la identificación y codificación de los sujetos colectivos. Esta estrategia permanecerá y se intensificará a lo largo del tiempo, logrando en cada momento una desagregación sin límites de las comunas.

Debido a que los cambios no operaron con la celeridad esperada, se fortaleció el imaginario de lo indio como estructuralmente arcaico y aferrado a tradiciones, lo que implicó la intensificación de intervenciones, aún a pesar de los choques culturales que implicaba la presencia de técnicos no quichua-hablantes.

Pero además, su resistencia a la modernidad obligó a incorporar nuevos criterios en la intervención. Dado que ya contaban con tierras y empezaban a incorporarse lentamente al mercado era necesario mejorar sus condiciones de consumo, para lo cual se requería de la implantación de programas de acceso a servicios. Para lograr mayores coberturas en menor tiempo, se requería organizar territorialmente la demanda, de modo que se volvió necesario impulsar la creación y/o el fortalecimiento de federaciones de comunidades, como actores focales de la nueva intervención.

Para los noventa, el tejido social comunitario, aunque vulnerable y codificado, había también por su parte resignificado muchas de las he-

rramientas ideológicas y técnicas implantadas por las ONG. El “desarrollo” les había brindado también la oportunidad de incorporar nuevos conocimientos sobre sus conquistadores, conocer sus claves y fortalecer sus estructuras internas y sus discursos para relacionarse con el poder sin necesidad de intermediarios.

El levantamiento del Inti Raimi fue la expresión acabada de un largo período de acumulación bajo la sombra del financiamiento del desarrollo, del aprovechamiento de sus rendijas y la reutilización de recursos y discursos; pero, por otro lado, asumir un cambio estratégico de resistencia a ofensiva –a reexistencia– implicó su visibilidad pública de dimensiones globales y la identificación de la institucionalidad estatal como espacio de resolución de sus reivindicaciones, fundamentalmente, de la plurinacionalidad. En otras palabras, hacerse visibles los torna vulnerables y colocar sus demandas en el Estado ha significado entregar su proyecto político a la custodia del poder.

Esto supuso la respuesta inmediata del aparato civilizatorio global y el diseño de nuevas estrategias en la línea de desactivar los conflictos y disolver la organización de los de abajo. Era evidente que se necesitaba sellar todas las rendijas dejadas. Surgen entonces las estrategias que Víctor Bretón denominaría neoindigenistas etnófagos, producto de la intervención directa del Banco Mundial y la cooptación masiva de la intelectualidad indígena, que instaura una mirada etnologizante de la diferencia en todos los ámbitos de la vida.

Se coloca ahora, por magia de la tecnocracia desarrollista, a los mismos indígenas como administradores de proyectos, el desarrollo se esfuerza en lograr la desestructuración comunitaria y sus mecanismos de organización del trabajo y las funciones, aislando individuos a los que transforma en líderes: administradores. Ahora, la necesidad de acceso a los medios de producción, fundamentalmente tierra y agua, se constituye en un factor de permanentes conflictos intercomunales, igual que la disputa por el acceso a proyectos crea querellas entre organizaciones de segundo grado. Aparentemente, las formas agroempresariales de control de los recursos y la presencia de un discurso del desarrollo,

habrían resultado eficaces distractores de los campesinos, que no verían en ellas los verdaderos rivales en la disputa por los recursos.

La más reciente vuelta de tuerca, será ejecutada por gobiernos de izquierda, en la “inclusión” de los indígenas –ahora “nuevos ciudadanos rurales”⁵– en las cadenas productivas, su encadenamiento definitivo al circuito del capital agroindustrial. En ella, parte de los líderes indígenas –devenidos en empresarios–, son un factor encadenante clave.

La normalización de la escuela: captura del conocimiento

La construcción de saberes es un proceso histórico y, por lo tanto, atravesado por contradicciones, conflictos, violencias, esperanzas y sueños de aquellos que la crearon. Es la respuesta que los hombres y mujeres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida, que se mezcla con las condiciones históricas en las que nace y, por tanto, cumple un determinado rol social. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que le impide ser neutral.

Las élites comprendieron rápidamente que el control del pensamiento posibilitaba el ejercicio del poder, así como el hecho de que su recuperación puede ofrecer respuestas y señalar nuevos rumbos a la lucha por la liberación. En la sociedad burguesa el espacio del saber es un espacio reservado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas en las que se mueven aquellos que el sistema reconoce como detentadores del saber.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder. La dupla saber-poder, nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad o que las formas que asume su axiomática o su episteme estén fuera de toda conflictividad social, o, al

5 Ver objetivos del Programa de las Escuelas de la Revolución Agraria del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca (MAGAP).

menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad.

