

LA ARQUEOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA EN ECUADOR

escenarios, retos y perspectivas

Eloy Alfaro Reyes • José Chalá Cruz • Florencio Delgado Espinoza
Amparo Eguiguren Eguiguren • Patricio Guerrero Arias
Luis Herrera Montero • Ana María Larrea
Marcos Rivadeneira Silva • José Sánchez-Parga • María Amelia Viteri

Katterine Enríquez
Recopilación y edición

LA ARQUEOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA EN ECUADOR

Escenarios, retos y perspectivas

*Eloy Alfaro Reyes, José Chalá Cruz, Florencio Delgado Espinoza,
Amparo Eguiguren Eguiguren, Patricio Guerrero Arias,
Luis Herrera Montero, Ana María Larrea,
Marcos Rivadeneira Silva, José Sánchez-Parga y
María Amelia Viteri*

LA ARQUEOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA EN ECUADOR

Escenarios, retos y perspectivas

Recopilación y edición:
Katterine Enríquez

MODERADORES Y FACILITADORES:

IVÁN TOSCANO, RAÚL PEÑAFIEL, SOLEDAD VOGLIANO Y VADIM GUERRERO



abril, 2011

La Arqueología y la Antropología en Ecuador

Eloy Alfaro, José Chalá Cruz, Florencio Delgado, Amparo Eguiguren, Patricio Guerrero Arias, Luis Herrera Montero, Ana María Larrea, Marcos Rivadeneira Silva, José Sánchez-Parga y María Amelia Viteri

Recopilación y edición: Katterine Enríquez

1era. Edición

© Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 20 50000
Fax: (+593 7) 4 088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Cuenca-Ecuador

Diseño, diagramación
e impresión:

Editorial Universitaria Abya-Yala

ISBN UPS: 978-9978-10-087-5

ISBN Abya-Yala: 978-9942-09-012-6

Impreso en Quito-Ecuador, julio 2011

Índice

Prólogo	
<i>José Juncosa Blasco</i>	7
Introducción	
<i>Katterine Enríquez Cevallos</i>	11
Primera parte	
Arqueología	
La Arqueología ecuatoriana en el siglo XXI: entre la academia y la Arqueología Aplicada	
<i>Florencio Delgado Espinoza</i>	17
Proyecto de rescate de Archivos de la provincia de Chimborazo	
<i>Marcos Rivadeneira Silva</i>	41
Segunda parte	
Antropología	
Lectura latinoamericana de las tesis sobre la historia de Walter Benjamin: desafíos para la Antropología	
<i>Eloy Alfaro Reyes</i>	47
La antropología como compromiso	
<i>José Chalá Cruz</i>	73

ÍNDICE

La esperanza es lo último que se pierde... Prácticas profesionales antropológicas en Ecuador <i>Amparo Eguiguren Eguiguren</i>	83
Por una antropología del corazonar comprometida con la vida <i>Patricio Guerrero Arias</i>	97
La antropología aplicada como parte de los procesos de transformación social <i>Luis Herrera Montero</i>	123
La antropología en los escenarios estatales de trabajo <i>Ana María Larrea</i>	131
El antropólogo: entre el oficio y la ciencia <i>José Sánchez-Parga</i>	137
Las diversidades y la antropología <i>María Amelia Viteri</i>	149
Foro: preguntas y respuestas	167

Prólogo

*José Juncosa Blasco**

La arqueología y la antropología son y serán siempre disciplinas sujetas a permanentes debates provenientes tanto desde fuera como desde dentro de sus propios actores e instituciones. Al interior de las universidades, a pesar del contexto intercultural y plurinacional de Ecuador, se las suele considerar como ciencias tangenciales o improductivas frente a otras propuestas mucho más robustas desde el punto de vista de su ajuste respecto a la demanda, pero menos atentas en cuanto a los desafíos de un país heterogéneo (en términos de raza, clase y culturas) como el nuestro. Esta ‘falta de atención’ a las diferencias no es casual y se expresa también en las políticas públicas relacionadas con la investigación que no logran incorporar del todo el rol de las ciencias sociales en la construcción de una plataforma investigativa delegada, más bien, a la ciencias duras y aplicadas, consideradas únicas garantes –al parecer– del modelo de desarrollo extractivista y asentado en la imagen del ciudadano consumidor. La crítica proviene también del rechazo justificado de los movimientos sociales e indígenas hacia el ejercicio de una arqueología y antropología esencializante y patrimonialista, no solo muy poco relacionada con sus luchas, sino frecuentemente adversa –a la corta o a la larga– con sus procesos organizativos, en complicidad con la

* Antropólogo. Director de la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. e-mail: jjuncosa@ups.edu.ec

trampa multicultural o el interculturalismo funcional que se apodera de la agenda de muchos de nuestros países.

A estos factores de inestabilidad hay que sumar los que generan los mismos arqueólogos y antropólogos que discuten permanentemente su propia condición epistemológica, pues el trato con la cultura, la sociedad y sus heterogeneidades vuelve imposible fijar los presupuestos que articulan las disciplinas. Por lo tanto, la inseguridad y la precariedad epistémica –afortunadamente– nos constituyen, nos atraviesan y forman parte de nuestra misma condición, conformándose en algo así como el *hurto* furtivo de la candela al guardián del fuego, falla y distracción que debemos agradecer y atesorar porque puede alumbrar y dar calor a muchas búsquedas.

Debemos agradecer el que nos hayan situado en las orillas y en los márgenes de la ciencia. Saber situarse en ellas puede contribuir a que veamos cosas que otros no ven; que reconozcamos de mejor manera el caminar de pueblos y grupos en movimiento desde donde surgen propuestas, teorías, conocimientos y proyectos que contribuyen a una verdadera transformación de la sociedad. El constante replanteo y permanente resituación de la arqueología y la antropología atraviesa, sin embargo, por una condición: no dejarse atrapar por la apología de las disciplinas e ir más allá de las reivindicaciones académicas, lugares estériles y vacíos, propios de toda reivindicación autocentrada y carente de perspectiva.

Los buenos momentos de la antropología ecuatoriana (en el presente vivimos un buen momento; tenso pero bueno) no han dependido de los logros y producciones académicas medidos en la cantidad o calidad de investigaciones o publicaciones, tal como nos lo exigen los actuales parámetros de acreditación universitaria. Se trata de un asunto de *sentido* y no de producción. Los buenos momentos tuvieron que ver, más bien, con la capacidad de los arqueólogos y antropólogos para ar-

ticularse con los movimientos sociales. Ello demuestra que, más que constituirnos en productores de conocimientos y expertos en saberes estamos llamados a producir, facilitar, construir, implementar, alimentar y dar vida a todo espacio posible de diálogo e interlocución entre actores y voces de quienes animan, desde sus respectivas diferencias, una sociedad no mejor, sino radicalmente diferente. La vigencia y pertinencia de los saberes, conocimientos y experticias metodológicas dependen de esta opción primera y fundamental.

Este eje –considero– no solo es el criterio más exigente de evaluación y acreditación que la visión burocrática y reguladora desconoce y oculta, sino que contribuye a resignificar y reinscribir las imágenes de arqueólogos y antropólogos como intelectuales orgánicos que inspirara Gramsci y puliera mucho después Stuart Hall. En este saber y hacer entre/con/ desde las diferencias enunció los siguientes retos: El primero: nuestro aporte será siempre teórico, entendiendo la teoría como la reflexión en permanente tensión no solo con nuestra praxis sino también con la teoría y las prácticas que emergen desde fuera de las orillas universitarias. Más que nunca debemos asumir –siempre con Hall– que este saber es tenso y precario pero real y siempre abierto e inacabado (que no nos veamos nunca en la búsqueda frenética de las últimas teorías...). El trabajo teórico no es una simulación deshonestas: es conocimiento serio, profundo y logrado, pues no surge automáticamente de la cercanía, compromiso o inclusión en los movimientos sociales. Una opción radical no supone saber: es apenas, su primera condición. El segundo reto consiste en que todo saber une lo que la condición hegemónica busca separar. La segmentación disciplinaria es tramposa porque separa lo que está unido: la economía, la política, la cultura, el conocimiento, la subjetividad, el género y la raza... ellas trabajan juntas. Hacerse cargo de articular estas dimensiones de la vida social representa –de por sí– un enorme potencial transformador.

Cultivar y criar estos desafíos (la articulación con los movimientos sociales, trabajar un saber no simulado y en tensión con aquello que emerge de estos movimientos, unir las dimensiones de la vida que el sistema separa) pueden favorecer el que sintamos las aulas de otra manera y así poder dar otro sentido a nuestro pensar, hacer y sentir.

Felicito la iniciativa de los estudiantes de Arqueología y Antropología de las universidades participantes: Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Universidad Politécnica Salesiana por la organización y participación en el conversatorio de estas disciplinas y por su aporte en la preparación del Foro de Estudiantes Latinoamericanos de Antropología y Arqueología. Sus contribuciones, diálogos y discusiones serán de importancia para la conciencia reflexiva de las ciencias sociales y una herramienta para la *vigilia epistémica*.

Introducción

*Katterine Enríquez Cevallos**

Un proceso que no madura se trunca y deteriora. En esta ocasión, el FELAA cumple su mayoría de edad en la mitad del mundo. Lo que se presenta ahora es muestra de esa madurez, la que se expresa en un amplio debate. Los estudiantes de la Carrera de Antropología Aplicada de la UPS ratificaron el compromiso de generar un FELAA que marque un antes y un después. Es así que se creó una comisión de estudiantes que recibió este mandato y, con el apoyo del Consejo de Carrera emprendieron este reto.

Se vio la necesidad de profundizar en el conocimiento del estado actual de la Arqueología y la Antropología en nuestro país; indagar en cómo estas disciplinas se relacionan con las instituciones públicas y privadas; cuáles son sus derroteros académicos y cuál es el compromiso que establece con las otras áreas. Estas inquietudes nos llevaron a plantearnos la pregunta aún no resuelta acerca de qué perspectivas tienen la Arqueología y la Antropología en el país y en un continente, donde el bullir de los procesos sociales exigen tener posturas claras.

* Estudiante de la Carrera de Antropología Aplicada UPS. Actriz egresada de la Universidad Central del Ecuador. Compiladora del texto la Arqueología y la Antropología en Ecuador, escenarios, retos y perspectivas. Organizadora del Foro de Estudiantes Latinoamericano de Antropología y Arqueología FELAA, Ecuador 2011. e-mail: kmec@hotmail.com

Para ello era fundamental encontrarnos con profesionales relacionadas/os con los diferentes campos de aplicación de las dos carreras, que nos dieran cuenta de sus experiencias y puntos de vista. Los artículos que se presentan en este libro, recogen el pensamiento de arqueólogas/os y antropólogas/os que participaron en el “Conversatorio ecuatoriano de Arqueología y Antropología”, así como de las preguntas e inquietudes presentadas por las/os compañeras/os de la universidad y de asistentes en general.

Este trabajo constituye un acercamiento a los aportes y debates de este encuentro en donde se compartieron experiencias y posturas de las/os profesionales en las áreas en mención y sus perspectivas de trabajo. Se realizó en abril de este año en conjunto con miembros de la Asociación de Estudiantes de la PUCE, con quienes planificamos dos días de conversatorios; el primero se concentró en el tema arqueológico; y el segundo dedicado a tratar el tema antropológico.

El texto está estructurado en dos partes; inicia con los artículos de Florencio Delgado Espinoza y Marcos Rivadeneira Silva, expositores que se enmarcaron en la arqueología y restauración de papel. Después, presentamos los enfoques antropológicos desarrollados en las mesas de trabajo, ordenados alfabéticamente por nombre del autor. Cerramos esta publicación con un extracto de la ronda de preguntas de las/os asistentes al conversatorio.

Cada una/o de las/os ponentes realizó una exposición desde un enfoque arqueológico y antropológico relacionada con el área de acción de su trabajo. Ana María Larrea, enfocada en las significaciones del quehacer profesional desde el Estado, mesa que compartió con Amparo Eguiguren Eguiguren, quien expuso con gran sensibilidad un recorrido de su ejercicio profesional y el de otros/as colegas antropólogos, acerca de los campos de trabajo en los cuales la antropología tiene incidencia; este eje temático fue la Antropología como profesión. Además, intenta-

mos cubrir el área de la Antropología como teoría y academia, donde las propuestas de José Sánchez-Parga, Luis Herrera Montero y Eloy Alfaro Reyes contribuyeron al debate. Por último, la Antropología como compromiso fue expuesta por Patricio Guerrero Arias, quien plantea el establecer como praxis una antropología comprometida con la vida, nuestro maestro que busca en las aulas sembrar y redimensionar las teorías que nos impiden pensar desde el corazón y la ternura; en este mismo espacio se encontró la voz de José Chalá Cruz, compañero afro descendiente, quien en primera persona, expuso la necesidad de crear nuevas formas de interpretar al otro; para finalizar, María Amelia Viteri, en su intervención, da cuenta de su trabajo comprometido con las perspectivas de género.

Para las/os estudiantes de la Carrera de Antropología Aplicada de la UPS constituye un aporte importante el presentar la compilación de las discusiones, planteamientos y debates generados en el “Conversatorio ecuatoriano de Arqueología y Antropología”, ya que estamos seguras/os que aportan a los desafíos latinoamericanos. Creemos que la Antropología debe tener en las instituciones de educación superior, los escenarios para formar profesionales comprometidas/os con nuestro país, una antropología descolonizada, no civilizatoria, que permita confrontarnos y reconocer cómo nos encontramos y hacia donde queremos ir, cuáles son nuestras posturas y de qué lado de la historia queremos estar.

PRIMERA PARTE ARQUEOLOGÍA

Moderador:
Iván Toscano (PUCE-Q)



La Arqueología ecuatoriana en el siglo XXI: entre la academia y la Arqueología Aplicada

*Florencio Delgado Espinoza**

La arqueología es antropología o es nada.

Clayde Kluckhohn

Introducción

La arqueología en Ecuador desde sus inicios ha estado marcada por una brecha grande entre la práctica académica, desarrollada en su mayoría por arqueólogos extranjeros, e inicialmente por aficionados y empíricos nacionales. La lista la integran connotados personajes nacionales, como el arzobispo González Suárez, Jacinto Jijón y Caamaño, el banquero Emilio Estrada, entre otros (Salazar, 2000). Con la incorporación de investigadores nacionales en las tres últimas décadas, el estudio del pasado comenzó a ganar el estatus de disciplina; así, profesionales graduados en el exterior regresaron a impartir sus conocimientos y, conformando espacios académicos, otros desarrollaron proyectos de investigación en instituciones como los Museos del ex Banco Central de

* Antropólogo. University of Pittsburgh, Pittsburgh, Pennsylvania. Ph.D., Latin-American Anthropology (Archaeology). Department of Anthropology, 2002. Director del Instituto de Investigaciones Socioculturales, Colegio de Artes Liberales, Universidad San Francisco de Quito. Quito, Ecuador. Miembro de Society for American Archaeology (Washington, D.C), Institute of Andean Studies (Berkeley), University of Calgary (Canada). e-mail: fdelgado@usfq.edu.ec

Ecuador (Delgado Espinoza, 2008). Con la creación de la Escuela de Arqueología, conocida como el Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEAA) en la ESPOL, y la carrera de Antropología con entrenamiento en Arqueología en la PUCE, comenzaron a producirse los primeros arqueólogos nacionales, graduados en Ecuador (Valdez, 2010). Con ello se conformaba un importante grupo de profesionales nacionales que potencialmente lograrían la profesionalización de esta práctica. Si bien, la vieja división entre los académicos extranjeros y los empíricos nacionales ha cambiado de alguna manera, aún se mantiene una dicotomía en las temáticas y, sobre todo, en la razón por la que hacemos Arqueología, en otras palabras, la comunidad para quien investigamos. Mientras las investigaciones con rigor científico y académico, aún provienen regularmente desde el extranjero, la práctica de la arqueología nacional se enfoca entre la Arqueología Aplicada y la Arqueología Pública, la misma que se desarrolla en contextos de la demanda de los distintos niveles de gobierno.

Puesto que ya se han realizado varias evaluaciones sobre el desarrollo de la Arqueología de Ecuador en las últimas décadas (ver Delgado, 2009 y Valdez, 2010 para una discusión más profunda del tema), en este trabajo pretendo concentrarme en tres aspectos sobre la actividad arqueológica en Ecuador: la investigación por parte de los arqueólogos nacionales, el papel del Estado en el proceso de investigación, y, finalmente, la posición del Estado en los procesos de formación profesional de los arqueólogos ecuatorianos. En este trabajo se señala que la arqueología de Ecuador en gran parte mantiene de manera muy fuerte la dicotomía entre la arqueología ‘aplicada’, ejecutada por los arqueólogos nacionales, y la arqueología investigativa, realizada por académicos extranjeros. La arqueología nacional ‘aplicada’ se realiza bajo tres ejes fundamentales: los inventarios arqueológicos, los rescates arqueológicos y la puesta en valor de los sitios arqueológicos.

Los cambios impuestos por el actual gobierno han originado una demanda sin precedentes de una gran cantidad de trabajos en lo referente a inventarios, hecho dado mayoritariamente durante el decreto de emergencia del patrimonio cultural realizado por el gobierno nacional. A esto se suma un incremento importante de rescates de sitios en peligro, realizados con fondos públicos, trabajos que antes casi solo eran realizados en el contexto y con fondos privados. Finalmente, ocurre un incremento en procesos investigativos para la puesta en valor de los sitios arqueológicos demandados por las diferentes instituciones estatales a cargo del manejo del patrimonio arqueológico. Esto se fundamenta en la necesidad del gobierno nacional de establecer las políticas que permitan el cumplimiento de los derechos que la constitución le otorga al ciudadano en lo relativo al patrimonio cultural, derechos como el acceso y disfrute del patrimonio, la memoria y el derecho a ejercer sus múltiples identidades, entre ellas la identidad cultural. Como eje fundamental de la política del gobierno en la búsqueda del buen vivir, le ha apostado al desarrollo local, el mismo que en lo que se refiere a los bienes arqueológicos, se haría a partir del desarrollo del turismo cultural y el turismo comunitario.

En cuanto a la investigación, existe un contexto nacional en donde los proyectos ‘extranjeros’ han disminuido sustancialmente, y como consecuencia, a largo plazo es casi inexistente, pues solo sobreviven ‘escuelas de verano’ que mezclan la investigación con el entrenamiento de estudiantes. En el ámbito nacional, un nutrido número de nuevos arqueólogos se han graduado en Quito y Guayaquil, sus tesis, si bien proveen de nuevos conocimientos, en su mayoría se realizan con material obtenido dentro de proyectos ‘aplicados’ por lo que ofrecen algunas innovaciones metodológicas, y/o presentan nuevos datos, pero distan mucho de constituir tratados de investigación propiamente dicha. Cabe notar, sin embargo, que cerca de una media docena de tesis de maestría y doctorados han sido producidas por ecuatorianos en el extranjero, ge-

nerando un aporte ecuatoriano a la investigación académica desde el exterior.

Las formas de ‘hacer arqueología’: entre la Arqueología Científica y la Arqueología Aplicada

Si bien, para los lectores extranjeros esta discusión se torna cansada, en Ecuador, poco se ha debatido la existencia de estas formas de desarrollar el trabajo arqueológico. Mientras en países como Estados Unidos y varios otros de la América Latina, la división es más o menos clara, en nuestro país, en realidad casi toda la actividad de los arqueólogos ecuatorianos se basa en la arqueología aplicada por ello, no se ha hecho mucho para debatir la dinámica entre los procesos tradicionales de la investigación arqueológica y los del trabajo aplicado. Muchos de los arqueólogos nacionales han expresado que no existe diferencia entre investigar, por ejemplo, la introducción y dispersión del maíz o los procesos de jerarquización social y sus relaciones con el comercio a larga distancia, con excavar un área previa a la construcción de una plataforma de perforación petrolera. Esta ambigua forma de concebir la arqueología, no permite a los arqueólogos nacionales definir el tipo de trabajo que se quiere hacer ni definir, por consiguiente, cuál es o debe ser su aporte a la ‘ciencia arqueológica’. En varias discusiones entre colegas, se percibe la disconformidad con el establecimiento de una dicotomía entre arqueología aplicada y arqueología ‘de investigación’, académica o de la búsqueda tradicional del conocimiento del pasado. Se ha llevado la discusión al terreno de la metodología, entonces, se dice que no existen distintas formas de ‘hacer arqueología’ y como todo trabajo tiene fases como reconocimiento, prospección, excavación, monitoreo, y las que se invente desde la oficialidad, en donde hay técnicas adecuadas, cualquier trabajo constituye un proceso de investigación. También se ha establecido como credo el hecho de que si se utilizan métodos de análisis, como fechamientos, análisis botánicos, zoo-arqueológicos, métodos netamente

científicos, el proceso es de investigación científica. El problema se reduce a que la práctica arqueológica es científica o no, dependiendo de los métodos que se utilizan. Lo errado de esta lógica es que se desconoce cómo clasificar a las investigaciones que no utilizan ‘técnicas’ sofisticadas, pero buscan resolver preguntas importantes sobre las sociedades del pasado. El problema real –a mi parecer– tiene que ver, de hecho, con la metodología, pero también con la razón del trabajo, es decir, con lo que buscamos aprender, y por supuesto, para quien se desarrolla el trabajo.

Habiendo realizado trabajos tanto en la arqueología aplicada como en la arqueología de corte investigativo, me permito señalar, que la arqueología aplicada tiene unos plazos concretos, unos objetivos marcados no por el arqueólogo, sino por el cliente, sea este de una institución pública o privada. En el caso de Ecuador, esta práctica ha privilegiado el trabajo de campo. Los presupuestos, por lo general han sido enfocados en las prospecciones (sobre todo, cuando el Estado necesita saber si hay sitios en su territorio), y rescates (previo a construcciones de obras de infraestructura). Un problema grande de la arqueología aplicada, y que tiene que ver con las obras de infraestructura, es que la comunidad arqueológica no nos hemos puesto a pensar sobre cuestiones de ética con el registro arqueológico. Cuesta encontrar arqueólogos que hayan cuestionado la factibilidad de la realización de obras, nos hemos convertido, en muchos casos, en profesionales más preocupados por la oportunidad de realizar los rescates que por el cuestionamiento acerca de si un sitio debe ser enfocado como proceso de rescate o no. Ejemplos sobre esta situación sobran, uno cercano a nosotros es el cementerio encontrado en el nuevo aeropuerto de Quito, en donde la pregunta fundamental no es si el método fue el correcto y por eso el proyecto está correcto, la pregunta es, desde la perspectiva ética del arqueólogo, cuántas tumbas (lugares sagrados de los ancestros, sitios de memoria ancestral), se debe excavar mediante un programa de rescate, que es básicamente la última opción posible para proteger la informa-

ción arqueológica. Lo cuestionable, en este caso, es que ni el Municipio, ni los arqueólogos permitirían destruir sitios considerados monumentales, como Tulipe, Rumicucho o Cochasquí. Pero la pregunta que adquiere relevancia en este caso es, ¿Valen más unas estructuras arquitectónicas que las tumbas de los ancestros? Esta reflexión no ha sido hecha, sobre todo porque, en la misma comunidad arqueológica damos prioridad a lo monumental, y por ello, nos hemos apegado más a la arquitectura que a la antropología.

Si la ética nos dice, por ejemplo, que no debemos excavar todo el sitio porque debemos guardar parte para que nuevos métodos, técnicos, prácticos, permitan mejores análisis, y nuevas formas de comprobación sobre lo dicho ahora, en el futuro, y si la ética también nos dice que no debemos entrar en procesos en donde los bienes arqueológicos son tratados como mercancía; deberíamos también establecer principios como que los arqueólogos busquen todas las alternativas para que los sitios no sean excavados, en vez de que la primera opción sea la excavación y por ende la destrucción de los contextos. Debe existir un balance entre lo que se quiere aprender con lo que se debe destruir, pero esa discusión no se ha realizado, y a pesar de que contamos con un colegio de arqueólogos uno de antropólogos y arqueólogos y varios colectivos, poco se ha avanzado en esta discusión. En Ecuador es necesario establecer un código de arqueología, ética, sobre el trabajo con restos humanos, pues si bien se trata de personas que han muerto, al igual que hoy, tuvieron sueños, esperanzas, se enamoraron, creían en sus dioses, entre otros. Debemos quitarnos esas nociones eurocéntricas oficializadas en las leyes de extirpación de las idolatrías que consideraban a los habitantes locales como 'infiel' sin alma, sujetos a ser irrespetados hasta luego de su muerte y así como condenamos la gaaquería, debemos estar igualmente listos a condenar la excavación de rescate en lugares que tienen significados sagrados para las sociedades actuales.

La Arqueología en el sector público

Con el gobierno actual, sin duda los presupuestos para el trabajo arqueológico se han incrementado en proporciones inimaginables, lo que da cuenta de la importancia que para sus dirigentes tiene el patrimonio cultural y dentro del mismo el patrimonio arqueológico. Esto, contrasta, sin embargo con la posición que los arqueólogos hemos tenido dentro del régimen. En los espacios de generación de las políticas públicas, la arqueólogos mantenemos espacios periféricos, con las excepciones de Jorge Marcos y yo mismo, quienes ocupamos en algún momento la Subsecretaría de Patrimonio Cultural, un espacio dentro del Ministerio de Cultura, importante es cierto, pero sin mucho poder de decisión en cuanto a la gestión del patrimonio arqueológico que por el momento es competencia del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), el cual al ser adscrito al Ministerio Coordinador de Patrimonio, le permite a este último ser el generador de las políticas sobre el mismo. Desgraciadamente, en la cúpula de este ministerio, e incluso en el INPC, los arqueólogos brillan por su ausencia, y por ende el enfoque del Estado proviene desde la arquitectura, la cual, en este caso dista mucho de ser revolucionaria.

Así, el desarrollo de las políticas públicas sobre arqueología oficializadas desde la arquitectura, en donde se observa buenas intenciones, poco pueden conocer sobre los procesos de investigación arqueológica, pues existe la creencia que la arqueología solo se ciñe a los procesos aplicados, como los de la arquitectura patrimonialista de Ecuador. En el mejor de los casos no producen los efectos esperados. En estas instituciones estatales, los recursos están enfocados en proyectos arqueológicos que son más bien de rescate o de puesta en valor, pero no en procesos de investigación propiamente dichos. De todos los fondos que el gobierno nacional ha creado para el patrimonio cultural, ninguno se ha enfocado para la investigación del pasado. Por ello, es un secreto a voces que si

quieres hacer investigación, buscas fondos en el extranjero, pues los fondos nacionales están ligados a la necesidad política, legítima por su puesto del gobierno, de generar un mejor vivir, situación mucho más mediática que difícilmente va a basarse en la investigación pura en donde se sustenta la memoria ancestral.

Al mismo tiempo, como estas instituciones se han preocupado por el gasto que deben efectuar, lo cual es tortuoso bajo el sistema de compras públicas, la calidad del gasto está en entredicho en la medida en la que los proyectos a veces podrían ser de mejor calidad. Por otro lado, si bien el sistema de compras públicas asegura transparencia, casi todos los proyectos son hechos por invitación directa, que es una forma más institucionalizada de entregar proyectos a dedo, constituyéndose dentro de estas instituciones públicas, verdaderas redes clientelares en donde la competencia abierta, la única que mejoraría la calidad del trabajo, está totalmente ausente.

Un problema grande para que la arqueología de Ecuador no se desarrolle es que, a pesar de que el Presidente y algunos ministros de Estado hacen esfuerzos enormes por mejorar los conocimientos de los profesionales nacionales y les entregan responsabilidades importantes, dentro del patrimonio cultural y por ende dentro del patrimonio arqueológico, esto no ocurre con el mismo compromiso, pues para varios trabajos se importa personal internacional, no necesariamente porque aquí no existan estos profesionales, que a mi parecer tienen mejor nivel que los importados. Lejos de ser esto una reprimenda nacionalista xenófoba, el reclamo es que los recursos públicos son para que los profesionales nacionales los utilicen y de no haberlos, cosa que no ocurre, se pueda emplear personal extranjero, pero que además contribuya a formar a los nacionales. Esto no ocurre en la Arqueología de Ecuador, pues casos como Qhapac Ñan, y SOS Patrimonio, son dirigidos por personal extranjero que no tiene mejores credenciales académicas que los ar-

queólogos nacionales y tampoco, me permito añadir, tienen el conocimiento profundo que el nacional posee.

La idea del patrimonio arqueológico, su pertenencia y su gestión

Uno de los problemas fundamentales que aqueja a la arqueología de Ecuador con la concepción del patrimonio cultural en general, y su incidencia en la del patrimonio arqueológico radica en el origen de las políticas públicas sobre el patrimonio. La tradición patrimonial en Ecuador se sustenta en los esfuerzos que desarrollaron un grupo de arquitectos por la defensa de la arquitectura antigua del Centro Histórico de Quito. Esta lucha tiene su efecto en la declaración de la UNESCO de patrimonio cultural de la humanidad a este importante espacio urbano de la ciudad. Ese hecho instauró la conformación de políticas para su protección. Importante fue la creación del Fondo de Salvamento (FONSAL) a raíz de un evento sísmico que dejó en peligro varias construcciones coloniales del centro histórico. A partir de ese entonces y bajo la tutela de la UNESCO, se conformó una visión cosificada del patrimonio, el patrimonio era arquitectura monumental, relacionada además, con la herencia hispana de Quito. No es de extrañarse además que uno de los mayores contribuyentes a los procesos de restauración arquitectónica de este importante espacio de la memoria quiteña provenga de España. En 1979, la vieja Ley de Patrimonio Artístico es reemplazada por la Ley de Patrimonio Cultural y aparece el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, como organismo encargado de gestionar, investigar y controlar el manejo adecuado del patrimonio cultural. Dentro de su estructura se crea la sección de arqueología con fines de controlar el expolio del patrimonio arqueológico y regular la práctica de la arqueología. Problemas como falta de recursos y capacidad de sus coordinadores no permitieron el desarrollo de políticas y reglamentos claros para el control del trabajo arqueológico. Sin embargo, la arqueología comienza a ser identificada como parte del patrimonio cultural de la nación. Pero aquí

es donde empieza el problema que aún nos persigue, y es que otra vez, el patrimonio fue definido como ‘cosas’, es decir edificios monumentales y piezas arqueológicas, y por ello la acción del INPC (1999) se volcó hacia el cuidado de las mismas. Con un accionar enfocado no en la prevención sino más bien en la incautación de bienes, este organismo tuvo poca eficacia en el desarrollo de políticas que empoderen a las comunidades y establezcan el dialogo entre estado y sociedad en torno al manejo y protección del patrimonio arqueológico. En realidad esta política ha cambiado en estos pocos años del nuevo gobierno pero no es suficiente. Llamam la atención los recursos utilizados para repatriar bienes comparado con lo poco que se invierte en la investigación de los sitios de donde provienen estos bienes.

Al parecer, pocos han entendido que el patrimonio arqueológico se refiere a las creaciones del pasado, las ideas, cuya expresión material son las piezas arqueológicas y las construcciones arquitectónicas. En realidad en el caso de las piezas arqueológicas, éstas, si están fuera del contexto solo tienen un valor limitado para la reconstrucción histórica, aunque de gran valor económico para los coleccionistas de ‘arte’ precolumbino. El valor patrimonial, se encuentra en la memoria que estos ‘objetos’ como sustento de la historia producen. En este sentido, son más bien los contextos en donde estas piezas reposan como producto de actividades del pasado y procesos naturales y culturales posformación donde emana el patrimonio arqueológico. Por ello, el valor de la evidencia arqueológica está en los sitios, lugares alejados de los escritorios burocráticos con muy poca gente como para el lucimiento de la cúpula patrimonial, y con pocos votos para quienes pueden usar el patrimonio como capital político. Por ello, una política coherente debe establecer presupuestos para la investigación y una práctica de arqueología comunitaria, con ello se permite la protección de los sitios, la única forma de contrarrestar la huaquearía y el coleccionismo.

Uno de los problemas graves que aqueja a la política actual con respecto al patrimonio arqueológico, es que pocos entienden y están dispuestos a mantener el diálogo sobre el daño que produce el coleccionismo a la memoria de los pueblos que conforman Ecuador. El expolio del patrimonio, que no es diferente de la política de la extirpación de las idolatrías de la colonia, sacrifica largas páginas de la historia para que unos cuantos acaudalados disfruten del arte precolombino. Cuando se discutía el proyecto de ley de cultura, muchos altos miembros del actual gobierno incluso, se oponían a este porque se establecían procesos claros para evitar la huaquería, consecuencia directa del coleccionismo. Uno de los problemas para la destrucción de los sitios arqueológicos es que aún circunda en las elites políticas actuales la idea aristócrata de coleccionar bienes arqueológicos, como algo supremo. Mientras nadie en este país saldría en público a mostrar pieles de animales en extinción, en el caso de las piezas arqueológicas lo hacen con orgullo. Muchos han considerado que el coleccionismo no es malo, claro, ilustres personajes de izquierda y derecha coleccionan material arqueológico. En algunas esferas ese es un hobby de intelectuales, basta ver a los grandes artistas, muchos que se consideran a sí mismos como cercanos al pueblo y a las masas, que amasaron grandes colecciones, sin darse cuenta el daño que le hacen a esas masas que dicen apoyar. Varios de estos coleccionistas han recibido el aplauso de ministros y visitas presidenciales y han sido excluidos de la lista de personas que le hacen daño al patrimonio, algunos colegas incluso los han apoyado abiertamente bajo la idea de que ‘hay buenos y malos coleccionistas’, que es como decir que hay ‘buenos y malos huaqueros’. Los coleccionistas señalan que no está prohibido coleccionar, entonces, es lícito. Se olvidan que desde 1979, existe una ley que considera ilícita la excavación que no tenga autorización expresa del INPC, por lo que comprar material producto de una actividad ilícita de ninguna forma puede convertirse en lícita. Desgraciadamente, aún tiene que pasar mucho para que la clase media intelectual comprenda que el coleccionismo arqueológico es la actividad más burguesa que puede

existir, pues obtiene objetos huaqueados, actividad al margen de la ley, y que son de todos, para alimentar su ego. Actividad desarrollada merced a la destrucción de la historia ancestral, una historia que permite a los pueblos ancestrales y mestizos reconstruir y redefinir su memoria. Hemos llegado al absurdo de ver perplejos como algunas de las brillantes autoridades de mentes lúcidas, no se hayan percatado que se han dedicado a lisonjear a quienes trafican con los referentes de la memoria de los pueblos, ya sea por completa ignorancia o por compromisos personales. Esta actitud es totalmente contradictoria, en la medida en la que utilizan importantes fondos para campañas de repatriación de bienes desde el exterior, y ven con buenos ojos el coleccionismo local. Al parecer, existe la idea equivocada de que tráfico ilícito solo ocurre cuando las piezas cruzan las fronteras nacionales, cosa absurda, si en realidad muchas de estas piezas cruzan estas fronteras porque los contrabandistas, llegan a los sitios, contratan huaqueros y luego las llevan a coleccionistas nacionales y extranjeros. La reflexión que debemos hacernos es que sin una clara definición de que el patrimonio arqueológico son los bienes, pero además y sobre todo la información histórica que conformó estos bienes y su contexto, habremos perdido la oportunidad histórica de generar una política sólida, y consecuente con la propuesta de democratización del conocimiento y del acceso al patrimonio cultural.

Rutas culturales: puesta en valor, uso social de los bienes y sitios arqueológicos

Uno de los programas más agresivos que el Estado está impulsando son las rutas culturales, que consisten en espacios geográficos determinados, los cuales contienen una gran cantidad de manifestaciones culturales, entre ellas la presencia de asentamientos de grupos del pasado. Esto se integra en el proceso del desarrollo del turismo cultural como fuente de desarrollo local. En este sentido el trabajo de los arqueólogos ha probado ser fundamental, aunque muy superficial. Se

aplaude la posibilidad de conocer la riqueza arqueológica de determinadas regiones, de ubicar los sitios, pero éstos al no ser excavados no producen información para la reconstrucción histórica de la zona. Uno de los problemas graves que puede causar la necesidad de poner los sitios de forma 'rápida' para el desarrollo del turismo, es que se construyan falsos históricos, que luego son difíciles de desmitificar. Existen varias lecciones como las del famoso Reino de Quito, construcción, por decirlo suave, fantasiosa del padre Velasco, que a pesar de que la arqueología ha probado desde Jijón la inexistencia de tal reino, historiadores y quitólogos aún lo toman como una realidad histórica.

Formación, institucionalidad y los recursos públicos

Como se ha mencionado con anterioridad, la Arqueología de Ecuador, recién en las últimas décadas entró en el proceso de profesionalización, diferente a las épocas previas a los ochentas en donde los aficionados recibían fondos públicos para sus investigaciones y acaudalados personajes reconstruían el pasado ecuatoriano a partir de sus colecciones privadas. Uno de los errores más grandes que cometieron las autoridades del entonces Banco Central cuando decidieron formar museos, es hacerlo basándose en la compra. Más de medio siglo antes, ya Saville llegó a estas tierras; un arqueólogo financiado por Hayes para que investigue el pasado precolombino de Ecuador y lleve las mejores evidencias materiales a su museo en New York. En ese entonces no existían las leyes que protegían los bienes arqueológicos de una nación y por ende, Saville, se las llevó de manera lícita, lo cual no significa que no haya que hacer los esfuerzos para su repatriación. El punto es, sin embargo, que tenemos dos volúmenes sobre la arqueología de Cerro Jaboncillo-Hojas y esta región de Manabí (Saville). Muchos de los museos y colecciones de los departamentos de antropología de las universidades de Estados Unidos se conformaban del material extraído por los arqueólogos, pero acompañados de reportes y libros que le proveían de

función contextual a los objetos de estas colecciones, y a la vez apoyaban la formación de los profesionales de esas instituciones.

En Ecuador, cuando se le encarga al arquitecto Hernán Crespo, conformar los museos del Banco Central, éste conforma un equipo de compra, y con ello institucionalizan la huaquearía en el país, obviamente, pensaban que la arqueología sólo se basa en piezas y monumentos y no en el conocimiento histórico representado en ese material (Delgado Espinoza, 2007). En vez de incorporar a las débiles instituciones académicas del país para el entrenamiento de arqueólogos, junto con los extranjeros, a los que el Banco Central siempre les dio acogida, para que desarrollen proyectos de investigación con el propósito de conocer sobre el pasado y con ello conformar instituciones investigativas para que formen profesionales que el mismo Banco Central necesitaría, amasaron una gran cantidad de bienes producto de la compra a coleccionistas y huaqueros. En ese entonces, la investigación del pasado de Ecuador perdió una oportunidad histórica de formar instituciones investigativas y producto de ello tuvimos una acaudalada área cultural del Banco Central escribiendo la historia nacional a partir de colecciones compradas a personas cercanas, totalmente fuera de contexto. En los ochentas y noventas, procesos de modernización del Estado comprieron el programa, no así los sueldos dorados de sus empleados, los que ahora no han visto con buenos ojos su incorporación al Ministerio de Cultura.

El actual líder de la nación ha acuñado una frase que la repite muchas veces y es necesaria aquí ‘Prohibido Olvidar’, pero parece que las altas autoridades de la cultura y el patrimonio de Ecuador han olvidado este hecho, pues a mi manera de ver, estamos cometiendo el mismo error. Los proyectos arqueológicos en la actualidad se entregan a individuos, muchas veces a dedo, lo cual no es tan diferente a la experiencia del Banco Central en los ochentas, pues, por un lado las universidades bus-

can fortalecerse, pero por otro los fondos públicos en arqueología no llegan a éstas. Más bien se fortalecen grupos de profesionales, aquellos conectados con la elite burócrata del patrimonio a los que les faltan días para cumplir con sus compromisos profesionales, y por otro lado instituciones escuálidas, departamentos de antropología donde los estudiantes deben rogar a estos profesionales para que los integren como ‘voluntarios’ en sus innumerables proyectos. En el decreto de emergencia ciertas universidades tuvieron importantes fondos estatales, pero nada de compromiso, pues luego de dos años, el dinero se ha ido y los programas de licenciatura, maestría y doctorado en donde se pueda estudiar carreras relativas al patrimonio no existen. Es necesaria una profunda reflexión en torno a los procesos de formación que permitan ver más allá de coyunturas mediáticas. Si la cúpula de manejo del patrimonio entiende lo que está en juego y ve más allá de los amores y odios personales podremos no cometer el mismo error dos veces.