Ahora bien, en el mundo de las representaciones sociales de la modernidad y sus jerarquizaciones, las herramientas de privatización del conocimiento y obstaculización de acceso al mismo por parte de los colonizados, se inician con la separación de la producción manual respecto de la producción intelectual pero, sobre todo, de separar al trabajo de la vida cotidiana. Esta última clave es esencial en el diseño del proceso de aprendizaje dirigido a los oprimidos. Por un lado se define un espacio destinado a cualificar individuos escolarizándolos y sometiéndolos a un sistema que deben superar para cumplir los cánones de una meritocracia que los define como aptos para participar con determinadas ventajas dentro del mercado laboral. Este sistema además de establecerse ajeno a la cotidianidad, define y califica a los participantes, los moldea individualizándolos y homogenizándolos. Este sistema escolarizado incluso establece sus centros allende las comunidades, formando parte de un engranaje excluyente, que establece mecanismos paralelos y subalternos de adiestramiento y capacitación para los destinados a nunca entrar en la educación escolarizada.

De este modo, antes mismo de someter a las poblaciones al circuito de subyugación, estas han sido predeterminadas a acceder a un tipo de conocimientos. Más allá de las diferencias en el acervo de información que obtendrá un niño en una escuela rural, respecto de otro en la ciudad o en la metrópoli, está preestablecido el sistema clasificatorio que ubicará a unos y otros en escalas distintas dentro del mercado laboral.

Pero lo más importante es que las políticas de desarrollo han logrado incorporar a las poblaciones rurales en uno y otro esquema de enajenación. Las escuelas son espacios que reproducen literalmente el sistema que representan, y consolidan la visión desterritorializada y deshistorizada del mundo. Adiestran al abandono del campo (atraso-superstición) para abrazar las urbes (progreso-ilustración-oportunidades), y al extrañamiento de los saberes que le son pertinentes en su vida cotidiana. Algo semejante ocurre con los procesos de capacitación pro-

movidos por las agencias del desarrollo, donde se produce una verdadera extirpación moderna de idolatrías, son condenados a la hoguera los portadores y las portadoras del saber local, sus herramientas, sus semillas, ellos mismos. Sus voces son terminantemente prohibidas y su participación negada o reducida a la de espectadores pasivos. Es así como las comunidades han venido ocultando sistemáticamente sus saberes, luego negándolos y posteriormente dejando de transmitirlos a sus hijos, los modos de hacerlo han sido mutilados y es mejor que se incorporen a la escuela sin conflictos de identidad, sin lengua materna y sin sospecha.

A contrapelo de todo lo descrito, y precisamente en los intersticios de este entramado, el habitus comunitario persiste en una estrategia de aletargamiento que se activa cíclicamente cuando aparecen inputs colocados por el propio desarrollo.

Es precisamente en el espacio del conocimiento, donde los saberes locales campesinos y sobre todo indígenas, mantienen la disputa de los sentidos más profundamente cotidianos y políticos. Tal vez porque su vínculo concreto, sin mediaciones con el trabajo y la producción de la vida impide una enajenación mayor. Tal vez porque el saber andino ancestral no ha podido ser desmembrado en su totalidad. O muy posiblemente porque “las comunidades campesinas e indígenas, reconocen con más precisión que el saber no puede ser individual y que sólo se logra en colectivo (uno que no es masa sino algo más que la suma de las partes)” (Vera Herrera, 2005: 104).

Todas estas razones juntas, han llevado a la recreación de espacios insurgentes, de descolonización del saber. Los ámbitos de la capacitación y la educación informal, los espacios que han logrado incorporar metodologías liberadoras de educación, los encuentros de campesino a campesino, incluso los más convencionales momentos de adiestramiento, han sido permanentemente sometidos a resignificaciones sucesivas. Los campesinos y sobre todo los indígenas no han renunciado a su lucha por reconstituirse como sujetos y asumir las riendas de su transformación y es en estos mismos espacios donde se configura la insurgencia y se reconstituye la autodefinition.