Los programas de puesta en valor y/o uso social del patrimonio arqueológico

Como ya se ha dicho, la contribución del gobierno del presidente Rafael Correa no tiene precedente en la historia del país. Creó el Ministerio de Cultura con el fin de generar políticas de estado en cuanto al patrimonio cultural. Creó un Ministerio Coordinador de Patrimonio que se encargue de armonizar las distintas políticas ministeriales en torno al patrimonio cultural y natural y decretó la emergencia del patrimonio cultural que liberó una cuantiosa cantidad de fondos para el desarrollo de inventarios y programas de salvamento de espacios patrimoniales en peligro.

Para felicidad de muchos arqueólogos que por mucho tiempo han sido la voz solitaria en el desierto, la política nacional ha apuntado a la protección de los bienes culturales, en los que se incluye los sitios ar-

queológicos. No sin problemas sobre la forma en la que se eligen, el Sitio La Florida cercano a Palanda, en Cerro Jaboncillo y en Ingapirka, por mencionar los que más fondos recibieron, necesitaron de la inversión de una cantidad considerable de recursos para ser protegidos.

En el caso de Palanda, los fondos, sin embargo, no estuvieron enfocados en la investigación, sino más bien en la idea de la puesta en valor, eso significa que en primer lugar el Estado construyó muro de gaviones para que la dinámica hidráulica que es típica en los meandros de los ríos amazónicos no destruyera el sitio. Luego se construyeron techos de protección y el proyecto se conforma de museo y centro de interpretación. En Ingapirka, las intervenciones desarrolladas de forma antitécnica durante la época en la que el sitio era manejado por la Comisión del Castillo de Ingapirka, dañaron seriamente la estructura del sitio. El material metálico que hoy está cubierto en la zona del barranco, al decir de los expertos, afectó la matriz geológica y por ello, ante procesos de contracción elongación, el monumento conocido como el castillo está en descenso. Estos cambios, junto con los del uso del suelo de las comunidades adyacentes en el sitio han provocado filtraciones de agua al mismo. Una intervención del grupo del decreto de emergencia enfrentó el problema, pero para hacerlo utilizó una metodología similar a la efectuada por encargo de la comisión del castillo de Ingapirka en los noventas. Esperemos que estas intervenciones puntuales y coyunturales no produzcan el efecto contrario al que se busca.

Durante muchos años, una de las áreas arqueológicas más impresionantes del país estaba siendo paulatinamente destruida a vista y paciencia de los organismos de control, me refiero a la zona de Cerro Jaboncillo-Hojas, lugar en donde Saville hace más de un siglo registró e informó de la existencia de complejos urbanos Manteños (Saville, 1907). Desde el primer trabajo desarrollado por Marshall Saville, la huaquería del sitio ha sido una constante al mismo tiempo que varios investigadores realizaron en distintas épocas visitas al lugar (Saville, 1910). La fama

del cerro Jaboncillo-Hojas no correspondía a la casi nula investigación que en esta zona se desarrollaba. La asamblea de Montecristi da la voz de alarma, y varios actores locales, y el INPC establecen programas que llevarían a la declaratoria de área protegida en el 2009. Posterior a esto, una visita del Presidente de la República, señala la ruta para que el sitio sea investigado y puesto en uso social. En la actualidad, bajo el manejo de la Corporación Ciudad Alfaro, de Montecristi, el proyecto ciudad de los Cerros tiene el potencial de transformarse en el ejemplo de cómo el patrimonio arqueológico puede ser una fuente de desarrollo local.

La investigación arqueológica ligada a la academia

En la década de los ochentas, el desarrollo de arqueología académica estuvo ligada al proceso de formación tanto en Quito como en Guayaquil (Marcos, 1986). Pero desde los noventas, la investigación arqueológica no ha sido una de las constantes en el país, el avance en la investigación se ha debido a la presencia de investigadores extranjeros de USA, Suiza, Francia, Alemania, y Colombia (ver (Valdez, 2010). Valdez provee una discusión casi completa de los trabajos realizados por nacionales y extranjeros, por ese motivo, en este trabajo sólo complemento la información de Valdez. En los últimos diez años pocos son los proyectos de investigación que se han desarrollado, en realidad los únicos que se han definido como de largo plazo, son los proyectos relacionados con las escuelas de campo. Los ejemplos más notorios son los desarrollados en el sur de Manabí por la Florida Atlantic University (Martínez, 2006) y la relacionada a los pukaras en la región de Cayambe a cargo de un consorcio de colleges y universidades de Estados Unidos. A éste se pueden sumar las investigaciones que desarrolla el IRD de Francia en convenio con el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), para el desarrollo del trabajo en el sitio Santa Ana la Florida, en Palanda (Lara 2011). En los dos primeros casos, son importantes las contribuciones de sus estudiantes de maestría que han desarrollado varias tesis.

A estas investigaciones se suman aquellas desarrolladas como partes de las tesis doctorales o de maestría tanto por extranjeros ecuatorianistas como por ecuatorianos en el extranjero. Así, en la última década, han aparecido cuatro tesis doctorales de estudiantes de la Universidad de Pittsburgh, institución que contribuye con becas para estudiantes de América Latina, a través de su programa beca Heinz (Cordero, 2009; Cuellar, 2009; Delgado Espinoza, 2002; Martin, 2009).

A pesar de que son pocos los avances en la Arqueología de la academia, la mayor cantidad de información proviene de la arqueología de contrato privada y pública. Se nota que en estos proyectos, poco a poco se incluyen análisis, que antes estaban ausentes, como análisis de fotolitos, macrorestos, análisis zoo-arqueológicos, de proveniencia, especialmente en la obsidiana. En el agregado, éstos están contribuyendo a entender mejor el proceso precolombino. De forma paulatina, los arqueólogos nacionales incorporan en su análisis, la estadística, el muestreo, los sistemas de información geográfica y otras herramientas que obligan a presentar no solo el informe, sino también los datos de campo sobre el cual se puede establecer procesos de discusión.

Sin embargo, esta práctica arqueológica, también se vuelve muy técnica y se aleja de la construcción de modelos teóricos, a pesar de la información empírica que puede dar sustento a los mismos. En realidad antes existían muchos modelos construidos sin información que la sustentante, ahora existe la información, pero ausentes de modelos y aunque volvemos a una arqueología más científica, muy preocupada con los datos, se hace necesario poner los mismos en contexto regional, establecer secuencias regionales y evaluar modelos teóricos. Y es que a pesar del avance en métodos, no deja de ser preocupante el poco desarrollo teórico de la arqueología ecuatoriana, la misma que desde sus inicios ha estado fundamentada en el empirismo. La discusión teórica está casi ausente, con la probable excepción de la Maestría del Neotrópico, que se

desarrolla en la ESPOL a través de la Corporación CONAH y bajo los auspicios de instituciones estatales.

Las instituciones de educación superior

Luego de cuatro años del nuevo gobierno y de gran cantidad de recursos inyectados a la gestión, investigación y salvaguarda del patrimonio cultural, la institucionalidad sigue endeble. Si bien el gobierno nacional ha creado una serie de instituciones, muchas incluso con iguales competencias, no ha ocurrido lo mismo con las instituciones académicas. Una de las posibles causas para el poco interés del gobierno puede ser que en general las únicas instituciones que están preocupadas a nivel de pregrado de formar nuevos arqueólogos son de carácter privada con las que obviamente antagoniza la política gubernamental de rescate de lo público. En teoría, las instituciones públicas son las llamadas a crear, con fondos estatales las carreras de arqueología, pero he aquí el punto de la discusión. Si existieran muchas universidades públicas que recibiendo dinero el estado lograsen desarrollar programas buenos, entonces, las privadas deben estar en capacidad de competir, y el futuro arqueólogo deberá definir, si paga por su educación o la obtiene en universidades gratuitas. Pero para que eso ocurra, debe pasar mucho tiempo, y se deben dar ciertas condiciones, las cuales al modo que vamos, difícilmente se darán en nuestra vida profesional. Entonces, nos quedamos en la disyuntiva, ¿deben las universidades privadas formar a los nuevos arqueólogos? Si la respuesta es sí, ¿Acaso para la formación de estos nuevos arqueólogos en universidades privadas no deben recibir la ayuda del estado? La respuesta es obvia, en primer lugar estos son estudiantes ecuatorianos, y segundo, muy seguramente estos arqueólogos contribuirían al mismo Estado trabajando en museos nacionales, y realizando investigaciones que contribuyen al mejor entendimiento del pasado, para el beneficio de todos, no solo de espacio privado. Estas preguntas deben ser parte de una profunda reflexión que permita la formación de nuevos

cuadros, pues han pasado más de dos años desde que el decreto de emergencia llegó a su fin, y las universidades que recibieron los contratos, han mostrado escaso compromiso con la formación de nuevos profesionales.

Uno de los nuevos centros de formación de arqueólogos, aunque, –a mi modo de ver– restringido geográficamente, es una carrera de arqueología y gestión del patrimonio cultural dentro de la Facultad de Hotelería y Turismo en la Universidad Península de Santa Elena, de la que al parecer saldrán los primeros egresados del programa dentro de un año; será entonces cuando se pueda evaluar la calidad del mismo, sin embargo, esta iniciativa debe ser aplaudida y apoyada. De todas formas, la contribución ya es invaluable, en la medida en la que la península está tan necesitada de arqueólogos locales.

Los convenios internacionales deben servir para la formación de profesionales nacionales, no se trata solo de que ‘vengan’ investigadores y estudiantes del extranjero a realizar entrenamiento a través de escuelas de campo y tesis de maestría o doctorado, es preciso que exista un intercambio real. Luego de aproximadamente una década de que se establecieron las escuelas de campo extranjeras en el país, a ningún estudiante ecuatoriano se le ha permitido estudiar en las universidades que trabajan en el país entrenando a los estudiantes extranjeros. Otros convenios binacionales tampoco han incorporado al personal nacional en igualdad de condiciones que los estudiantes e investigadores extranjeros. Esto puede tener varias causas, la una puede ser que los arqueólogos nacionales tienen poco interés de salir a estudiar en el extranjero, y la otra puede ser que continuamos con el colonialismo intelectual, donde los nacionales servimos para ‘darle haciendo el trabajo a los extranjeros’. Esta política también debe revisarse, mirar ejemplos exitosos en América Latina. Existen buenas noticias sin embargo, en la actualidad existen tres estudiantes de maestría en Canadá (Simón Fraser University, University of Calgary y la University of Lethbridge). A esto se suman

estudiantes ecuatorianos en Inglaterra, España e Italia, de los que se espera, regresen al país y conformen instituciones académicas fuertes que permitan contribuir a la investigación de calidad.

El gremio: asociaciones y colectivos

Luego de una larga espera, en el 2005 se conformó el Colegio de Arqueólogos de Ecuador, básicamente en su mayoría con egresados del Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos (CEAA) de la ESPOL, a los que se han ido adhiriendo poco a poco arqueólogos graduados de otras instituciones. Por otro lado, el CALP (Colegio de Antropólogos y Lingüistas de Pichincha) agremia también a algunos arqueólogos, sobre todos a los que viven en Quito. Estas dos instituciones, sin embargo no han logrado convertirse en espacios fuertes de interacción, y diálogo. Básicamente se han reunido por asuntos más bien, puntuales, pero el papel jugado dentro de los espacios políticos actuales ha sido más bien liminal. En el caso del colegio de arqueólogos, la extenuante carga de trabajo personal de sus dirigentes ha provocado que el colegio sea prácticamente inexistente. En los últimos meses se ha conformado un Colectivo de Arqueólogos Profesionales de Ecuador, el mismo que con mucho entusiasmo ha propuesto varias estrategias, empezando desde el reclamo hasta la colaboración estrecha con el actual gobierno, hasta el momento, su posición no se ha consolidado como un espacio fuerte de los arqueólogos ecuatorianos.

Discusión

Este es un breve resumen de lo que se considera –a mi modo personal de ver– lo más relevante de lo ocurrido en el país en la última década, he puesto énfasis en el último lustro, porque es evidente que la ascensión al poder por parte del gobierno del presidente Rafael Correa,

marca un punto de quiebre en la situación del patrimonio cultural. El INPC, encargado de velar por la protección, investigación y puesta en valor del patrimonio cultural, pasó de ser una institución con fondos para gasto corriente, es decir para pagar a sus técnicos, a una institución con un presupuesto, que siempre va a ser poco, pero que marca el cambio de época.

Los esfuerzos del actual régimen por establecer políticas públicas para el manejo del patrimonio son reconocidas, sin embargo, la falta de conocimiento sobre el patrimonio arqueológico de la alta esfera del patrimonio cultural no permite el desarrollo de verdaderos cambios al manejo del patrimonio arqueológico. Mientras, la investigación arqueológica no sea vista como la que provee de la información para la reconstrucción del pasado y solo se enfoque en acciones mediáticas, poca será la contribución al conocimiento del pasado.

La poca construcción de institucionalidad muestra la actitud mediática a la que han tendido los dirigentes gubernamentales encargados del patrimonio cultural. Al igual que hace años, el error que comete en este caso el gobierno es mantener sus programas alejados de la academia y del proceso de formación.

Se hace necesario definir procesos más incluyentes y una discusión más profunda sobre las necesidades en cuanto al conocimiento del pasado. La arqueología no puede ser vista como una adición a los programas patrimoniales que se basan por lo general en restauraciones arquitectónicas y en la conformación de planes de manejo de áreas arqueológicas, las cuales de manera muy rápida se ponen al servicio del turismo, sin la mayor información del caso, con lo cual se conforman falsos históricos que luego son difíciles de cambiar. Aún subsiste el síndrome Padre Juan de Velasco en algún espacio que de forma ligera y con poco rigor, utilizan la información que conviene para generar discursos

alrededor de los sitios. Esto solo puede ser contrarrestado con verdadera investigación científica.

Bibliografía

Cordero, M. A.

- 2009 *El cacicazgo Cayambi: Trayectoria hacia la complejidad social en los Andes septentrionales*. Quito: Abya-Yala.

Cuellar, A.

- 2009 *The Quijos Chiefdoms: Social Change and Agriculture in the Eastern Andes of Ecuador-Los Cacicazgos Quijos: Cambio Social y Agricultura en los Andes Orientales de Ecuador*. Memoirs in Latin American Archaeology 20. University of Pittsburgh Center for Comparative Archaeology, Ministerio de Cultura de Ecuador (Quito), and Universidad de los Andes (Bogotá), Pittsburgh, Quito, Bogotá.

Delgado Espinoza, F.

- 2002 *Intensive Agriculture and Political Economy of the Yaguachi Chiefdom of Lower Guayas Basin, Coastal Ecuador*. Ph. D. Dissertation, University of Pittsburgh.
- 2007 Huaquería, coleccionismo y destrucción de sitios arqueológicos. *Apachita* (5): 6-8.
- 2008 Método y teoría en la arqueología ecuatoriana. In *Arqueología en Latinoamérica: historias, formación académica y perspectivas temáticas*: 129-168. Universidad de los Andes, facultad de Ciencias Sociales - CESO y Departamento de Antropología, Bogotá.

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, I.

- 1999 Ley de Patrimonio Cultural. In *Legislación Nacional y Textos Internacionales sobre la Protección del Patrimonio Cultural*: 9-22. INPC, Quito.

Lara, C.

- 2011 Hacia un afinamiento de la secuencia cronológica Mayo-Chinchipec: Resultados de la temporada de excavaciones 2010 en Santa Ana-La Florida (cantón Palanda, Zamora Chinchipe, Ecuador). *Evidencia Ancestral* 3: 66-71.

- Marcos, J.
1986 “Breve historia de Ecuador”, en: *Arqueología de la Costa Ecuatoriana. Nuevos Enfoques*, edited by J. Marcos: 25-50. Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología. vol. 1. Guayaquil: Corporacion Editora Nacional.
- Martin, A.
2009 *The Domestic Mode of Production and the Development of Sociopolitical Complexity: Evidence from Spondylus Industry of Coastal Ecuador*. University of Pittsburgh.
- Martinez, V., Y. Graber y M. Harris
2006 “Estudios interdisciplinarios en la costa centro-sur de la provincia de Manabí (Ecuador): nuevos enfoques”, *Bulletin de l’Institut Francais d’Etudes* 35(3): 250-255.
- Salazar, E.
2000 “De los Objetos a la Etnias Precolombinas. La contribución arqueológica de Federico González Suarez”. *Micelanea Antropológica Ecuatoriana* 9: 17-38.
- Saville, M.
1907 *The antiques of Manabí, Ecuador. Contributions to South American Archaeology, Preliminary Report*. New York: The George Haye Expedition.,
1910 *The antiques of Manabí, Ecuador: Final report*. Contribuitons to South American Archaeology. New York: The Hayes Foundation.
- Valdez, F.
2010 La investigación arqueológica en Ecuador: Reflexiones para un debate.
Revista del Patrimonio Cultural de Ecuador 2: 6-23.
- hi bien, u tu? La carrera se llama licenciatura en Arqueología y Gestión del Patrimonio, pertenece a la Escuela de Hotelería y Turismo de la Facultad de Ciencias Administrativas de la UPSE.

Proyecto de rescate de Archivos de la provincia de Chimborazo

*Marcos Rivadeneira Silva**



Antes de la intervención



Después de la intervención

Los últimos estudios realizados durante el año 2010, sobre el estado de los archivos históricos del país han dado un resultado negativo con respecto a su estado físico y a las condiciones en las que se encuentran, sin embargo, el problema más importante que se vislumbra es la falta de interés de los custodios por su conservación. Esta realidad no es

* Lic. en Restauración y Museología. Conservador y restaurador de bienes culturales. Experto en conservación de documentos y recuperación de archivos y bibliotecas históricas. Investigador en temas relacionados con el arte y la cultura. Artista autodidacta con varias exposiciones en el país y en el exterior. e-mail: pablo.salvador@hotmail.es

exclusiva de la provincia de Chimborazo, sino que constituye un mal que afecta a todos los archivos del país. Es importante indicar que existen archivos que se encuentran en muy buenas condiciones, porque se encuentran en las grandes urbes, y esto a permitido que sean atendidos por los gobiernos centrales, y por las instituciones creadas para ese fin.

El Ministerio Coordinador de Patrimonio, a través de su Unidad Técnica de Intervención, inició un proyecto de recuperación de los archivos a nivel nacional; para cumplir con este objetivo se estableció que se iniciara el trabajo de restauración en la provincia de Chimborazo, ya que se considera a esta zona como referente de muchos acontecimientos importantes para el desarrollo de la historia ecuatoriana; fue allí donde se realizaron los primeros asentamientos hispánicos, también fue el lugar donde el mariscal Diego de Almagro fundó la ciudad Santiago de Quito hoy Santiago de Guayaquil, el 15 de agosto de 1534, cerca de la Laguna de Colta al pie del Chimborazo, en un punto que corresponde al actual pueblo de Cicalpa. Toda la provincia está llena de historia, y estos datos solo pueden ser verificados en los documentos que reposan en las distintas instituciones, tanto públicas como privadas.

El rescate de un archivo histórico no se determina por la cantidad de documentos que posee, ni siquiera por la calidad de los mismos, porque la información que contienen es absolutamente relativa. La historia no solo se escribe rescatando las virtudes de los nombres o protagonistas de los hechos de los actos cotidianos o del contexto social en el cual se desarrollan los pueblos, ni solamente se determina por el estudio de los documentos que registran la vida diaria de una zona, de los datos que se hallan depositados en notarias, juzgados, jefaturas y tenencias políticas, o en los archivos religiosos de los conventos que también guardan una parte de la historia escrita. La historia se construye con el trabajo de investigación y análisis de historiadores que al acceder a los datos pueden reescribirlo con bases fundamentadas en archivos reales.

De ahí que el trabajo realizado en el rescate de los archivos de una provincia, se centra en recuperar los documentos que reposan en estas instituciones.

El trabajo se inició con la identificación de los archivos de la provincia que requieren intervención urgente. Luego se fumigó todos los archivos; este proceso tenía como fin eliminar hongos, bacterias, insectos y pequeños roedores, para ello se usó un biocida. La fumigación es importante ya que evita la contaminación por hongos en la manipulación de los documentos por los trabajadores del archivo.

Un segundo proceso de intervención fue la limpieza de los documentos, este se realiza en cámaras de succión con brochas suaves. Esto ayudó a determinar con claridad, el monto de los documentos intervenidos, la que sumaron aproximadamente 3.750.000 millones de hojas, estimando que cada legajo contiene aproximadamente entre 250 y 300 hojas, se limpió un total de 15.000 paquetes. Una labor ardua que se realizó con un equipo de profesionales durante tres meses.