¿Qué es lo negado? Lógicas de reproducción de las sabidurías en el mundo andino

Las culturas son producto histórico de la vinculación y relacionamiento de las sociedades con su entorno natural para resolver su supervivencia, que determina sus modos de comprender el mundo y de transformarlo. Los saberes se construyen colectiva e inter-generacionalmente en ese hacer social. Por el contrario, “el conocimiento en el sentido occidental es aquel que surge de la separación paulatina entre el trabajo y la vida cotidiana, en la medida en que el trabajo se parcializó y el conocimiento se alejó del ámbito de lo contingente en correspondencia tácita con esa parcialización de las actividades en las sociedades que tendían hacia la industrialización”. (Vera Herrera, s/f).

Por ello la cosmovisión andina acentúa el espacio, el agro-centrismo que se expresa en el ámbito de chacra, que nos muestra en realidad una cosmovisión pacha-céntrica, donde la conversación con el mundo vivo es un hecho: la comunidad humana se expresa como naturaleza, la comunidad natural humanizada. Por el contrario, occidente privilegia el tiempo, y la historia como espacio de realización de la vida.

Los testimonios de los comuneros de Sablog Chico y Sablog San José, provincia de Chimborazo nos colocan esta experiencia:

Permiso Ashpamama para trabajar, permiso abuelos, denme fuerzas para yo poder trabajar, perdón también Ashpamamita y abuelitos, denme fuerza y valor, abuelitos así como ustedes sabían trabajar, con esa fuerza, denme fuerza a mí también (Segundo Morales).

A la Ashpamamita se trabaja con cariño, metiendo tractor va aplastando todito, con yunta se cuida, se adorna, se quiere a la Ashpamama; se cuida para que quede viva la madre tierra para los guaguas, para que ellos puedan seguir viviendo (Catalina Buñay).

En el mundo andino, más que saberes, lo que existen son sabidurías que están mas allá de los marcos epistémicos y que son la base sobre la cual han tejido la vida todos los pueblos de Abya Yala y la humanidad. En esta distinción radica la diferencia en su concepción de la educación,

que es holística y totalizadora. No se ocupa de partes fragmentadas de la realidad, sino del acontecer de todo. Le interesan más las interrelaciones que las partes. La educación andina ocurre entonces en el marco de los contextos socio-culturales donde se desenvuelve el aprendizaje, y su contenido emerge de la integralidad.

Los saberes son simbólicos, culturales, generados y compartidos por la comunidad, sin propietario. No se enseñan, sino que se “muestran”, pues se trata de un saber práctico concreto que se realiza en la vida comunitaria, que se aprende recreándolo en la práctica. El aprendizaje se lo realiza en la vida misma, no hay una intencionalidad racional ni persona que detente la figura de maestro.

Es trabajar juntos, entre hombres, mujeres, jóvenes, algunas veces niños, niñas, al estar juntos, estamos unidos, nos ayudamos unos a otros; aprendemos, especialmente nuestros compañeros que son de mayor edad nos corrigen si estamos realizando mal el trabajo (Humberto Caiza).

Aprender está asociado a observar y a convivir: no hay una fuente que enseña y otros que aprenden. Los saberes están ahí, aprende quien pregunta y se compromete. “Aquí [el mundo andino] la conversación no se reduce al diálogo, a la palabra, como en el mundo occidental; en cambio aquí la conversación involucra todo el cuerpo. Conversar es mostrarse cada uno recíprocamente, es compartir, es la comunidad, es bailar al ritmo que en todo momento corresponde con el ciclo anual de vida. La conversación asume toda la complicación característica del mundo viviente. Nada escapa a la conversación. Aquí no hay privacidad. La conversación es inseparable de la crianza”. (Vera Herrera, s/f).

Yo he hecho cosecha, deshierba, aporque de papa, con el prestamano, a mí me ha parecido muy bueno, me siento feliz y contento, la ventaja es que se pasa contento, aprendiendo, riendo (Cesar Alberto Lema).
A las semillas nuevas se les hace encontrar con las semillas viejas para que conversen, para que renueven el compromiso de la continuidad de la crianza, cuando se encuentran, la semilla vieja le dice a la recién llegada. Que se digan ‘Yo ya he criado a estos humanos, ahora le toca a usted’ (Gustavo Illapa).

Hay que secar bien el maíz y guardar en saco o en taqui⁶, tiene que ser en parte caliente para que no entre el gorgojo; se puede hacer guayungas (pares), también, amarrando mazorcas grandes con mazorcas pequeñas, para que entre ellas conversen (Luz María Morales).