Muchos de los archivos encontrados en los subsuelos, bajo gradas o en costales, llegaron a ese estado debido a que las instituciones a su cargo no contaban con el presupuesto adecuado para comprar estanterías donde ubicarlos de manera ordenada; por ello, el Ministerio de Coordinación de Patrimonio asignó un rubro para dotar de estanterías a los archivos que lo requerían. Estos muebles cumplen con las recomendaciones internacionales para la conservación de archivos, por ejemplo, dentro de las especificaciones se requiere que las estanterías sean recubiertas con pintura electrostática para evitar que por el desprendimiento de la pintura, se oxiden las estanterías y contagien de óxido a los documentos.

El proyecto consideró además la dotación de cajas desacidificadas para el almacenamiento de los documentos. Estas cajas son elabo-

radas con cartón libre de ácido y libre de lignina, sustancias dañinas para el papel. Como Ecuador no produce este tipo de material, se procedió a realizar la importación de las cajas, de la casa GAYLORD, distribuidora en el mundo entero de material de conservación para archivos y bibliotecas.

Se espera que las instituciones y sus custodios pongan atención en la conservación de sus archivos para evitar que estos documentos que guardan la historia de nuestro país, se pierdan.

SEGUNDA PARTE ANTROPOLOGÍA

Moderadores:

Raúl Peñafiel (UPS)

Soledad Vogliano (UPS)

Vadim Guerrero (UPS)



Lectura latinoamericana de las tesis sobre la historia de Walter Benjamin: desafíos para la Antropología

*Eloy Alfaro Reyes**

Una breve introducción al Por qué...

Benjamin busca sin descanso el punto de encuentro entre tradición, cultura moderna y radicalidad política y al hacerlo encuentra una estética e historia que van contra cultura, que contraponen una visión distinta del mundo, donde lo bello como lo entendía Hegel, no lo es, es su contrario, lo que oculta la belleza, aquello 'no bello'. Así Benjamin encuentra dos mundos estéticos que se contraponen, que luchan por ser. El uno liberado y así existir, y el otro por ocultar y dominar, y así existir...

Nos referimos a la suma de actos por parte de los individuos marginales y originales que dan lugar a obras disonantes, que ponen en jaque a la palabra repetitiva y vociferante de los amos. Pero el sistema homogenizador hace lo suyo: castra, clasifica, ordena, convierte al arte en patrimonio cultural de los vencedores (López, 2005).

La estética que plantea Benjamin es una herramienta, un camino, pero a la vez una concepción del mundo, donde los vencidos surgen y se muestran, no como derrotados, sino como poseedores de la Utopía, en-

* Estudiante de Antropología. Investigador social. Ha publicado artículos referidos a política, historia, cultura y antropología, así como varios poemarios. Coordinador general del Foro de Estudiantes Latinoamericano de Antropología y Arqueología FELAA, Ecuador 2011. e-mail: zancudo.irreverente@gmail.com

tonces la trascendencia no está en el vencedor, sino en el llamado ‘vencido’ porque convive con la esperanza. Benjamin en la tesis 12 sobre la historia lo plantea así:

(...) se ha contentado con asignar a la clase trabajadora el papel de reudentora de las generaciones futuras, cortando así el nervio de su mejor fuerza. En esta escuela la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados (2008: 49).

La estética de Benjamin por tanto entiende:

a la obra de arte como objeto que revive las experiencias adheridas con el tiempo y las hace percibir como ocurriendo aquí y ahora (Alegría, 2007).y nos invita a mirarlas no con los significados pasados, sino sobre todo con las esperanzas futuras.

Los contenidos de esta estética rompen con la idea de ‘culto’ con lo cual la obra de arte se emancipa y abre posibilidades de desplegarse, se difunde, llega. Así rompe con la idea del culto a lo sublime, o como lo llamaba Hegel, el culto a lo ‘sensible’, a la inmensidad, que en el fondo es el culto al poder, único, total, monolítico, inmenso. Por tanto, la estética de Benjamin es contraria al poder, al cual no le rinde culto, sino más bien lo desenmascara, lo descubre como lo que es: la cubierta que esconde, oculta, niega la emancipación, pues, cuando se muestra fastuoso también se muestra justificando los sacrificios que determinado segmento de la sociedad debió hacer para conseguirlo y por ello también, justificando las condiciones de propiedad a las que no las toca, y sobre todo las condiciones de dominio que se debieron ejercer para convertirse en esa fastuosidad. Así, ese poder es civilizatorio. Este poder actúa de la misma manera hacia el individuo y la sociedad, evitando que sea por sí y para sí dueño de su destino. Benjamin sufrió y murió en el fascismo Nazi y por ello sabía de qué hablaba.

Al analizar así las cosas, el arte deja de ser parásito del ritual y se convierte en el elemento profano que trastoca el sentir, la razón de ser del poder, pues es un arte insurgente, confrontador, que condena la atrocidad sobre la que se levanta el vencedor, cualquier vencedor. “Ante el esteticismo de la política que es el fascismo, el comunismo le responde con la politización del arte” (Buck-Morss, 2005). Pero eso no significa que la cultura se convierta en propaganda política, sino más bien el medio por el cual la utopía se vuelva sensorialmente presente. Y esa es la riqueza de la propuesta de Benjamin, pues lo que busca no es politizar el arte o la historia como fin, pues de esa manera los mataríamos, sino politizar el arte y la historia como medio, en contra posición al Poder que nos quita el sueño y la posibilidad de soñar a través de imágenes estetizadas, estáticas.

Es en ese contexto y con esos sentidos que Benjamin busca encontrar en el pasado, visto como un futuro no cumplido, que escribe las tesis sobre la historia, que es considerada como una de sus obras máximas. Es a partir del análisis estético –especialmente del cuento que es casi superado por la novela, que en ese momento histórico van surgiendo como expresión de un contexto industrial que domina– que encuentra las razones para definir que la historia contiene un principio colectivo que alimenta y trasciende a pesar de los ‘desarrollos’ que pueda haber y, sobre todo, que esos desarrollos no logran apagar esa historia, que dice ‘está contenida’ irresuelta, esperando para ser redimida.

Entonces las tesis de la historia tratan de eso, de la historia irresuelta y aún no redimida. Estas tesis son, sobre todo, desde una mirada latinoamericana un llamado, un grito, una voz que nos dice que hay un tiempo civilizador que es parte de una gran maquinaria llamada progreso, que nos hace pensar que la humanidad tiene un solo camino y una sola dirección y que por ello no nos queda más que continuarla, en algunos casos haciéndola mejor, para que no sea tan grave. Las tesis son justamente lo contrario, parar, virar, reflexionar, cambiar el desino de la humanidad representada en la imagen de un tren imparable, que no está

obligada a ir hacia el progreso, que Benjamin dice que al final a lo único que nos conduce es al fascismo.

Benjamin en sus tesis se muestra como un marxista, que supera el materialismo histórico y que lo lleva desde una perspectiva crítica a la profundización del mismo Marxismo. Es por tanto también una crítica desgarrada y sin compasión a la Modernidad, que es el escenario donde se concretan las mayores formas de control y dominio de la humanidad. Es, también una forma de entender la revolución, cuya efectivización no lleva a conseguir la Utopía, sino a parar la maquinaria del progreso.

Las tesis y el contexto en que se escribieron

Las tesis se escriben en el momento en que el fascismo se expande por Europa. Esto a la vista de Benjamin es la constatación de aquello que temía, es decir el fin de la humanidad. Es el fascismo, como retroceso de la humanidad, como expresión perfeccionada del capitalismo, lo que provee a este filósofo las herramientas para entender aquello que durante toda su vida tenía claro. Así las tesis son la constatación de que el tren del progreso que se consolidó en la Modernidad, inevitablemente nos lleva a un solo fin, el fascismo. Por tanto las tesis son un sacudón al marxismo y al materialismo histórico, pretenden llamar la atención sobre aspectos en los que la búsqueda de Utopía no lograron superar.

Es una mirada urgente y necesaria sobre la Modernidad, la teoría, la filosofía, el poder, la base material en la que se levanta la sociedad occidental, entre otros. Las tesis, por tanto, son el perfeccionamiento de sus propios pensamientos; en algunas de sus cartas reconoce que las tesis han estado ahí desde el inicio de sus reflexiones, pero es en este momento que pueden salir a la luz.

Benjamin señala que el fascismo impone una estética de la guerra, donde se ve a todo obrero como un soldado del progreso, que lo único

que lo mueve es el ideal del triunfo, del éxito, de ser como el líder, único, sólido, inderrotable. Ello hace que las personas en general, sientan como vida, el ideal de sacrificio, por el progreso y, sobre todo, por el líder. Así cada uno se convierte en una parte de la máquina que corre imparable. Es abominable no ser parte de esa máquina, pues solo quienes cumplen los requisitos pueden ser parte de ella y de la construcción del ideal de progreso. Witte, que es uno de sus biógrafos, plantea así el proceso, la matriz, el origen de las reflexiones que llevan a escribir las tesis.

Su imagen del escritor obrero es el contraproyecto, que se opone a la figura del trabajador soldado, tal como lo proponía el fascismo en su arte y su literatura de propaganda.

Mantener las tendencias políticamente progresistas de las técnicas avanzadas significaba impedir su utilización puesta al servicio de una 'estética de la guerra'. De manera que las innovaciones que Benjamin propone en la técnica literaria tienen un objeto político preciso: "Un autor que no enseña nada a los escritores, no enseña nada a nadie". Eso incita a otros a producir y pone a disposición de otros un aparato mejorado que será mejor si conduce a los lectores o consumidores a crear.

En este sentido cuando escribe el Narrador, se precisan como complemento de las tesis materialistas las miras mesiánicas de la estética futura. Así lanza una reflexión épica e interpreta el cuento, el relato, la novela y la información como formas de comunicación que se suceden dentro de ciertas condiciones históricas de producción. El cuento o relato presentan "una forma casi artesanal de la comunicación". Esto significa ante todo que está vinculado con una sociedad preindustrial, con la vida de los campesinos, artesanos y mercaderes. Transmitidas de generación en generación, se va acumulando así una experiencia que se aumenta con al experiencia del narrador, y dichas historias terminan en el buen consejo, en la moraleja que todas ellas condenen, este es un instrumento precisos forjado, no por un individuo, sino por la experiencia colectiva de los pueblos (2002, 190).

Benjamin, así encuentra en la oralidad la fuerza de los contenidos colectivos que la escritura no siempre tiene, pues es un trabajo individual y el escritor se convierten en sujetos aislados, solos. En cambio el relato, el mito, el cuento, dan cuenta de una historia de un proceso de una identidad que resiste, que se mantiene, que pervive y también de los sueños y los futuros que aún se quiere construir. Por tanto, la tradición siempre tiene un carácter colectivo que se va desarrollando, pero que conserva una misma matriz. Este carácter es clave para emprender procesos revolucionarios, no como algo que vendrá, sino que se encuentra acá mismo, pero que es necesario develarlo. Esta imagen se contrapone al narrador que cuenta las historias individuales e individualistas, que son la expresión de la humanidad capitalista y que en el fascismo se exacerbaban. Más adelante señala...

La novela, comparada con el relato del cuento, atestigüa ya, según Benjamin, una gran perplejidad. La condición técnica de su difusión, el invento de la imprenta, entraña no solo el debilitamiento de gradual del arte de contar, sino también la reducción del lector a un sujeto aislado (2002, 191).

Pero si Benjamin asigna a la narración un acento tan positivo lo hace porque ella conserva intacta la tradición; porque llena la brecha de las generaciones, porque vence a la muerte. Aquí la transmisión de conocimientos encuentra un lugar de una experiencia colectiva, y lo colectivo encuentra el lugar de una experiencia constitutiva cuyo nombre es la tradición.

El cuento, por ejemplo, va al encuentro del mito con un encanto liberador, “ese encanto no pone en juego la naturaleza según un modo mítico, sino que más bien la presenta como cómplice del hombre liberado”. La narración trasciende la muerte por la continuidad que instaura entre los narradores. Esta perspectiva tiende a ofrecer una visión de conjunto de todas las formas épicas producidas. La idea de la prosa coincide con la idea mesiánica de la historia Universal (2002, 194).

Benjamin va de la estética y el estudio del arte en sus múltiples dimensiones a encontrarse con las imágenes que están detrás de aque-

llo creado o relatado que tiene una historia propia. Por ello siempre hay algo que se impone en cualquier expresión humana, que oculta a otras y que se yergue sobre esas. El sentido de la revolución es descubrir esas manifestaciones opacadas, ocultas, escondidas, subyugadas que están detrás de las expresiones humanas. Así, la revolución servía para dar fuerza a esas expresiones. Entonces, la revolución es una rectificación mesiánica del mundo, la tarea de la revolución en el mundo es redimirlo, rectificarlo, corregirlo, no dominarlo.

Una introducción al contenido de las tesis

Bolívar Echeverría dice que en las tesis...

Se hace evidente un esfuerzo de reflexión sumamente especial que pretende reconectar premeditadamente dos tendencias contrapuestas del pensar europeo, inseparables aunque solo yuxtapuestas en su tradición y propias, la una, de la cultura judía y la otra, de la cultura occidental: la tendencia al mesianismo por un lado y la tendencia al utopismo por el otro (2008: 23).

En otras palabras, el propósito de Benjamin “es introducir una radical corrección mesiánica al utopismo propio del socialismo revolucionario (2008: 24)”. Utopismo que consiste en:

Una determinada manera de estar en el mundo, de vivirlo como un mundo efectivamente imperfecto, incompleto, pero que a la vez coexiste una versión perfecta, acabada. Es un mundo perfecto que existe como posibilidad del mundo actual. La percepción del mundo como esencialmente perfectible es propia del mundo occidental (2008: 25).

A su vez, el mesianismo sería entendido como ‘una lucha permanente entre el bien y el mal, como determinante del ser de lo real. Por ello en principio el destino de la marcha histórica es desastroso. En esta historia que se encuentra dominada por el mal, vislumbra la posibilidad

de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o del sacrificio mesiánico capaz de integrar al mal humano en el bien universal' (2008: 27).

Finalmente, Echeverría dice que estas tesis son un intento de mostrar que una teoría de la revolución adecuada a la crisis de la modernidad capitalista solo puede cumplir su tarea de reflexión si es capaz de construirse al combinar el utopismo con el mesianismo, haciendo que ambos se exijan mutuamente a dar más de sí mismos (2008: 29).

Witte a su vez señala que...

Las tesis son entendidas como reflexiones fundamentales sobre la esencia del tiempo histórico y sobre las tareas del historiador materialista. En este sentido también critica a los comunistas en su entendido de la "concepción marxista vulgar de lo que es trabajo", pues esa concepción solo puede considerar los progresos del dominio sobre la naturaleza, no las regresiones de la sociedad.

La dominación técnica fundada supone una técnica de dominación social que implica el peligro de un endurecimiento totalitario de la sociedad, así, plantea la idea de un trabajo liberado "que lejos de explotar la naturaleza, esté en condiciones de hacer de ella virtuales creaciones que permanecen en su seno". Semejante trabajo solo era posible con una revolución mesiánica. Entonces entiende el verdadero concepto de revolución como la interrupción de la perversa continuidad de la historia (232).

Las tesis leídas desde acá

Diferencia entre historia como historicismo y la historia materialismo histórico

El historicismo comprende el pasado como algo eterno y por tanto inmóvil, como la consecución de momentos, un instante y nada

más. El historicismo llena de hechos y no de derechos la historia, con esto llena el tiempo homogéneo y vacío, que es el tiempo lineal, el tiempo armado como rompecabezas. Los hechos vacían los derechos, los esconden.

“La historia universal carece del armazón teórica. Su procedimiento es aditivo: suministra la masa de hechos que se necesitan para llenar el tiempo homogéneo y vacío” (...) es entonces la historia tal cual la hemos conocido, la sumatoria de hechos. Pero la vida en la humanidad no son solo hechos, es un continuo, donde por alguna razón extraordinaria, hay un hecho que destaca más que otro en un momento dado. Es importante entender qué hace de ese hecho, que sea particularmente importante, versus otros que se suscitaron en el mismo tiempo y espacio. La historia en este sentido ha sido instrumento de legitimación de poder, de unos sobre la historia de otros. El vencedor impone su historia, lo demás es subyugado y resultado de eso, otros hechos quedan silenciados, invisibilizados, negados. Eso no quiere decir que éstos pierdan su valor o fuerza, o que carezcan de verdad, a pesar de la subyugación la mantienen, es como si inviernaran.

Hay hechos más potentes o trascendentes que otros, pero por razones especiales no son considerados como tales por la historia. El materialismo histórico a su vez, ve al pasado como algo que no termina, que sigue dando fuerza, que no mira solo el momento, sino también el entorno. El materialismo histórico no deja de mirar los derechos que motivaron el hecho histórico, así como las alegrías y las esperanzas de los sujetos que los planteaban.

Desde el materialismo histórico se asume que el hecho histórico aún no ha terminado. Y si no ha terminado, quiere decir que de alguna manera sigue vivo. Las razones de búsqueda de derechos y razones de vida de ese momento histórico siguen ahí.

Esto me lleva a reflexionar sobre otro aspecto clave: el valor de las ideas, su vigencia y permanencia. Desde el materialismo histórico entiendo que ‘Las ideas’ son como un motor que se echa a andar, pero también ese motor hay como apagarlo. Las ideas como luces que pueden seguir encendidas, o apagarlas o echarles energía cuando estén tenues, para que continúen. En definitiva, las ideas nacen y mueren. Las que se postergan han acompañado sistemas sociales que coadyuvan a sostenerlas como instrumentos legitimadores. Es decir, la idea de democracia va de la mano con el desarrollo del Estado moderno y justifica su autoridad a través de mecanismos de fuerza como la policía, legitimada y construida desde la idea de orden o seguridad. Ideas de otro tipo quedan por fuera o se convierten en propuestas de lucha de espacios sociales alternativos.

Es decir que las ideas están en relación directa con los sistemas que han dominado la humanidad. Pero no siempre han perdurado, lo cual implica que, ni las ideas son eternas ni los sistemas, esto porque las ideas pueden ser detenidas, paradas, superadas, destronadas por otras y cuando esto ocurre, el sistema también se viene abajo. Las ideas como los sistemas son producciones sociales, lo que quiere decir que son los humanos los que los montan y desmontan.

La historia debe ser vista como algo que nos atrae pues tiene una mimesis, un algo que nos convoca, que está en un espacio anterior, pero que nos convoca y atrae ahora, eso que buscamos es algo agradable, y que nos hace recordar pero, sobre todo, nos permite avanzar y soñar en un futuro. Esa mimesis nos atrae hasta el lugar preciado que es lo anterior, el pasado. En Antropología, esa mimesis es particularmente importante, pues nos lleva a encontrar lo anterior como elemento fundamental de la cultura.

Pero también eso que nos llama, la mimesis, está llena de silencios, de gritos de ayuda, de búsqueda de respuestas que nos llaman y solici-

tan auxilio, gritos que dan cuenta que no es cualquier historia, es una historia no redimida. La historia no puede ser vista como sola, sino desde una perspectiva de materialismo histórico que es lo que le da posibilidad de redención. Redención de ideas, de procesos truncados, de luchas inconclusas, de derrotados jamás vencidos.

Los sentidos de la historia en la Antropología

En la Antropología... la cultura, la política y la historia se han entrelazado, pasando a un primer plano que no ocupaban durante el periodo clásico. Este nuevo ha transformado la tarea de la teoría, la que ahora debe tener asuntos conceptuales que vieron la luz gracias al estudio de casos particulares y no restringiese a la búsqueda de generalizaciones (Rosaldo, 58).

El autor plantea esto en un contexto en que la riqueza de los estudios de caso supera las grandes generalizaciones que buscan crear conceptos de valor universal y los que la antropología clásica, reproduce. Es así que esas grandes generalizaciones han llevado a que se vea la cultura de los pueblos estudiados, como estática, como encapsulada en un pasado, como imposible cambiar.

El fin de la historia, la razón y su objeto, debe ser entendido como la historia que podría ser cambiada y por qué no, administrada. Es decir como algo que está presente, algo que vivimos ahora, y por tanto susceptible de cambio. Lo que vivimos ahora es solo una parte de la historia anterior, es la historia no redimida. La historia nuestra, la de los sujetos subalternos, es el producto de un vencedor o de un proceso que se impuso, pero no implica que no haya otros procesos o sujetos en condición de ser vencedores y que están hasta ahora cargados de esa historia. Esa historia irresuelta.