La comunidad vigila el aprendizaje social, estableciendo normas que potencian la convivencia y el manejo de recursos comunales y la familia es la encargada de orientar la conducta de sus miembros desde sus primeros años. La recreación de la sabiduría es la reproducción del saber de la familia y del ayllu. Los niños aprenden re-creando de manera autónoma lo que observan de su familia y en la chacra, y sólo cobran sentido cuando son socialmente útiles.

Ahora trabajo, bueno, estamos haciendo y estamos enseñando a los guaguas, retoño tiene que aprender a trabajar, eso le servirá para toda la vida. Todo enseñamos desde pequeños para que puedan coger granitos. Los guaguas adelantan a la yunta como guía y van aprendiendo desde chiquitos también en la siembra. Desde chiquitos llevamos, es obligación y gusto pasar con nosotros en el campo. Ya gustando, van nomás cogiendo. Así sea estorbando van al lado y no decimos quite. Nos reímos y animamos a que levante porque así va aprendiendo aunque demoremos en el trabajo vamos enseñando (Francisco Chucuri).

En las condiciones agro-ecológicas de los Andes, no hay necesidad de estandarizar el conocimiento, sino de comprender la variabilidad. Por ello la tecnología consiste fundamentalmente en la observación de la naturaleza para organizar la fuerza de trabajo y sincronizar las actividades productivas de acuerdo a las necesidades: integralizar el manejo del medio ambiente en lo económico, lo social, cultural, ideológico y religioso.

La pedagogía andina es entonces un reflejo y producto dialéctico de la situación material de la producción. Exige recurrir a los mayores, quienes tienen presente el territorio olvidado y enajenado, donde están las claves que articulan el mundo andino, en donde se ven reflejados los

6 Recipiente hecho de tejido de totora

simbolismos, la estética y el aspecto festivo de la vida andina. La memoria comunitaria es fuente de conocimientos que se expresa en la lengua, donde está presente el símbolo, pensamiento y sentimiento de su propia realidad social histórica. Se constituye así como base ideológica de los comuneros, necesariamente marcada por la opresión colonial.

La revitalización de la memoria tecnológica y la racionalidad andina puede ser en éste sentido, más poderosa incluso que la memoria política. Capaz de restablecer el tejido de la vida que da carne a los sentidos políticos de la insubordinación.

La memoria comunitaria tiene la doble dimensión de ser portadora de la historia negada y de ser fuente de legitimidad de la auto-defensa de la identidad y es, además, un elemento estratégico. Esta se mantiene viva mediante el mito no sólo como herramienta de transmisión sino como forma propia de interpretar la historia, como muestra de resistencia.

Soria Choque (1992) se explica que la “elaboración, sistematización y ordenamiento de la experiencia pasada que se sostiene a través de la transmisión oral y el mito se configuran en una estrategia pedagógica de la sabiduría andina”.

Por ello las instituciones canalizadoras de la “enseñanza” se imponen para sustituir este sistema, ya que ni la organización escolar ni la lógica de la capacitación técnica tienen relación alguna con la realidad socio-cultural en donde operan. Reducen los lugares de libertad, crean jerarquías, delimitan espacios, y definen tiempos y conductas. Expresan el poder de la modernidad sobre lo comunitario y rural, donde se impone la superioridad del conocimiento occidental.

Sin embargo, muchos de los ejercicios de poder, los que andan rondando en torno a los discursos del desarrollo (la sustentabilidad, entre otros) están siendo sometidos permanentemente, por los campesinos, a un proceso de domesticación cultural.

Insurgencias y re-existencias desde la interpretación autónoma de las ofertas del desarrollo: excusas descolonizadoras

Tendríamos entonces, en el marco de los hitos de construcción hegemónica, procesos de resistencia signados por eventos subversivos y por la resignificación y funcionalización de las formas de poder. La resistencia tiene un fuerte asidero ideológico y una gran necesidad de sostener sus bases materiales de reproducción aún desde la subalternidad, recurre para ello a dos elementos claves: la reafirmación de su existencia como colectivo, de su organización comunitaria como fuerza básica y la confluencia entre lo que podríamos llamar la cultura de la intersubjetividad, con la cultura de la otredad (Ceceña, 1998).