Esto quiere decir que debemos mirar la historia desde otra perspectiva, no como un aparato sólido y estático en el pasado, además, de antaño, eterno, lejano y difuso, sino como una particularidad movible, dinámica, transformable, administrable en el presente.

Ésta es una tarea que desde la Antropología en Ecuador hay que emprender. Si así entendemos el pasado, debemos ver el futuro como el lugar del fin. Y esto porque, desde el materialismo histórico, el futuro es entendido como un pasado irresuelto. Porque hay un pasado pendiente, por eso podemos pensar el futuro como felicidad, como posibilidad, como algo que nos alegra. No habría la necesidad de pensar un futuro; si tenemos todo resuelto, estaríamos tan bien, que no necesitamos buscar algo mejor, esto hace que el pasado sea posible de cambiar o administrar.

El futuro entonces es la resolución del pasado que está acumulado. Cuando soñamos en el futuro o en una utopía, en realidad estamos soñando en aquellas cosas que el pasado aún no las resolvió. El futuro, por tanto, es la sumatoria de cosas que esperamos resolver.

Los sujetos con los que trabajamos en Ecuador, son sujetos cuya historia no está redimida y además son sujetos que miran las cosas desde una totalidad, no desde particularidades. En este sentido la historia es vista de igual manera. La historia de estos sujetos es una historia que los mismos sujetos la ven como una totalidad temporal y totalidad espacial (en un territorio), no hay un corte en el tiempo, así como no hay un corte en el espacio. Imaginamos el tiempo y el espacio.

Por tanto, la imagen de la felicidad y del pasado son semejantes, pues tienen una matriz que nos marca, que nos envuelve y define. Todo el pasado que hayamos podido redimir, convertir, salvar, es la felicidad que nos acompaña y que mutará, de acuerdo a cómo redimamos nuestro presente. Esto lleva a entender que tenemos un propósito en la tie-

rra y en la generación que vivimos, en otras palabras, según Benjamin “éramos esperados” sobre la tierra. Pero cumplir nuestro rol no es fácil, pues para redimir el pasado, hay que hacerlo desde acá, desde el presente.

Es decir, entendemos el pasado como algo vivo que está a la espera de ser redimido. Todo lo que fue, no se ha perdido, no ha sido, está vigente, a la espera. Pero ¿qué es aquello que lo mantiene vivo? es precisamente la mimesis y las cosas finas y espirituales, que nunca están en disputa en la lucha de clases y, por tanto, nunca están en el botín del triunfador o del perdedor, lo que le da vida. Ningún vencedor se apropia de los mitos de los vencidos para hacerlos suyos y encontrar respuestas a su realidad, así como ningún vencedor se apropia de los sueños de los derrotados.

Las cosas que hacen de la lucha un aspecto transformador, están cargadas a la vez del deseo de triunfo, la necesidad de cambio, son los sueños que dan alegría, son la esperanza y por todo ello son el dedo que interpela al poder, a cualquiera y, sobre todo, interpela el triunfo del dominador, pues la alegría que mueve la lucha de los oprimidos, es más fuerte que el triunfo que mueve al dominador. Siguiendo a Benjamin, “la imagen verdadera del pasado, es una imagen que amenaza con desaparecer, con todo presente que no se reconozca aludido en ella” (...). Es decir que el pasado es una acción que acompaña el ahora. Pues lo que hacemos está cargado de ello.

Quiere decir que desde donde partimos en nuestros aprendizajes en la escuela y colegio. No es desde la misma matriz de donde nosotros aprendimos o partimos, los niños ahora parten desde acumulados mayores a los nuestros. Por ejemplo lo que yo aprendí en segundo curso, es ahora parte de la curricula de los últimos grados de la escuela. Y los principios de física que aprendí en el diversificado, ahora se enseña en el ciclo básico.

Entonces, la humanidad parte ahora de un avance mayor, que no se hizo gratuitamente, sino que es parte de los resultados de los desempeños de nuestros padres, abuelos y de los nuestros, que los evidenciamos ahora. Entender la historia no como el momento, el acto, el hecho histórico, la foto de ese rato, pues sería como desconocer que algo más paso y que no dejó de pasar, pues mientras ocurría el mundo no se detenía, sino que seguía un ritmo y una secuencia, con sujetos concretos que se desarrollaban en él.

La historia y la cultura

Rosaldo precisa respecto a los cambios, que desde el análisis cultural deben incorporarse, planteando que “el cambio y no la estructura se convierten en el estado permanente de la sociedad; y el tiempo –no el espacio– se convierte en su medio más abarcativo” al decir tiempo decimos historia, y al plantearlo, como lo hace el autor en mención, cambian las posibilidades de análisis, generando una comprensión de las cosas radicalmente opuesta. Poner el énfasis en el cambio como una constante, en el análisis político, cultural, social, ambiental, etcétera, permite entender las cosas de manera dinámica, en constante movimiento.

Vista así la sociedad, se encontraría en constante movimiento y cambio. Esto rompería con los análisis sociales que puntualizan en mecanismos de control desde y hacia la sociedad. Estos mecanismos en definitiva estarían a lo largo de la historia de la humanidad, un freno al tiempo. Los mecanismos de control, entonces, son formas en las que se detiene el tiempo. Romper con esos esquemas es la tarea vital para la cultura, pues permite dar un giro y dar otro sentido al tiempo. Este giro de la historia, es también un giro de las condiciones en las que se ha desarrollado la humanidad. Sería paradójico que el giro esté definido por una ruta establecida, pues significaría que mecanismos de control se

mantienen. El cambio por tanto debe ser entendido también como libertad.

Continuando con el análisis que hace Rosaldo “esta idea ha modelado tan profundamente el análisis social que con frecuencia creemos que cultura y orden, normas sociales y regulación, son la misma cosa” (122)... en este sentido, “el cambio no obedece a una secuencia regular ni tampoco a sucesiones determinadas o estados culturales. Los cambios ocurren en la historia de manera continua, sin cesar (126)”. En otras palabras, el espacio que está lleno de estructuras, con el tiempo da paso a otras que se imponen o sobreviven de manera conjunta. Hay, por tanto, una relación dinámica entre cambio y estructura. Más adelante el autor cita a Marx en el dieciocho Brumario, para sustentar el hecho de que “los hombres hacen la historia, pero no como les place, sino en circunstancias que les han sido transmitidas desde el pasado”, la posibilidad de ser constructores de la historia tiene consecuencias imprevistas.

Es urgente entender que, así como hay un disciplinamiento social y cultural, es igual con el tiempo, que se convierte en condicionante de la cultura y el progreso. Esto lo vivimos de manera cotidiana, pues hay formatos, metodologías, instrumentos, discursos, a través de los que organizamos nuestras acciones y las de los demás. El no hacerlo pondría en riesgo la estabilidad de un sistema construido bajo estos parámetros. El disciplinamiento del tiempo se da a través de metodologías de desarrollo que consolidan el capitalismo, se vuelven funcionales a un sistema diseñado para el sometimiento. Este disciplinamiento lleva consigo principios de superioridad, pues quien lo maneja y controla puede mirar a lo demás como inferior. Esto es lo que se conoce como hora ecuatorial. El tiempo, por tanto, se convierte en un instrumento de estética, que dentro de la cultura, modela circunscribe, adorna a una sociedad de control.

Yendo más allá, Benjamin deja ver que es necesario ver la historia como la articulación de una manera sistemática de los momentos de peligro que vive la humanidad, momentos que cuestionaban el ser de la humanidad entonces imperante. Por ejemplo, la lucha de Dolores Cacuango, no era solo por la educación o la tierra, era también una lucha antisistema. Si no se lo veía así, de manera articulada, la lucha era inútil, reducida. Era la fuerza de la propuesta de lucha lo que la hacía fuerte, no la puntualidad de las acciones que eran parte de eso. Articular la lucha por la tierra con la educación o justicia, era necesario para concretar los cambios.

La tarea del investigador histórico es desentrañar ese tipo de conexiones, que van más allá del hecho en sí, de la lucha como tal. El analizar el hecho pone en peligro lo que se articula en comunidad, que es la tradición, la cultura. La tradición es un producto colectivo, el mito es colectivo, la fiesta es colectiva, es resultado de múltiples interacciones. Si analizamos solo la fiesta que se realiza en un momento específico y en un territorio concreto, pero dejamos por fuera el entendido de las razones para que esa fiesta, con esas particularidades y no otras, sea la más importante, pues perdemos la posibilidad de articular la historia irresuelta con los procesos que se vive al momento, lo mismo con el mito, la fábula, el discurso, la oralidad, la estética u otras expresiones culturales analizadas.

Es decir que si analizamos un acto, un momento, una situación o un triunfo, es solo el acto, aquello que creemos relevante. Pero no es lo único, pues las sociedades desarrollan múltiples procesos y acoger uno es dejar de lado los demás. Este es el caso de la historia cultural que mira principalmente la tradición como el camino para llegar a aquello que buscamos como eje articulador de la cultura. Y el estudio de la historia desde el punto de vista de la cultura, se lo hace a partir de aquello que conocemos como tradición. Que es un componente de la cultura y fundamental para culturas no occidentales. Y que se manifiestan a través de

la fiesta, la tradición oral, el mito, el cuento, etcétera, que se basan en construcciones sociales anteriores a la sociedad que las vive. Es decir, las personas que lo bailan, que lo cuentan, que lo sienten, ya tenían la costumbre ahí, lo que hacen es vivirla ahora. Es decir se las vive cargados de historia.

La amenaza en este caso también viene del pasado, pues las raíces de aquello que amenaza están en la historia mantenidas hasta ahora. La amenazas y contra aquello que hay que enfrentarse es el conformismo de la tradición, pues el conformismo puede someter a la tradición. Por tanto, la tradición, en tanto conformismo, es funcional al poder, pues solo es mantener la tradición y no permitir ningún cambio. Al explorar las razones de una tradición buscamos los mecanismos que pueden y deben hacer que esa tradición o ese hecho analizado o ese momento identificado como importante, un medio para transformar la realidad cultural y de dominación de los sujetos subalternos en nuestro continente.

Es, por tanto, en los actuales momentos una manera de redimir la historia desde la cultura, mirar la tradición no como un instrumento de clase que se convierte en freno para el cambio, sino como el motor que acaba con el conformismo. “El peligro amenaza tanto la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo que está siempre a punto de someterla”, esto significa que si se vuelve conformista la tradición pierde su sentido y se autoinmola: muere. Por ello el rol del antropólogo y la antropología está en encontrar aquello que hace de la tradición algo vivo para proyectarlo. Entonces, no interesa la tradición en sí como hecho a reconocer o entender, sino aquello que lo mantiene vivo.

La historia que se hace desde el vencedor es una historia con tradiciones apagadas, o moribundas, pues al vencedor le interesa rescatar aquello que no ponga en peligro su poder. Y aquí vale la pena hacer una

diferencia entre el historiador o antropólogo historicista y el historiador o el antropólogo que mira la historia desde un punto de vista de materialismo histórico. El reto en los actuales momentos es no hacer historia o no buscar la tradición desde los vencedores, sino desde los que resisten. El antropólogo debe plantearse una tradición alegre, dinámica, que es aquella que no reproduce el sentido desde el vencedor o dominador de momento. La idea es buscar la irreverencia como acto supremo de acción antipoder. El problema es que a la tradición le amenazan también los herederos de aquellos que vencieron alguna vez. Es decir que los hijos o descendientes de los vencedores, siguen dominándonos y amenazando a la tradición que es colectiva, por una idea de vencedor individual.

Heredamos la cultura barbárica

“No hay documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie. Así como este no esta” excepto de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros”. Por tanto, el antropólogo tiene un rol importante en sus manos que es romper ese ciclo de reproducción de la barbarie contenida en la tradición afincada en un tiempo, una tradición estática. El reto es profundo entonces, no ser reproductores de la barbarie. Cuando somos conscientes de ello, nuestro trabajo tiene otras significaciones.

Esa cultura y ese conocimiento que transmitimos llevan la barbarie dentro. Entonces estamos llamados a parar esa transmisión. Para ello el materialismo histórico se convierte en instrumento que nos ayuda a raspar de esa historia, cultura y saber bárbaros, todo lo que esté cargado de barbarie, empezando porque nos cuestionamos la visión de progreso que esconde o anula las tradiciones, sujetos o sentidos que no le son útiles.

La tradición desde el vencedor nos ha enseñado la imagen de “los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”, esa es la tradición que hay que desechar. El tiempo, en este caso, está cumpliendo un rol de freno. Pues no lo vemos con posibilidades de cambio, sino como estático.

“Propio del pensar no es solo el movimiento de las ideas, sino igualmente su detención”, la tradición es un acumulado de ideas que se expresan en un hecho, es un hecho un producto social. Esas ideas que en muchos casos se vuelven conformistas, también pueden ser paradas. Es tarea de la humanidad dilucidar ese tipo de ideas y expresarlas, plantearlas. Es decir, el reto está en hacer de la historia en la antropología un instrumento contra el conformismo de la tradición. La lucha es contra una tradición conformista y esa es una lucha antisistémica. En otras palabras, el trabajo del antropólogo y la antropología como ciencia desde una visión de los excluidos y sujetos subalternos, es una tarea antisistémica. Es parar las ideas que se convierten en soporte del sistema, es no dejar que continúe la tradición conformista.

Para ello es importante reconocer que el pasado en su interior tiene el tiempo nuevo como semilla. “En realidad no hay un instante que no traiga consigo una oportunidad revolucionaria”, ese tiempo nuevo, esa semilla es también una oportunidad revolucionaria o para el cambio. Ese tiempo puede ser cualquier momento, por ello a la cultura estudiada no podemos entenderla sin la variable tiempo. Tiempo entendido como oportunidad. Eso es lo que son las tradiciones, oportunidades que se construyeron socialmente desde las diversas culturas. Tiempo como oportunidad de darle un giro a la tradición conformista. No girar la tradición que es el carapacho de una expresión cultural, sino girar el tiempo, cambiarlo de rumbo. Pararlo en el sentido de que no cumpla el papel de estático, que no logre que veamos la tradición como detenida, enclaustrada, como intocable o inmodificable.

La antropología de la irreverencia

Ser profetas, revolucionarios vs. ser “ciudadanos” y objetivos

La academia enseña que el verdadero principio de la ciencia parte de tener una postura objetiva; entendida como un no involucrarse, sino entender el fenómeno, el hecho desde una postura teórica, analítica, aséptica; esto se sustenta en los principios hegelianos. La sociedad y, de alguna manera, la academia, nos han enseñado a ser profesionales sin compromiso. Esto ha ocasionado que perdamos contacto con la realidad, que la veamos ajena, extraña, incómoda. El ser neutro u objetivo, es casi como ser cómplice, pues se calla y cuando se calla se permite. La objetividad que defiende la revolución ciudadana, es inofensiva, no pone el dedo en la llaga, o al menos espera que otros lo hagan. No se puede tener una postura neutra ‘objetiva’ ‘a política’, y esto es para la izquierda; pues bien, queda claro que eso no existe.

La objetividad que propone la ciencia universal, mira al otro no como igual, sino como objeto de mi estudio. Pero también hace que yo como investigador o profesional antropólogo, me vea como otro objeto pero en condición de sujeto, pues no me inmiscuyo en la realidad del objeto de estudio que tiene vida propia. En el rol de investigador o profesional o líder todo poderoso, me pierdo como sujeto, como ser, como persona, pues me despersonalizo al despersonalizar al otro. Esto ocurre al momento en que entiendo o veo al otro como objeto, como gobernado, como sin verdad, pues para tenerla debe haber “ganado las elecciones” (palabras de Rafael Correa). Esta despersonalización solo es posible si yo como individuo, en primer lugar me despersonalizo. En síntesis, somos dos objetos, el uno que estudia y el otro estudiado, el que gobierna y el gobernado, el vencedor y el vencido. Somos menos humanos.

Cuando llegamos al punto de entendernos objetos, nos objetizamos, surge desde los organismos multilaterales, el término actor –creación posmoderna– que es ese personaje despersonalizado, que no actúa con voz propia, sino que lo hace en función de un guion establecido y bajo una dirección prediseñada. Desde entonces se entiende a todas las organizaciones sociales, ONG, individuos como actores de un escenario político o económico. Quitándoles la capacidad de creación. El dominio y el control del escenario no está en manos de quién actúa, sino de quien dirige y hace el guion. Semejante forma de acción, deshumaniza; y es la negación del principio fundamental de la modernidad que fue la razón –colectiva, individual– aquello por lo que la humanidad ha luchado por varios siglos.

El desafío profético es justamente dejar de ser objetos y devolvernos el rol de sujetos. Sujetos de cambio, como lo entiende Gramsci, al plantear el rol de los intelectuales en la revolución. Pero no sujetos individuales, sino sujetos comunitarios, colectivos. Sujetos que luchan por construir o reconstruir espacios de encuentro, de unidad en la diversidad. Espacios que ahora el vertiginoso crecimiento de la tecnología y el capital nos ha negado, pero no de igual manera a todos, pues hay unos cuyo acceso a cualquier espacio es impensable, imposible. He ahí el rol del profesional, del cientista social, antropólogo, del obrero o el estudiante. Devolverse como sujeto, es decir agente de cambio, a fin de recuperar lo colectivo como alternativa, con voz propia.

Si antes nos preguntábamos para qué nos educamos, ahora debemos preguntarnos, cuáles deben ser los contenidos de aquello en lo que nos educan o aquello en lo que educamos. Creo que esto se respondería con una educación, no solo liberal, sino sobre todo liberadora y libertaria. Suena bien, pero ¿cómo se expresa esta educación en lo concreto, en lo cotidiano? Y la respuesta es, poner en práctica en la labor pedagógica y en la vida cotidiana, la ética en contra posición a la moral.

Los valores morales son advertidos por la ética de la sociedad, como irrealizables o reservados a pocos espíritus selectos. La ética de la liberación puede conjugar en la primera persona del plural los propios preceptos morales ('ayudamos', 'somos solidarios', 'somos responsables') mientras como es conocido, las éticas del primer mundo se expresan de forma impersonal del condicional presente, precedida por el verbo deber ('se debería ayudar', 'se debería ser solidarios', 'se debería asumir la responsabilidad'). La ética de la liberación quiere realizar la liberación de condiciones materiales de existencia, no de condiciones espirituales o ideológicas (Infranca 2000, 116).

Al hablar y construir una sociedad desde una lógica moralista, se construye una sociedad de la norma, de la regla por sobre la persona, del comportamiento por sobre la concepción del mundo. Sin olvidar que la moral, siempre será subjetiva, siempre estará mediada por lo que en cierto momento la sociedad, la familia o la persona, considera o deja de considerar moral o aceptable, que se fundamenta en aspectos ideales, del deber ser. Lugar al que nadie ha llegado. La moral tiene una base en el individuo, dentro de una sociedad que controla. Es una sociedad que controla al individuo a través del miedo y la norma. Mientras que la ética tiene que ver con el individuo, en tanto parte del colectivo en el que construye o con el que se construye. En este caso la sociedad no es un ente de control, sino la razón de ser de la persona, y la ética la herramienta con la que el individuo se realiza como ser humano.

Esto va de la mano con la labor profética, pues una educación liberadora y libertaria es una educación con pensamiento crítico, que ayuda a mirar las cosas desde otra óptica, no la que nos impone el estatus quo, o los convencionalismos, sino desde una realidad de compromiso; en este sentido el teólogo Justo González sostiene que...

No es liberadora la visión acrítica de la historia con próceres investidos de poderes mágicos, con héroes coronados, con mártires solitarios, siempre muertos y resucitados; la visión de una historia casi divina y siem-

pre increíble. Una historia que secuestra al pueblo y reinventada en detrimento de las grandes mayorías (1989: 216).

Y por ello y para ello se requiere una educación liberadora, basada en la ética y que deseche la moral como instrumento de arrepentimiento o control. Una educación basada en la moral no libera, aísla, esconde la posibilidad de cambio. Es clave conocer en este proceso de elaboración de leyes sobre aspectos vitales, como la educación, la orientación de estas leyes.