El ejercicio de la dominación utiliza permanentemente a los mismos dominados como agentes para su operación. Esta estrategia, en términos generales, eficaz, no controla la subjetividad ni los factores de construcción del mundo en estos actores. En ese “tejido de vidas e historias, de asuntos inconclusos y condiciones materiales que configuran la desigualdad, pero también la resistencia. Para existir, la globalidad deja huecos, enclaves de abandono” (Vera Herrera, s/f). Mucho de esto, se encuentra con frecuencia en un proceso tan permanente como el del agenciamiento del desarrollo. Tanto desde los discursos que el propio desarrollo va reformulando según los momentos de su ejecución—como en el caso de la incorporación del enfoque de sustentabilidad—, como desde los espacios de reflexión liberadora que se introducen en este mundo discursivo, se entretejen construcciones de imaginarios distintos al único permitido, se introduce la visión crítica del mundo, se recrea el universo cultural negado y se afirman los sujetos sociales.

No en vano, las más importantes fuentes de insubordinación ideológica salieron precisamente de los territorios sometidos a las cruzadas civilizatorias del desarrollo. La educación liberadora, la metodología de campesino a campesino, la agroecología como alternativa técnica y política y el mismo planteamiento de la soberanía alimentaria, son

piezas del rompecabezas anticivilizatorio que se fueron recuperando en el camino del desarrollo rural, en la disputa de sentidos al imperio.

Hace tres años es que reanimamos las mingas y prestamos, nos hacía recordar lo que hacían nuestros mayores: es necesidad hacer trabajos juntos, todos unidos se puede hacer más, aprender más. Así salimos varias personas y viendo que eran nuestras éstas formas y que terminamos los trabajos antes del mediodía, más nos animamos, desde ahí venimos haciendo todas las semanas (Gustavo Illapa).

No son en sí mismos la alternativa, son las herramientas recuperadas y remodeladas al servicio de la recuperación de proyectos históricos campesinos e indígenas. Han facilitado las pistas para reconstruir cosmovisiones e identidades, a partir de ser definidas como propuestas alternas al modelo único.

A pesar de también ser marginalizadas y constreñidas en el aparataje desarrollista, estas metodologías, enfoques y construcciones parciales de proyectos propios, han logrado detonar procesos reconstitutivos, en la medida en que aportan herramientas de reflexión crítica, ponen en actividad redes y tejidos colectivos que es donde pueden operar, devuelven la palabra a los excluidos del desarrollo y restituyen, al menos en parte, relaciones horizontales-dialogales de aprendizaje. Es decir, se establecen en los términos en que históricamente las sociedades dominadas han sostenido sus saberes, intuyen sus mecánicas de funcionamiento, las despiertan y las afirman.

Un ejemplo es cómo, en este mismo marco, el enfoque agroecológico se inserta en las dinámicas comunitarias, trayendo el acumulado de las metodologías de la educación liberadora, fortaleciendo las prácticas de aprendizaje de campesino a campesino, recuperando y poniendo en valor los poderosos saberes agrarios andinos, recolocando las piezas de ese saber desagregado. Indagando en las matrices mismas de esa otra visión de mundo que, reafirmada, se va transformando en una propuesta anticivilizatoria.

Es por esta matriz indígena-campesina, que hace parte integral de nuestra identidad y cotidianidad, que hablar de cómo, para qué y para quién se hace la agricultura, cobra fundamental importancia a la hora de repensar un modo distinto de vida.

La agroecología, como pretexto, desde la cotidianidad logra subvertir el orden único dado de “una agricultura” y de “un modelo de desarrollo campesino”. Insubordina el aislamiento, los conocimientos monopolizados, la individualización, la producción de mercancías en lugar de alimento, la dependencia energética, la dependencia tecnológica, las relaciones de explotación, la lógica excluyente del mercado de capital y del comercio mundial, la noción de calidad que se nos ha impuesto para los alimentos, el comercio de la salud, las condiciones de vida, el uso de la naturaleza y el trabajo y consumo enajenados. De alguna manera, abreva las múltiples claves que conectan los modos de vida negados, con nociones de posibilidad. Esto es lo que campesinos e indígenas han logrado descifrar y aprovechando este reducto que el propio desarrollo les ha dejado, retejen sus estructuras, conciencias y proyectos.

En buena medida, esta propuesta les reconecta con procesos de construcción de autonomía en los hechos y el poder del hacer cotidiano. Es la punta del ovillo para desinstaurar las dislocaciones y mediaciones. Ha devenido en coartada para relocalizar la economía y hacerla visible, por tanto, para encontrar los vínculos entre las decisiones y las acciones.