Requerimos con urgencia fortalecer la ética revolucionaria, aquella planteada por el Ché; la ética sin autoritarismo, sin líder infalible, la ética del mandar obedeciendo. La ética del otro que también soy yo. La ética, no del yo individuo, sino la del yo comunitario. Una ética que rompa con la forma occidental de entender y separar sujeto objeto, como diferente entre el dominado y el dominador, el que piensa y el que obedece. La nueva ética debe surgir de la ruptura de esa idea de unos sobre otros. En eso los Zapatistas están un paso adelante, cuando plantean “para todos todo”.

El tiempo nuevo y la experiencia andina

Bolívar Echeverría prevé en el análisis de las tesis dos modos completamente distintos de estar en la realidad, “pero cuestionándola, trascendiéndola, el primero el utopista –propio de los pueblos atados a un territorio– ve en lo actual o establecido, una versión disminuida de otra cosa que, sin estar allí, podría estarlo. El segundo, el mesiánico –que viene de pueblos nómadas– ve en lo que está allí, en lo actual, la porción de de pérdida que algún día o en alguna otra parte habrá que recobrase” (2008, 28).

En este análisis es preciso pensar estas posibilidades de estar en la realidad que señala Echeverría a partir de las tesis de Benjamin (Utopía

y mesianismo), apegadas a la realidad Latinoamericana, donde existe una totalidad a través de la cual se entiende el estar en una realidad. Realidad determinada, entre otras cosas por el tiempo que se entiende como un espiral.

Visto así, en nuestro continente, el tiempo como una oportunidad de retomar, de reorganizar la sociedad, el Pachakutik. El tiempo que vuelve, que da oportunidades. Que es un tiempo mesiánico y que las culturas del mundo ya lo planteaban como la Ebreá, que veía el jubileo, el año Sabático. Un tiempo de descanso de la tierra, de las personas y de las cosas, que es un tiempo también de ayuno, de perdón y reflexión. Ese era un tiempo de reinicio, retomar todo, incluso rehacer y reordenar la sociedad.

La potencia de mirar las cosas de esta manera, como un todo, genera un conocimiento mayor sobre el hecho estudiado y la cultura a la que responde. En términos del tiempo andino, significaría que es necesario cambiar todo, equiparar poderes, redistribuir lo acumulado, deponer posturas, cambiar gobernantes, etcétera. Mirado así, el tiempo se convertiría en una condición revolucionaria, transformadora. Claro no sería funcional al poder. Los hijos de los vencedores que aún nos dominan, verían esto como un atentado a su condición de dominadores.

En términos de materialismo histórico, esto es lo que se conoce como revolución. Lo que no está claro en el tiempo mesiánico, en el tiempo andino, es como hacerlo. A su vez, el instrumento diseñado desde el materialismo es la revolución que puede tener carácter violento, pues romper con la continuidad del tiempo no es sencillo. Entonces desde la visión jubilar o de Pachakutik ese es el tiempo de la revolución, el tiempo de los cambios. El tiempo para redimir la historia, para parar el tiempo y poner el mundo al revés. Para girar la orientación que tiene la humanidad hacia un progreso capitalista (que Benjamin dice que solo puede llegar al fascismo) y reorientarlo hacia un horizonte de vida. Entonces es

el tiempo de contraponer la apuesta por un mundo de muerte, versus un mundo de vida.

Los modos, las herramientas, las condiciones para esa redención es algo que solo los pueblos con historias no redimidas podrán determinar. Entonces, es la fuerza de la necesidad de redención lo que mueve a los pueblos, a que el Pachakutik venga. Esa misma fuerza es proporcional a todo lo contenido, todo lo represado, todo lo no resuelto en los pueblos, pero también a todos los saberes acumulados, todos los conocimientos adquiridos y todos los vacíos por llenar. La radicalidad de ello es resultado de la sumatoria de todo lo represado y no redimido. Es todo el futuro que se ha negado y por ello mismo es irreversible. Pero esa fuerza, que acompaña a la posibilidad de cambio, es un instante, un momento una oportunidad. Que puede darse por impulso de un pueblo que se organiza y genera las condiciones para ello –parecido a la manera marxista de revolución– o de manera irruptora, ‘espontánea’, insurgente. Con ello queremos decir que el Pachakutik es cualquier momento, pues nuestras acciones generan otras de cuyos resultados no podemos dar cuenta.

En las dos últimas décadas América latina ha oído el grito “ya basta”, que es una forma de génesis, de inicio, de demanda de un tiempo nuevo. Grito que marcó cambios o recomposiciones en el entorno político y social, pero no es el grito que redime, todavía no. Hace falta que el grito vaya acompañado de acciones de profunda radicalidad y de voluntad de quienes dirigen, de romper con las estructuras y no solo maquillar los cambios. La radicalidad planteada, gritada y peleada colectivamente, no puede terminar en liderazgos personales, que matan la radicalidad y envuelven la posibilidad del tiempo nuevo. Entonces esa sería una característica de esta acción radical, que se sustenta en la fuerza colectiva de los pueblos empeñados en redimir su pasado a fin de tener futuro.

El manejo de la totalidad holística andina, relacionada con el tiempo nuevo, no puede depender de decisiones particulares, es por ello que la visión de colectividad tiene relación con todos los aspectos del mundo y no sobre uno solo, sobre la administración de la sociedad, es decir el poder y la política. Esa visión absoluta del mundo se expresa en la visión radical de la transformación, que no es solo a nivel social, sino también en los mecanismos que inciden en el cambio del entorno. Esto significa optar por un eje de acumulación distinto, que pare la matriz extractiva capitalista.

La antropología como compromiso

*José Chalá Cruz**

Siempre es interesante interactuar con la gente que está vinculada a la antropología, considero que es uno de los temas claves que nos motivan y nos movilizan como personas.

El tema de “La antropología como compromiso” es importante porque lo veo como una herramienta fundamental dentro del proyecto de vida de mi pueblo. La antropología clásica surgió en el siglo XVI con los cronistas y su particular forma de mirar a los otros, nosotros los hijos e hijas de la diáspora africana en las Américas fuimos representados como los últimos otros; en el siglo XIX emerge la Antropología como ciencia pero siempre al servicio de los sectores ‘dominantes’-explotadores- los mismos que nos cosificaron. Esto me hace reflexionar en toda la corriente de pensamiento que aún está instaurada en nuestras cabezas y universidades; me hace mirar todo el proceso del Iluminismo, ubico a Francis Bacon como uno de los iconos de esa corriente positivista en donde “nada puede, nada existe fuera de Europa, fuera de Occidente”,

* Antropólogo. Lic. en Educación. Posgrado en Gobernabilidad y Gerencia de recursos. Maestrante en Antropología y Cultura por la UPS. Secretario Ejecutivo de la Corporación de Desarrollo afroecuatoriano de la Presidencia de la República del Ecuador. Fundador del Centro de la Investigación de la Familia Negra (CIFANE) de El Chota. Investigador y conferencista nacional e internacional en temas que tienen que ver con la sociedad afrodescendiente. e-mail: tshala63@hotmail.com

como uno de los principios fuertes. Así, mencionaré rápidamente el escenario sociohistórico del siglo XVI, de ese encuentro que se produjo entre Europa y África, en donde los europeos se pensaron, se representaron como superiores, los dueños del control de la ciencia, la razón y la verdad de las cosas, todo esto con un matiz de universalidad, a lo que llamaron ciencia, entonces, ese era un proyecto estrictamente civilizatorio. Otra forma de conocer desde esa perspectiva occidental cómo ese gran andamiaje se convierte prácticamente en el decreto europeo; cito a Dussel que descubre intereses muy particulares; “el conocimiento de la racionalidad no será universal porque la razón está claramente identificada con una cultura: la occidental, con un género: el macho; con una raza: la blanca; con una religión: la católica cristiana”; desde esa perspectiva es cuando comienzan a acercarse al África y lo primero que hicieron los europeos blancos ‘civilizados’ y de ojos azules al ver a estas personas fue llamarlos *negros*, y al nombrarlos como ‘negros’ comienzan a quitarles su condición de seres humanos; lo ‘negro’ rápidamente fue asociado con lo sucio, lo perverso; lo ‘negro’ para la época denotó lo salvaje, lo inculto, lo incivilizado, entonces como un mandato cuasi-divino, Occidente se dijo -habrá que civilizar a esos negros, a esas cosas- y en ese momento, prácticamente los vuelve objetos, nos vuelven unas cosas y al llamarnos y convertirnos en cosas, entonces éramos unas piezas, las piezas de Indias.

Desde allí empieza la trata subsahariana, la esclavización un crimen de lesa humanidad y, en ese proceso de otorgarnos la dízque civilización nos representaron exactamente como cosas, como los últimos otros, nos quitaron la condición humana, nos trataron como animales. En ese marco todos los conocimientos, todos los saberes de aquellas naciones africanas fueron desconocidas, a aquellas naciones las llamaron violentamente ‘tribus’ como sinónimo de ‘atraso’ y quienes vivían en aquellas ‘tribus’ eran salvajes, personas carentes de conocimientos, las naciones africanas como los Lubas, los Lundas, los Ewe-Fon (yo por

ejemplo, soy Lunda del Reino Lunda lo que es ahora la República del Congo y Angola, mi apellido es Chalá, mi cordón umbilical se conecta con el África) estoy hablando no solo como académico antropólogo, sino desde la voces de los abuelos, desde los ancestros. Hago este juego que se vuelve bastante fuerte en términos simbólicos y con la fuerza de la palabra, si vamos mirando ese andamiaje ese proceso civilizatorio de negación de despojo puro y simple del conocimiento del saber, del saber hacer de los africanos y descendientes de esas naciones en el África primero y después en las Américas, desde la Antropología y las Ciencias Humanas ha sido el abordaje y el encontrarnos con los ‘otros’, que resulta que somos nosotros los que hoy estamos aquí sentados hablando con nuestra propia voz, no desde la genuflexión o dejando que el ‘ventrilocuo’ hable, piense, sienta por nosotros, el que hasta en aquel momento histórico nos impuso un modelo ‘civilizatorio’.

Hoy es importante saber ¿cómo los afrodescendientes nos representamos?, nos posicionamos políticamente y la pregunta que les hago para el debate es ¿Cómo la Antropología y los antropólogos nos estamos mirando ahora?, o ¿cómo nos están mirando? este es el punto de quiebre, es la ruptura epistemológica de cómo nos estamos viendo si yo estoy hablando de la antropología como compromiso es que acaso seguimos hablando de categorías creadas, construidas para blancos y para hablar entre blancos. Laura Rival dice que nos estamos volviendo traductores de indígenas y ‘negros’ y es que ¿el ventrilocuo sigue hablando por nosotros?, ¿acaso somos por lo menos buenos traductores de nuestras realidades?, y entonces nos posicionamos como pueblo afroecuatoriano y militantes, y cuál es nuestra posición, es que acaso les interesa a las Ciencias Sociales que nos posicionemos; la gran pregunta es ¿cómo tumbamos esos niveles del positivismo defendido por su adalid, Francis Bacon?, ¿por qué no se enseña sobre los hijos e hijas de la diáspora en las universidades? El pueblo afroecuatoriano no se está formando académicamente de manera adecuada. Por la carencia de medios económicos no

estamos en las universidades, en especial en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; esa es mi negociación política con el P. Rector. En la PUCE deben entrar mis hermanos afroecuatorianos y afrodescendientes con becas completas, a estudiar en toda la oferta académica, un poco para que paguen ese crimen de lesa humanidad a través de la esclavización; los curas jesuitas fueron los que llevaron a los choteños en condición de esclavizados para trabajar en esas haciendas, esto significa que debe existir un proceso de reparación por estos próximos 500 años, “educación gratuita” y esa es una medida afirmativa de reparación.

No quiero que estén simplemente los cuerpos, sino mujeres y hombres afroecuatorianos sentados con todo el derecho que les asiste. Es fundamental que también esté el pensamiento y el conocimiento generado por los africanos y sus descendientes, caso contrario estaremos asistiendo a seguir reproduciendo el colonialismo aquí y ahora. Puede ser que tengamos buenas intenciones tratando los temas de la afrodescendencia, posiblemente interpretados desde sus propias subjetividades y no de las nuestras, mas yo me pregunto ¿estará el pensamiento nuestro? ¿Cómo nos habrán traducido ahí? ¿Existe en verdad un debate?

Para mantener el *status-quo* y la reproducción del colonialismo se basaron en las prácticas racistas-discriminatorias; el 87% de los ecuatorianos reconoce tener algún tipo de prejuicio en contra de los afroecuatorianos, un escandaloso 10% se reconoce abiertamente racista.

El racismo y las prácticas discriminatorias son incubados desde los sistemas educativos, llámese escuelas, colegios y desde la academia, cuando llegué a la PUCE a estudiar Antropología estaba aprendiendo desde la corriente del indigenismo, de los afrodescendientes, afroecuatorianos nunca habló nadie nada excepto cuando me tocaba ir otra vez a la comunidad, las abuelas y los abuelos son los que hacen la antropología, entonces escribí el libro *Chota Profundo antropología de los afrochoteños*, hoy el debate sigue y por eso es que venimos a insurgir aquí en

la academia. Vamos a desbaratar un poco algunos pensamientos que surgen desde 1830.

El Estado-nación ecuatoriano se construye fundamentando la ideología del mestizaje en donde no pensamos en la diversidad fenotípica que tenemos en este país, sino pensándolo desde la visión de Europa, y entonces al pensarnos desde la visión europea estamos construyendo una sociedad piramidal excluyente. En la cúspide de la pirámide social se ubicaron los ‘blancos’ conquistadores, luego los mestizos, posteriormente los indígenas y al final, o mejor dicho por fuera de la pirámide social, fueron ubicados los ancestros afrodescendientes, allí se ubican aquellas mujeres y aquellos hombres a los que violentamente les llamaron ‘negros’, ese negro inventado socialmente.

Algunos testimonios de la visión racista de los “eruditos ecuatorianos” Alfredo Espinoza Tamayo, en 1916, escribió que:

Los negros son la raza menos apta para incorporarse a la civilización; en 1935, Humberto García Ortiz afirmó que el negro pertenece al mundo de la naturaleza y por ende carece de civilización y cultura. García Ortiz arraigado a la tradición extremadamente racista del siglo XIX comparó a los hijos e hijas de la diáspora africana como niños o como los animales (esto que les cito lo hago en términos amables, para conocer, para educar, para sensibilizar, para debatir... -ya me pasó el tiempo de la ira y la reacción-) dice lo siguiente: “el negro es sociable en el mismo grado que pueden ser los niños o el salvaje, también estos se acercan a nosotros, nos tocan, nos ven, nos oyen, nos hablan, también estos parecen analizarnos detenidamente pero quién podrá decir por ello que el salvaje y el niño han entablado relaciones sociales con nosotros a menos que en un sentido muy lato pueda también hablarse de las relaciones sociales de los hombres con los gatos (García Ortiz, 1935).

Fíjense esos niveles tan fuertes y la tontería dentro de esa fuerza del lenguaje, tanto que hasta ahora estamos así, con los medios no hemos

cambiado gran cosa, se ha naturalizado esta violencia, pero miren también el trabajo de Alfredo Costales Samaniego y André Theisen para 1970, inclusive Alfredo Costales llegó a la casa de mi padre en el valle del Chota, fue acogido, hoy me doy cuenta que ha escrito una gran tontería, su obra está cargada de un profundo racismo su trabajo fue realizado para la Misión Andina, para las hijas e hijos de la diáspora africana, especialmente, las personas que nacimos en el territorio ancestral Chota la Concepción y Salinas, su texto dice lo siguiente:

El moreno del valle del Chota tiene desarrollada la expresión oral, por ello es muy dado a la verbosidad aunque en una simple conversación, esto la más de las veces lleva a pensar en una capacidad mental superior al indígena, pero su expresión está condenada a su propia incompreensión de lo que dice, contrapuesto al aspecto citado aparentemente positivo encontramos que él tiene un bajo índice de comprensión, es decir, que en ningún caso tiene relación entre lo que dice con lo que piensa, dicen sin pensar o piensan ajeno al contenido de las palabras; el concepto que tiene del tiempo es relativo, las horas son para vivir y no para trabajar y cuando lo hace es remolonamente pensando en la hora del negro, parecería que la vida después de la esclavitud y del huasipungo en su estado de libertad lo sorprendió cansado. 'No se olviden que los negros somos vagos' así nos dicen hasta hoy.

Humberto García Ortiz, catedrático 'erudito' en su momento sostuvo que los 'negros' tendrían la virtud de revelarse con gran facilidad contra las creaciones políticas religiosas... de los blancos para evitar la rebelión contra los blancos deberían abrírseles a los 'negros' las puertas de la cultura y guiarlos y franquearles a paso firme pero lento para que por medio de ella surja del mundo subhumano.

En la actualidad seguimos siendo agredidos por las racistas y los racistas, en un programa de televisión nacional específicamente en Telesistema se dijo que los 'negros' tenemos dos neuronas una para jugar fútbol y otra para vender cocadas y todo mundo se quedó tremenda-

mente naturalizado y lo festejaron como si este enunciado fuera una cosa normal.

Por todo eso es vital que realicemos una profunda ruptura epistemológica, nosotros estamos matando a ese ‘negro’ inventado socialmente por Occidente y al ‘negro’, a la ‘negra’ inventada por los sectores ‘eruditos’.

No se si han escuchado o jugado el ‘famoso’ juego del “hombre negro”.

Solo como un ejemplo: se jugaba en la escuela y también se juega en las comunidades, el juego es así:

Todos repiten:

P. ¿Quién quiere a los hombres negros?...

R. -nadie,

P. ¿Por qué? ...

R. Porque son negros,

P. ¿Que comen?...

R. -carne,

P. ¿Que beben?...

R. -sangre...

Todos al final corren a esconderse. Al analizar este inocente juego infantil nos damos cuenta del nivel de perversión que tiene. Juego que hasta ahora lo jugamos socialmente, jugar al hombre ‘negro’ desde las ciencias sociales y desde la academia viéndonos como ese antropófago que come carne y bebe sangre.

Por todo esto es imperioso que hijos e hijas de la diáspora africana produzcamos la profunda ruptura epistémica y hablemos en la academia

de la sabiduría afrodescendiente partiendo por el conocimiento de la afroepistemología.

El ‘Alma Mater’ occidental para nosotros fue una “mater-sin alma” debido a que negaron nuestros conocimientos, nuestras sabidurías, nuestra afroepistemología

Simbólicamente llamó Jesús García, ‘Chucho’ es un compañero afrovenezolano, investigador estudioso que en términos de confrontar a esa razón occidental dice:

Nosotros ingenuamente o por ignorancia o simplemente por resignación nos hemos conformado en la mayoría de los casos con la mirada del colonizador, instalados en cualquier tribuna: la academia, la Iglesia, la intelectualidad, la intelectualidad inorgánica, el Estado, la política y otros que legitiman sus construcciones discursivas de la dominación estructurada sobre la base del racismo y la discriminación.

Para eso nosotros estamos; hay un grupo de investigadores que trabajamos mucho sobre la afroepistemología y trabajamos en ‘matar’ a ese ‘negro’, a esa ‘negra’ inventada por Occidente y amplificada por todos los medios.

El que nos representemos como los afrodescendientes, los afroecuatorianos, en mi caso –afrochoteños– es la primera ruptura con ese ‘negro’ inventado socialmente.

Yo no soy ese ‘negro’ inventado socialmente; no soy esa cosa inventada, ese salvaje que come carne y bebe sangre. Soy un afrodescendiente, esto lo enuncio para romper inclusive con la concepción histórica que nos “cuentearon las profesoras en la escuela” de que nuestra madre patria es España.

Nuestra madre patria, no es España. Mi madre patria es la República del Congo, la República de Angola, mi gran casa es África. Por eso soy afrodescendiente, pero para eso necesitamos construir y estamos construyendo la afrogénesis; el camino afrogenético es fundamental para construir nuestra afroepistemología, que permitirá sin lugar a dudas comprender la sabiduría afrodescendiente .

Sheila Walker antropóloga investigadora construye el término afrogenético que quiere decir sencillamente

lo que tiene su origen en la historia, la manera de ser y saber las interpretaciones y estilos de interpretación de los africanos afrodescendientes, se refiere a las experiencias intereses y prioridades de los africanos y afrodescendientes y sus articulaciones, la palabra se puede comparar con la palabra eurogenético que quiere decir lo mismo para el pueblo de origen europeo; son los mismos pueblos que se apropiaron del derecho de no solamente disponer de los cuerpos vidas y generaciones, sino también debe definir las realidades de esas vidas e historias.

Afroepistemología para García, significa una ruptura con el conocimiento estructurado sobre nosotros ya que es un conocimiento cuestionado que ocultó el potencial de nuestras contribuciones a toda la humanidad, este conocimiento manipulado que buscó por todos los medios denigrar las inteligencias históricas de las diversas civilizaciones africanas secuestradas y trasladadas a diferentes lugares de América por la vía de la trata ‘negrera’, pensemos un momento en aquellos barcos de la muerte bautizados como barcos ‘negreros’ recuerden el comercio triangular África-Europa-América, ahí comienza en realidad la racionalización de la humanidad y la deshumanización del ser humano africano y afrodescendiente, solo que nosotros con la afroepistemología lo que hacemos es tumbar definitivamente al ego yo conquisto occidental europeo a ese abusivo violento arrogante, desde esta perspectiva y desde esa concepción unilineal si se quiere del aprendizaje con categorías do-

minantes, aunque muchos por buena fe seguimos utilizando categorías de análisis para vernos a nosotros mismos, que de repente no nos ayudan mucho, y entonces ahí simplemente pienso en Fray Bartolomé de las Casas que se dio cuenta que los indígenas eran seres humanos y que hay que liberarlos, sacarles de la esclavización pero hay que traer ‘negros’ para esclavizarlos porque no son seres humanos y él lo hizo de buena fe: *de buena fe está empedrado el camino al infierno*, se dice...

La esperanza es lo último que se pierde...

Prácticas profesionales antropológicas en Ecuador

*Amparo Eguiguren Eguiguren**

Introducción

Cuando me pidieron que presente una ponencia relacionada con la práctica antropológica empecé a pensar en mi propia historia de prácticas desarrolladas y de las experiencias vividas desde que ingresé al Departamento de Antropología de la Universidad Católica, en el año 1979. Como coincidencia, estaba escuchando una canción de Mercedes Sosa que me volvió a los años universitarios:

Volver a los diecisiete después de vivir un siglo
es como descifrar signos sin ser sabio competente,
volver a ser de repente tan frágil como un segundo,
volver a sentir profundo como un niño frente a Dios,
eso es lo que siento yo en este instante fecundo.

En realidad no ha transcurrido un siglo desde esos años universitarios, pero la ponencia me ha llevado a recorrer unas tres décadas de mi propia historia, como también de la historia de algunas otras personas. En el par de semanas transcurridas desde que me pidieron presen-

* Antropóloga. Master en Antropología por la FLACSO. Coordinadora en Ecuador de la ONG italiana "Comité internacional para el desarrollo de los pueblos". Docente en la Carrera de Antropología Aplicada de la UPS-Sede Quito. e-mail: amparo.eguiguren@gmail.com

tarla, he pensado mucho en mi propia práctica, se me ocurrió ampliar mi visión solicitando opiniones a mis compañeras y compañeros de la Católica. Envié una pequeña encuesta por correo electrónico a 44 personas de mi promoción y de algunas promociones anteriores, con la intención de tener un panorama de aproximadamente tres décadas de trabajo de antropólogos y antropólogas. Mi intención fue bastante ambiciosa, pues obtuve respuestas solamente de diez personas, a las cuales agradezco mucho su aporte valioso. Estas personas son: Iván Castañeda, Maritza Morales, Carmen Barrera, Loreto Rebolledo, Fernando García, Mercedes Frías, Sandra Chancay, Ana María Maldonado, José Yáñez y Natalia Wray.

Con estos aportes y con mi propia experiencia he escrito este pequeño ensayo que intenta mostrar, de manera bastante superficial y empírica, algo de lo que ha ocurrido y está ocurriendo con la práctica antropológica en Ecuador. No he tenido el tiempo de revisar y procesar la bibliografía existente sobre el tema (por ejemplo, los escritos de Segundo Moreno, de José Almeida o de Carmen Martínez Novo), ni de fundamentarme en teorías de análisis antropológico de la Antropología ecuatoriana, así que mi disertación es –repito– empírica. Para desarrollar mi propuesta, me fundamenté en tres preguntas principales ¿qué queremos que hagan antropólogos y antropólogas cuando terminan sus estudios de pre y posgrado? ¿Qué hacen en la realidad? ¿Cuáles son sus aportes a la sociedad?

El análisis que realizo se divide en cuatro partes: en la primera hago un breve recuento de los principales campos de trabajo en los cuales han intervenido las personas entrevistadas; en la segunda, debato sobre las relaciones de poder establecidas en los diversos campos de trabajo; en la tercera trato el tema de los principales impactos sociales de nuestra acción como antropólogas y antropólogos; por último, en la cuarta parte presento algunas conclusiones sobre lo que podrían ser los

aportes de las personas entrevistadas a la Antropología y al desarrollo del país.

Algunos rumbos de la práctica profesional antropológica en Ecuador

Las historias narradas por mis compañeras y compañeros de profesión, me llevan a dividir sus prácticas profesionales en varios ámbitos de acción, relacionados con los sectores para los cuales han trabajado o los grupos sociales e institucionales con quienes se han relacionado.

a. Vínculos con sectores indígenas

Si bien varias personas entrevistadas mencionaron como parte de su práctica profesional el trabajo con sectores indígenas del país, solamente dos expresaron categóricamente que su trabajo actual continúa orientado al apoyo y acompañamiento al movimiento indígena, combinando acciones de capacitación, investigación y sistematización, o apoyando en procesos de reconstitución de las naciones y pueblos de Ecuador, especialmente los de habla kichwa.

Sin embargo de esto, la mayoría de las personas señalan haber apoyado a los sectores indígenas en la lucha por la tierra y los territorios; posteriormente, han apoyado a este movimiento en una perspectiva más política, impulsando o apuntalando las discusiones sobre el carácter del Estado, la plurinacionalidad, la interculturalidad, los procesos de consolidación territorial de las nacionalidades y la participación electoral indígena.

Otros temas de apoyo al movimiento indígena de algunas personas se refieren a la relación con el mercado en la Amazonía, así como los conflictos por el uso de los recursos naturales (petróleo, minería).

b. Trabajo con ONG de desarrollo (nacionales e internacionales)

Para varios colegas su campo de trabajo principal (al que han dedicado más años de sus vidas y más esfuerzo) ha sido el desarrollo. De las once personas entrevistadas, siete mencionan que su trabajo ha estado o aún está relacionado con Organismos no Gubernamentales (ONG) de desarrollo, sean nacionales o internacionales.

Varias de las respuestas afirman que durante la vinculación con las ONG han realizado consultorías o han estado trabajando bajo una relación más permanente con estas instituciones. Los principales campos de intervención de las y los antropólogos han sido la elaboración, ejecución, sistematización y evaluación de acciones de desarrollo, aunque en varias ocasiones también la vinculación con las ONG ha estado orientada a la realización de investigaciones específicas a los ámbitos operativos de estas instituciones. Se destaca, por ejemplo, el caso de una antropóloga que lideró un proceso de investigación de casi cinco años en cinco países, con Oxfam América y COICA, sobre la economía indígena amazónica y su relación con el mercado. Cabe destacar también el carácter especial de las investigaciones realizadas, debido a la metodología empleada, pues nuestros colegas afirman que su trabajo investigativo se ha desarrollado conjuntamente con los grupos involucrados, en procesos de investigación participativa.

Sobresale también la importancia de las acciones de capacitación realizadas por colegas en aspectos socio-organizativos, en temas de derechos de los pueblos indígenas, de las mujeres, de los y las jóvenes, de interculturalidad, etcétera.

Los proyectos de desarrollo, sean urbanos o rurales con los que han trabajado antropólogas y antropólogos en las ONG, han sido desarrollados con sectores poblacionales campesinos de la Sierra, Costa y

Amazonía, niñas y niños, indígenas, mujeres urbanas, jóvenes urbanos y rurales, población montubia y afroecuatoriana. Dichos proyectos, en su mayoría, se han orientado a la producción rural o urbana, prevaleciendo la agroecología como tema dominante en la producción; igualmente, hay antropólogas y antropólogos relacionados con trabajos referentes a conflictos socioambientales y que analizan la conflictividad socioambiental desde un enfoque de relaciones de poder en el marco de la inequidad en el acceso y control de recursos, como también los impactos producidos por la contaminación ambiental.

Por otro lado, en algunas ocasiones la vinculación con las ONG ha ido de la mano con el trabajo de apoyo a las organizaciones indígenas o campesinas, organizaciones de mujeres, de jóvenes o de población afroecuatoriana. En ciertos casos, este vínculo con las organizaciones ha buscado la legalización de los territorios indígenas en la Amazonía.

El vínculo laboral con las ONG, según una de las entrevistas, convirtió su trabajo en “cooperación al desarrollo”, es decir, se volvió ‘cooperante’ de diversas propuestas de desarrollo venidas desde fuera. Para algunas personas, sus acciones se deslizaron desde un apoyo inicial a las organizaciones indígenas, campesinas o de mujeres, hacia la búsqueda alocada y altamente competitiva de fondos para ubicarse en el amplio mundo de la cooperación. En este sentido, una de las personas entrevistadas se pregunta si el trabajo que actualmente realiza es una práctica o una nostalgia antropológica.

La práctica antropológica produce gran cantidad de conocimiento, sin embargo, cabe preguntarse quién controla ese conocimiento. Comparando con México –donde gran cantidad de antropólogas y antropólogos han trabajado para el Estado a través de sus diversas instituciones, produciendo conocimientos ‘controlados’ por el Estado– podría decirse que en Ecuador dicho conocimiento podría estar siendo controlado por las ONG. Sin embargo, me surgen dudas sobre esta afirma-

ción, en la medida en que la gran mayoría del conocimiento generado mediante el trabajo antropológico con las ONG, no es sistematizado.

c. Vínculos con el Estado

En la encuesta realizada, seis personas señalan que su trabajo se ha relacionado de alguna manera o alguna vez han trabajado con el Estado ecuatoriano a través de alguna de sus instituciones, ya sea para la formulación políticas públicas referidas a la discriminación étnica y al pluralismo como a la elaboración y ejecución de propuestas de desarrollo comunitario.

Sin embargo, solamente dos personas indican esta vinculación como una práctica de varios años. En los últimos años se ha producido una mayor relación de nuestros colegas con el Estado, en labores relacionadas con el patrimonio inmaterial y la cultura, principalmente, pero también en proyectos de desarrollo comunitario.

Es importante mencionar que estas afirmaciones están fundamentadas en muy pocas encuestas y en opiniones parciales, de tal manera que este campo de acción debe ser investigado con más profundidad, realizando un análisis en detalle de las actuales perspectivas de la práctica antropológica en las diversas instituciones estatales, considerando que existe un Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultural y que la actual ministra es precisamente una antropóloga. Igualmente, sería muy importante investigar cuántos colegas están vinculados con las distintas instituciones estatales y cuál es su aporte desde esos ámbitos.

d. Trabajo para organismos internacionales

Un número aún menor de antropólogas y antropólogos se han vinculado alguna vez o están vinculados en la actualidad con organismos

internacionales (como el BID, el Banco Mundial, la Comisión Europea, etcétera); entre las personas entrevistadas, únicamente dos han realizado alguna vez una consultoría para uno de estos organismos. Cabe destacar el trabajo de dos de ellos, que tiene relación con las problemáticas de la agroexportación de banano y flores y sus impactos negativos para las mujeres y hombres trabajadores; otro de los encuestados trabaja en temas relacionados con mujeres asalariadas de la industria del salmón (indígenas y mestizas de la isla de Chiloe). En este aspecto, nuestros colegas se han relacionado con organismos internacionales encargados de preservar los derechos laborales de las personas.

e. Vínculos con instituciones de investigación y docencia

Por otro lado, uno de los campos más importantes de trabajo para nuestros colegas es y ha sido la docencia y la investigación, pues de entre las personas encuestadas, siete han tenido un vínculo relativamente constante con estos campos. Los temas de investigación son muy amplios y se relacionan con la antropología política, jurídica, del desarrollo, con estudios de género, de interculturalidad, de derechos, de cultura, entre muchos otros.

Las distintas investigaciones se han referido, principalmente, a las problemáticas de los pueblos indígenas y afrodescendientes, como también de las mujeres indígenas y campesinas. Sobresale el caso de una antropóloga chilena que ha trabajado en temas de memoria, a partir de la historia reciente de Chile, investigando sobre mujeres académicas universitarias exiliadas y retornadas a su país.

Es de resaltar el impacto de los estudios de género con sectores rurales, migrantes y profesionales en Chile, pues la investigación ha buscado establecer las resistencias, los modos de organización y las identidades y relaciones de género. En las distintas modalidades de investigación, algunos de nuestros colegas han incorporado a las herra-

mientas de investigación y análisis diversos instrumentos orientados al fortalecimiento de las organizaciones sociales, con enfoques interculturales y propiciando una aplicación práctica de la investigación.

En general, formación de antropólogas y antropólogos está orientada a producir profesionales interesados en la investigación y la docencia, aunque también busca la formación de profesionales que realizarán trabajos aplicados en ONG, organismos del Estado y organizaciones sociales. Considerando solamente la formación para la investigación, quiero resaltar una pregunta planteada por una de las personas entrevistadas para esta disertación: ¿Tenemos en el país condiciones para hacer investigaciones científicas al estilo de los europeos que se encuentran durante 2 ó 3 años investigando y nada más? Junto a esta pregunta cabe preguntarse también ¿Cuál es el ámbito principal de trabajo de antropólogas y antropólogos en el país?

Relaciones de poder, negociaciones y alianzas establecidas en el campo

Al preguntar a mis compañeros y compañeras sobre el tipo de relaciones establecidas en el campo durante su trabajo, encontré que en todas las respuestas había alguna forma de ejercicio del poder y de establecimiento de alianzas y negociaciones. Para algunas personas, su acción “desgraciadamente si establece relaciones de poder por el manejo de dinero en los proyectos de desarrollo”. De la misma manera, el trabajo en la función pública, en opinión de una compañera, establece relaciones de poder, negociación y alianzas.

Para otras personas, si bien reconocen que se establecen relaciones de poder, su acción busca “tener una brújula”, evitando el protagonismo y propiciando que dicho protagonismo lo tengan los pueblos y sus organizaciones. Es muy interesante esta propuesta de mantener la

claridad en el objetivo de la acción antropológica y la ética profesional, orientándose hacia una Antropología que no profundice el colonialismo. En este sentido, Natalia Wray señala que su trabajo “es un diálogo crítico, no un facilismo de acomodar las opiniones para quedar bien con las organizaciones, no un clientelismo del conocimiento”.

Para otras personas entrevistadas, esta acción crítica y consciente parte de un reconocimiento y valoración del otro y de sus condiciones culturales, sociales, económicas y políticas y de una práctica real de la interculturalidad. En el mismo sentido, varios colegas han buscado prácticas de negociación y de establecimiento de acuerdos con las organizaciones con las cuales trabajan. Otra de las personas entrevistadas va aún más allá, señalando que su trabajo ha buscado establecer no solamente alianzas, sino una progresiva adhesión a la causa de los grupos con los cuales trabaja.

Otro compañero entrevistado –en cuya respuesta me veo reflejada– señala que ha procurado evitar establecer relaciones de poder, pero si ha establecido relaciones de ‘compadrazgo’ además que ha tejido redes de amistades duraderas. No obstante, cabe señalar el carácter sutil de estas relaciones, pues en muchas ocasiones la población con la cual trabajamos antropólogas y antropólogos, nos selecciona como comadres o compadres no por establecer relaciones igualitarias como nosotras/os, sino precisamente por reconocer un poder sutil existente en nuestro acercamiento a ellos. No voy a profundizar en este aspecto, pero considero que si es necesario hacer una reflexión más de fondo sobre el tema del poder. Solamente quiero señalar que en las prácticas de implementación del desarrollo los distintos actores involucrados, entre los cuales estamos antropólogas y antropólogos, establecemos procesos de construcción de significados que conjugan la acción práctica, el pensamiento individual y la interacción con el conjunto social. Hay que señalar que ni los significados ni las prácticas de desarrollo son modelos de pensa-

miento y acción impuestos sobre la población con la cual trabajamos. El desarrollo en sí mismo (significados y prácticas) es construido en la interacción y negociación entre población, agencias de desarrollo, financieras, entidades estatales, etcétera.

Impacto social de nuestra acción

Newton dijo alguna vez que si un cuerpo actúa sobre otro con una fuerza (acción), éste reacciona con otra fuerza de igual valor y dirección, pero de sentido contrario (reacción). En nuestra práctica antropológica tampoco escapamos a esta ley; la pregunta es ¿qué impacto estamos generando con nuestro trabajo? Vuelvo a las respuestas de la encuesta realizada con personas que llevan al menos 30 años trabajando en algún campo antropológico.

Las respuestas van desde el reconocimiento de haber impulsado un desarrollo económico entre las personas con las cuales trabajamos, hasta una consideración de haber logrado una visibilización y valoración de las prácticas agrícolas campesinas como propuestas de soberanía ciudadana y de crecimiento personal. En general, las evaluaciones del impacto alcanzado son positivas por parte de las personas entrevistadas, con pocas excepciones. Empezaré por el impacto negativo mencionado por algunas personas, tal como el haber propiciado la burocratización de las personas capacitadas tras un largo proceso desarrollado con un equipo de dirigentes del CODENPE. Otra persona considera que se causa un impacto al generar relaciones de poder y, en algunos casos, disputar espacios con las personas con las cuales trabajamos. Este problema, para otra persona, se acrecienta al no estar claro en nuestra acción hasta donde podemos llegar con acciones de desarrollo sin involucrar cambios culturales importantes.

Estoy convencida de la validez de todas estas preocupaciones sobre los posibles impactos negativos de nuestra acción. Una vez más, considero que vale la pena profundizar en estos temas.

Con respecto a los impactos positivos, cabe resaltar la huella dejada por el apoyo y lucha conjunta con los pueblos indígenas, afrodescendientes, mujeres y jóvenes. Para varias personas su acción ha contribuido a visibilizar la importancia de la diversidad, a superar la exclusión y la inequidad. En ocasiones hemos sido un puente, un medio intercultural; hemos contribuido a que se abran las puertas a la participación en la toma de decisiones por medio de la incidencia política, las negociaciones o las alianzas (como en el proceso constituyente del año 2008).

Por otra parte, dado el carácter de nuestra disciplina –conteniendo también los estudios de género–, muchas de nuestras acciones han propiciado avances en el conocimiento con el objeto de denunciar y proponer cambios, incluyendo temas legales y la reparación de múltiples daños ocurridos sobre los grupos con los cuales trabajamos. Cabe aquí recalcar la diferencia entre una antropología colonialista, orientada a someter a los pueblos, y, una antropología orientada a la remediación de daños.

Una de las entrevistas realizadas concluye que el impacto de su acción se vincula con la recuperación del pensamiento profundo de los pueblos indígenas, el mismo que es básico para toda acción. Vuelvo aquí a recuperar el vínculo mencionado antes entre pensamiento y acción, entre significados y prácticas. En este sentido, recupero una sugerencia de una de las personas entrevistadas, que propone evaluar con los grupos con los cuales ha trabajado, cuáles han sido los impactos de su acción, a fin de comprobar si quedó sembrada una necesidad de organización y actitudes críticas ante la sociedad.

Por último, hay que rescatar el impacto positivo del trabajo antropológico de las últimas tres décadas sobre la formación de estudiantes de pre y posgrado.

Algunas conclusiones: aportes desde la práctica profesional antropológica

He buscado responder a la pregunta ¿qué queremos que hagan antropólogas y antropólogos cuando terminan sus estudios de pre y posgrado? ¿Qué hacen en la realidad? ¿Cuáles son nuestros aportes a la sociedad?

Retomando las respuestas de las personas entrevistadas, sobresalen aquellas que consideran que no tienen o no han realizado aportes desde su práctica profesional, o que existen limitaciones en sus aportes. Una de estas limitaciones es la inexistencia de espacios para intercambiar y debatir entre nosotras/os: “somos como islas, cada cual por su lado”. Junto a esto, nuestro trabajo tiene limitaciones para acumular experiencias y mejorar la formación académica. Una de las personas entrevistadas enfatiza la falta de vínculos entre la academia y “lo que se quiera llamar a los que estamos fuera de ese ámbito”. En la misma línea, otra persona considera que lo que ha escrito no es estrictamente académico y responde a corrientes más integrales y generales del pensamiento social.