La transferencia de tecnología es reemplazada, a contrapelo de lo previsible por espacios liberadores de conocimiento:

La educación como una práctica de la libertad, como un acto de conocimiento que nos aproxima a una visión crítica de la realidad, es la base para un proceso de emancipación, y este ejercicio de transformar el conocimiento y las formas de conocer son un reto cada vez más presente frente al avasallante peso que tienen actualmente los pilares de la modernidad y el llamado desarrollo: monocultura, monoconocimiento, monopensamiento (Rodríguez, 2008: 3).

Por efecto de este proceso, la reflexión campesina, de manera medular, coloca nuevamente a las personas y sus procesos productivos –en particular de los alimentos–, en el centro de la mirada de cualquier proceso vital de sociedad; sin éstos, es imposible pretender un futuro viable para la humanidad y el planeta.

Pero además, la continuidad histórica de los pueblos originarios, sus saberes y modos específicos han permitido incorporar todos aquellos elementos sin los cuales no se puede concretar una vía campesina como propuesta de futuro. El ser humano en el centro de cualquier modo de producción y el alimento que éste ha venido produciendo para todos son el punto de partida de un posicionamiento que resulta radical a la luz de un mundo cada vez más depredador y acaparador. Pero a su alrededor son necesarias condiciones básicas que recuperar y/o construir: el control y acceso a los medios de producción que los criadores de alimento están perdiendo como parte del gran saqueo mundial de las corporaciones; es más, a los territorios y los bienes que constituyen espacio de vida para el 60% de la población mundial.

La sustentabilidad de los procesos productivos: que recuperen el equilibrio y provisión mutua ser humano-naturaleza. El retorno a formas de economía local y solidaria, que permita la circulación humanizada de alimentos, bienes y servicios. Son condiciones ineludibles para garantizar el derecho a seguir siendo: campesinos, indígenas, seres humanos, naturaleza.

Finalmente, un puntal de este planteamiento radica en el reconocimiento de los saberes locales –mayoritariamente ancestrales–, cuya pertinencia y vigencia son hoy más que nunca ciertas y necesarias. A pesar de la fuerza impositiva de la posmodernidad globalizada que erosiona diversidad de alimentos y culturas, homogeniza y somete, los campesinos y pueblos originarios del planeta tienen el saber y el conocimiento necesario adquirido durante miles de años, para garantizar la vida propia y de toda la humanidad.

Nunca como ahora se vuelve imprescindible rescatar la universalidad de ese conocimiento que supone una visión distinta del mundo y a partir de ella organiza a las sociedades, determina formas de producir y desarrolla tecnologías apropiadas. Este otro conocimiento, sistemáticamente perseguido y desplazado, constituye la voz más clara que, de momento, cuestiona el pensamiento único capitalista y su única vía de “desarrollo” fundada en el despojo de los pueblos y comunidades y en la depredación al límite de la naturaleza.

Una punta del ovillo ha sido encontrada, el reto está en lograr desenredar la madeja de mediaciones y constructos que han enredado el camino de la autodefinición y del proyecto histórico propio.

Bibliografía

Dinerstein, Ana

- 1998 *Subjetividad: Capital y la materialidad abstracta del poder (Foucault y el Marxismo Abierto)*. Primeras Jornadas de Teoría y Filosofía Política, 21 y 22 de Agosto, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires: UBA versión en línea.

Ibarra, Hernán

- 1999 “Neoindigenismo e indianismo”. *Revista Ecuador Debate*, No 48.

Illich, Ivan

- 1974 *La convivencialidad*. México: Joaquín Mortiz/Planeta, p. 44-45.

Soria Choque, Vitaliano

- 1992 “Los caciques apoderados y la lucha por la escuela (1900-1952)”. *Educación indígena ¿ciudadanía o colonización? La Paz: Ediciones Awiyiri*.

Villegas, Luis Fernando

- 2008 “Breves reflexiones acerca de la colonialidad del conocimiento y la pertinencia de los saberes locales”, en *Vivimos Criando la Chakra: Experiencias de trabajo en comunidades indígenas de Chimborazo-Ecuador*. Fundación Heifer-Ecuador, 76.

Vera Herrera, Ramón

- 1997 “La Noche Estrellada (la formación de constelaciones de saber)”. *Revista Chiapas No 5, México (ERA-IIEc)*, 3.

Vera Herrera, Ramón

s/f 21 atisbos para darle la vuelta a la enormidad, manuscrito, 9.

Zibechi, Raúl

2011 Política & Miseria. La relación entre el modelo extractivo, los planes sociales y los gobiernos progresistas, Buenos Aires: Ed. Lavaca.