A la vez, para otra persona los aportes que las y los profesionales podrían hacer se diluyen en la cotidianidad del trabajo, el cual no está relacionado con debates de la disciplina antropológica; para algunas personas entrevistadas, por razones de supervivencia, su trabajo se relaciona con el desarrollo, en el cual solamente a veces se realizan actividades relacionadas con el saber antropológico, pues los resultados que esperan las instituciones contratantes “distan mucho de lo que uno podría aportar como antropólogo”.

Por otro lado, están las visiones de quienes consideran que desde su práctica han realizado aportes a la Antropología en el país. Así, uno de esos aportes es la visión más política de la práctica antropológica, a través de los cambios logrados con y desde la población, el reconocimiento y transformación de diversas situaciones inequitativas, el aprendizaje mutuo. La contribución se relaciona con la apertura de fronteras sobre el conocimiento de las mujeres, situándolas no solo como víctimas sino como sujetos activos y propositivos. Igualmente, hay un aporte importante al mirar la ecología y el ambiente desde el trabajo práctico antropológico, abriendo campos de investigación y de trabajo internacionalmente valorados.

Otro de los aportes desde la práctica antropológica ha sido la comprensión de las diferencias y el entendimiento de lo simbólico entre las poblaciones con las cuales han trabajado los profesionales. Junto a esto se encuentra el aporte al impulso del cambio dentro de situaciones de exclusión.

En otro ámbito, una de las personas entrevistadas reconoce el aporte desde su práctica profesional a la formación de investigadores, a la apertura de nuevos campos de investigación interdisciplinar (como la antropología jurídica), a la creación del Colegio de Antropólogos, a la realización de congresos nacionales antropológicos y a la participación en eventos antropológicos internacionales (especialmente latinoamericanos).

Cabe resaltar la inquietud de uno de nuestros compañeros que plantea que no aprovechamos lo suficiente la información y la formación que tenemos para apoyar los procesos propios de nuestros pueblos. Él se pregunta si será precisamente por nuestra formación que no aportamos lo suficiente a los procesos de nuestros pueblos.

Siguiendo en esta línea, me pregunto si las investigaciones que realizamos, las acciones que ejecutamos en el campo del desarrollo y las actividades docentes que llevamos adelante son suficientes y pertinentes para construir mejores interpretaciones sobre los problemas sociales, culturales y ambientales actuales.

Para concluir quiero referirme a la pregunta ¿qué queremos que hagan antropólogas y antropólogos cuando terminan sus estudios de pre y posgrado? En respuesta quiero plantear otra pregunta: quienes se están formando en la disciplina antropológica ¿pueden escapar a las ofertas de trabajo del mercado, esto es, vincularse laboralmente a las ONG, organismos del Estado, petroleras, organismos internacionales e instituciones académicas?

Por una antropología del corazonar comprometida con la vida

*Patricio Guerrero Arias**

*Corazonar: pensar con el corazón liberado,
nutrir el pensamiento con el impulso de la vida poniendo voluntad.*

Consejo de Gobierno Pueblo Kitu Kara

Corazonamientos para empezar a andar

Ya las antiguas sabidurías del corazón de los pueblos de Abya-Yala anunciaban la llegada de un tiempo en el que: empezaría a amanecer en mitad de las tinieblas, tiempos de Pachakutik, tiempo que generará profundas transformaciones cósmicas y espirituales, del espacio, del tiempo, pero sobre todo, del sentido de la existencia. Parece que ese tiempo le ha llegado también a la academia y, por tanto, a la Antropología, la misma que ha recorrido un largo camino desde que surgió como un instrumento al servicio del poder y la dominación colonial, sustentada en la hegemonía de una razón sin alma, que transformó seres humanos en objetos exóticos de estudio, en simples informantes, hasta llegar hoy a un momento histórico en el que se hace necesario un Pachakutik del sen-

* Antropólogo. Máster en Estudios de la Cultura (UASB), doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos por la Universidad Andina Simón Bolívar. Docente en la Carrera de Antropología Aplicada y Comunicación Social de la UPS-Sede Quito. e-mail: eguerrero@ups.edu.ec

tido, que nos obliga a preguntarnos sobre el sentido teórico, metodológico, pero sobre todo, ético y político de nuestras propias praxis.

Lo que no podemos olvidar es que los procesos de transformación de las disciplinas y de la academia no han sido resultado de sus reflexiones internas ni de la inteligencia de sus intelectuales, sino que han sido impulsados por los procesos de lucha por la existencia de los pueblos, que históricamente sufrieron la dominación en sus propios, cuerpos, subjetividades, conocimientos y espíritus; es desde esas luchas ininterrumpidas por la existencia que emerge la necesidad de empezar a mirar desde la fuerza de la sabiduría del corazón la posibilidad de construir una antropología del corazonar, que tiene la vida como horizonte para que nos permita comprometernos con ella, motivo de reflexión de este trabajo.

El corazonar como respuesta insurgente a la colonialidad del poder, saber y ser¹

... a cada uno llegará su tiempo de abrir el corazón y la mente, nosotros decimos el tiempo del corazonar a lo que le toca, es un ratito dejar descansar hacerle descuidar un poco la cabeza, para sentir lo que acá esta latiendo.

Manuel Gómez

Presidente del Consejo de Gobierno del Pueblo Kitu Kara

Aún la academia está prisionera de un epistemocéntrismo que sigue siendo hegemónico, pues nos cuesta desprendernos de la vieja piel de la razón (Kowi en Walsh, 2005) de la cual seguimos siendo sus orgullosos guardianes, puesto que la mayor parte de reflexiones, siguen atrapadas en las mismas matrices logocéntricas que el pensamiento crítico dice cuestionar; de ahí que hemos planteado el corazonar las epistemologías hegemónicas desde el potencial de las sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón, no solo como una forma de indisciplinar las

ciencias, sino de decolonización² del poder, del saber y del ser, de la academia y, sobre todo, de la propia vida.

Desde la matriz colonial de poder, así como se dominó, silenció, subalternizó seres humanos, conocimientos y prácticas de vida; se hizo lo mismo con la afectividad, con las emociones, con la espiritualidad, pues éstas negaban la hegemonía de una racionalidad que ve al mundo y la vida como objetos de dominio, por tanto, no había espacio para ellas; por eso, la afectividad y la espiritualidad fueron excluidas de la academia, pues construir un saber disciplinario instrumental al poder, demandaba, la negación de la ternura y del sentido sagrado de la vida.

Una de las expresiones más perversas de la colonialidad ha sido erigir la razón como el único universo, no solo de la explicación de la realidad, sino como el único atributo de la propia constitución de lo humano, al definir al “hombre como ser racional”, y decir que la humanidad solo depende de nuestra capacidad de razonar, se nos construye como seres fragmentados, por ello nos secuestraron el corazón y los afectos, pues una de las formas más perversas de la colonialidad del ser ha sido la colonización de la afectividad, el despojo de nuestras emociones, sensibilidades, de la ternura; fuerzas insurgentes, desde las cuales la humanidad ha luchado por la vida.

Hoy sabemos, como nos enseña la sabiduría Secoya, que también somos estrellas con corazón y con conciencia, que existimos no solo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para la insurgencia de la ternura, que permita poner como principio de lo humano el corazón, sin que eso implique tener que renunciar a la razón, pues de lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia, de empezar a sentipensar la vida. Corazonar busca desplazar el centro hegemónico de la razón para poner primero el afecto, pero no por ello negar la razón, sino romper su hegemonía. En el razonar no existe es-

pacio para la afectividad, mientras que en el corazonar se pone primero algo que siempre fue negado por razones de poder: el corazón, pero esto no excluye a la razón, sino que la integra, pues en la unidad de corazón y razón, está lo que nos constituye como seres humanos plenos.

En consecuencia, se hace necesario recuperar la dimensión insurgente que tienen la afectividad y la espiritualidad, y empezar a corazonar no solo las epistemologías, sino sobre todo la propia vida. Corazonar constituye, por tanto, una respuesta espiritual, política, insurgente a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida, a fin de hacer posible la decolonización del poder, del saber y del ser, que nos permita construir desde la sabiduría del corazón, un horizonte 'otro'³ de existencia.

Abriendo caminos para una antropología comprometida con la vida

Frente a una antropología colonizadora, erigida como ciencia de indios, negros y marginalizados de sociedades simples, frías, primitivas, bárbaras, salvajes, subdesarrolladas, premodernas de pequeña escala: del tercer mundo; surge la necesidad de una antropología distinta, que emerge desde nuestros propios territorios del vivir y del luchar, y se alimenta de los procesos de insurgencia material y simbólica de actores históricamente silenciados y subalternizados, que han hecho de la cultura la fuerza vital de sus luchas por la existencia y que hoy muestran la vitalidad de su agencia histórica y política, y cuyas luchas interpelan al conjunto de la sociedad y de la ciencia y, por tanto, de la antropología, a fin de decolonizarla, para que éstas respondan a las demandas de la propia vida; esto es lo que ha hecho posible una antropología del corazonar comprometida con la vida.

La reflexión sobre la necesidad de abrir caminos de decoloniza-

ción de la antropología en particular, y de las ciencias sociales en general, ya se venía discutiendo y aplicando en la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, desde hace algún tiempo atrás.⁴ Un eje vital de esta reflexión es que si la vida ha sido siempre el horizonte de las luchas de todos los pueblos de la humanidad sometidos a la dominación, debe ser en consecuencia la vida el horizonte para la praxis antropológica que rompa con el objetivismo, la neutralidad y la asepsia positivista, y que se plantea la necesidad de comprometerse con la propia vida, no solo para estudiarla, sino sobre todo para aportar militantemente a su transformación.

Otro sentipensar clave de esta propuesta es que los cambios sociales no se generan desde los horizontes del saber, desde la academia y los epistemes, sino desde los territorios del vivir, desde la lucha por la existencia y de la mano de la sabiduría.

Una antropología del corazonar combate todo aquello que no permite crecer y reafirmar la existencia; por ello, lucha activamente por la decolonización del poder, del saber, del ser y de la vida. Busca aportar a la construcción de subjetividades políticas otras, de actores sociales, políticos e históricos y se pregunta sobre la construcción de qué tipo de sujetos y de qué proceso de existencia está aportado a construir.

Busca hablar desde sus propios territorios del vivir y, con sus propias palabras, contribuir a sembrar formas distintas del decir, del nombrar, decir al igual para poder, como dice el anciano guaraní Karai Miri Poty: “ser nuestra propia agua, nuestra propia tierra, nuestro propio sol”. Por ello plantea superar el concepto de cosmovisión de la vieja antropología que tiene un sentido cognitivo, por el de ‘cosmoexistencia’ o ‘cosmovivencia’ de las sabidurías del corazón. La ‘cosmo-visión’, como categoría antropológica, no considera una dimensión vital: la vida como eje y horizonte, en la sabiduría de todos los pueblos de Abya-Yala, no se teje la trama de la vida fuera del orden cósmico; en consecuencia, la es-

piritualidad y horizontes que tienen esta dimensión como el Sumak Kawsay, son mucho más que una simple cosmo-visión; es decir, una forma de mirar cognitivamente el cosmos, sino que el *Runa* (ser humano) para poder encontrar el sentido de su ser, su sentir, su pensar, su decir, su hacer en el cosmos, no lo hace solo intelectualmente, sino vivencialmente, como un acto de profundo amor a la vida, a la naturaleza de la que forma parte, sintiendo profundamente y construyéndola día a día en los territorios del vivir; por tanto, no solo es cosmovisión, sino que es cosmovivencia, cosmoexistencia.

Debemos empezar a aprender de las sabidurías del corazón y la existencia

...la sabiduría sería ese saber espiritual de múltiples colores que vienen de muchas partes, pero que también, no solo está en la cabeza, sino en el corazón.

Manuel Gómez

Resulta equivoco creer que sea dentro de los mismos marcos epistémicos en que se ha sostenido la colonialidad del poder, del saber y del ser que se puede construir un horizonte otro de existencia. Nos preguntamos: ¿se podrá dar una real decolonización del saber, si solo aspiramos a enriquecer el episteme moderno, o al contrario, no será necesario una desestructuración radical del mismo? Sentipensar un horizonte distinto para la vida requiere no tanto de epistemología, sino de empezar a hablar y aprender con humildad del potencial político de las sabidurías del corazón.

Sentipensamos que la decolonización de las epistemologías que han sido el sostén de la colonialidad del poder del saber y del ser, demanda incorporar la afectividad y las sabidurías que el sentido disciplinar del saber académico desechó, a fin de empezar a corazonar las

epistemologías hegemónicas; eso implica una ruptura radical de las fronteras disciplinarias; romper con la arrogancia del saber científico, y tener la humildad para empezar a aprender de sabidurías otras surgidas desde los actores colonizados.

Es necesario que se reconozca el potencial de la sabiduría como fuente de sentido y conocimiento, no solo para el saber académico, sino para la vida; es hora de que empecemos con humildad a aprender de la sabiduría de abuelas y abuelos, de Taitas y Mamas de Abya-Yala, para que el viejo Antonio, Taita Marcos, Joselino Ante, Condori Mamani, Juan García, Mama Tránsito Amaguaña, Mama Dolores Cacuango entre otras, dialoguen en equidad de condiciones con Godelier, Levi-Strauss, Foucault, Bordieu, Deleuze, etcétera; ya es hora de que aprendamos de la sabiduría shamánica, cimarrona y se haga evidente su presencia en los programas académicos y se las visibilicen en todo su potencial ético y político.

Existe dificultad para un real desprendimiento y decolonización del epistemocentrismo aún hegemónico en la academia, pues se sigue pensando y hablando solo en términos de epistemes, aunque a esos otros conocimientos les llamemos ‘epistemologías otras’, ‘epistemologías del sur’, lo que implica que se caracteriza el conocimiento fronterizo desde categorías del saber occidental que decimos decolonizar. Pero si de lo que se trata es de abrir espacios para que los conocimientos y saberes otros puedan visibilizarse y expresarse, hay que hacerlo desde sus propios territorios del nombrar y del decir, desde sus propias categorías, y desde ellas, más que llamar epistemologías al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, prácticas, con los que orientan su existencia, los pueblos subalternizados, la denominan *sabiduría*; entonces preferimos hablar no de ‘epistemologías otras’, sino de *sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia*, porque su potencial insurgente radica en que frente al sentido fragmentador y totalitario de la razón, de la epistemología y de la ciencia, que solo nos ofrece teorías, información y datos; las sabidurías insurgentes nos aportan referentes de sentido para

el vivir, nos permiten una visión integral de la vida, pues tienen la capacidad de integrar la afectividad, la espiritualidad, el corazón, la razón y la acción, pues no se queda en la teorización de la realidad, sino que impulsa la lucha por su transformación; las sabidurías del corazón aportan no solo referentes epistémicos, sino sentidos éticos políticos, estéticos y eróticos ‘otros’, distintos de la existencia.

Lo anterior no implica la negación fundamentalista de Occidente, ni de las categorías del saber occidental, pues eso sería absurdo; de lo que se trata es de hacer evidente el sentido perverso que Occidente y el epistemocentrismo han tenido para el dominio de la vida, y tener claro que en Occidente y en sus epistemes, no está la posibilidad para poder ofrecerle a la humanidad horizontes diferentes para la existencia; lo irónico es que esos horizontes otros están insurgiendo desde los pueblos, sabidurías y culturas a los que Occidente negó su condición de humanidad. No se trata entonces de negar la epistemología, sino de corazonarla, darle el calor de la ternura para superar una razón sin alma y construir un conocimiento que tenga el calor y la poética de la vida, y haga de esta el horizonte de su praxis teórica, metodológica, de su ética y política.

Desde la sabiduría se abre la posibilidad de recuperar la dimensión femenina y espiritual de la existencia, y mirar el potencial político de la espiritualidad y el potencial espiritual de la política nos ayuda a comprender que la espiritualidad no es sino la expresión política del amor, y entender como nos enseñaron los indios Pueblo que: “La espiritualidad es la forma más alta de la conciencia política”.

Para enfrentar el sentido logocéntrico, combatir la crisis de sentido, el déficit simbólico y la crisis ecológica que atraviesa el planeta, que implica no solo contaminación ambiental, sino sobre todo espiritual, una antropología del corazonar propone construir no solo una ecología que implica la hegemonía del logos, sino una ecosabiduría del espíritu,

o una sabiduría de la naturaleza, que nos permita no solo entender epistémicamente el dolor de la Madre Tierra, sino sentir desde el corazón su sufrimiento y actuar activamente para su sanación, a fin de que la humanidad desde la sabiduría del corazón pueda hacer un urgente pacto de ternura con la vida, si queremos seguir tejiendo la sagrada trama de la existencia.

Transitando por el mundo del sentido para comprender el sentido del mundo

Frente a esa vieja visión de la antropología como ‘ciencia del hombre’, una antropología del corazonar la mira como ciencia del ser humano, que busca comprender las tramas de sentido que las sociedades tejen a través de las construcciones materiales y simbólicas de su cultura. La antropología nos posibilita poder andar por el mundo del sentido, a fin de comprender el sentido del mundo; señala que el sentido está en todo el cosmos de significantes, significados y significaciones que habitan nuestros imaginarios y representaciones, que nos permiten sentir y pensar el mundo y la vida; están en nuestros discursos desde los cuales hablamos sobre el mundo y la vida; y están en nuestra praxis que nos permiten actuar en el mundo y la vida. En definitiva, aunque parezca tautológico, podríamos decir que el sentido de la antropología es contribuir a la construcción de sentidos distintos de la existencia.

Sostiene la necesidad de entender a la antropología como la ciencia de la alteridad, de las diversidades y las diferencias. Mira la diversidad como expresión de la riqueza de la propia vida, y la diferencia como la conciencia política de esa diversidad. La antropología, como ciencia de la alteridad implica verla no solo como la ciencia de ‘el otro’, de la otredad, sino también de la mismidad, de ‘nosotros mismos’; puesto que la alteridad debe ser entendida ya no como la extrema exterioridad del otro, como una otredad encerrada en sí misma, sino, como una alteri-

dad que se construye en el encuentro dialogal entre nuestra mismidad con esa otredad que mutuamente se habitan, pues como nos enseña la sabiduría Nahuatl: Yo soy tú, tu eres yo, y juntos somos Dios. Por ello, frente a la radical ausencia del otro impuesta por la colonialidad promueve, la radical insurgencia de la alteridad, a fin de que juntos podamos compartir dolores, sufrimientos, tejer sueños, utopías, esperanzas, alegrías y luchas por cambiar la vida.

Rompe además con la noción humanista y antropocéntrica de la alteridad que la reduce solo a los seres humanos, pues han sido la base para la legitimación de la dominación falocéntrica sobre la naturaleza y la vida; siguiendo las enseñanzas de las sabidurías insurgentes de los pueblos de Abya-Yala propone una alteridad cosmobiocéntrica, que no hace del ser humano su centro, sino del cosmos y la vida.

Tejiendo una estrategia conceptual de la cultura

Una antropología comprometida con la vida plantea la necesidad de replantearse la mirada que se ha venido construyendo sobre la cultura, a la que busca entender, no desde un concepto unívoco, como lo ha hecho la vieja antropología, sino desde la necesidad de tejer una estrategia conceptual de la cultura, que considere la polisemia, la complejidad y multidireccionalidad que la cultura tiene; que la mire desde perspectivas políticas, y que tenga como eje, la potencialidad histórica y los horizontes de existencia de los sujetos que la construyen, esto implica considerar la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, mirar la cultura como lo que siempre ha sido, una fuerza insurgente de sentido para la reafirmación de la vida.⁵

La cultura no puede continuar observada desde perspectivas cognitivas, letradas, como cultivo del espíritu, como un indicador de desarrollo estético y moral, que se expresa solo en las artes de las elites, ni

puede ser confundida con folclor como sostenía la visión racializada de la teoría tradicional ilustrada. Se hace necesario una mirada distinta que vea a la cultura como una construcción simbólica de sentido, social e históricamente situada, que está también atravesada por relaciones de poder, tiene por lo tanto una profunda dimensión política, pues sus significados son motivo de disputa semiótica y política; la cultura es un campo de batalla ideológico por el control de los significados y las significaciones sociales y el poder interpretativo; es un escenario de luchas de sentidos, de combate por la hegemonía que inevitablemente se expresan en toda sociedad, en sus luchas por la vida y por cambiar la vida.

Si la cultura es un escenario de luchas de sentido, entonces, debe ser sentipensada con relación al poder, ya que por un lado, la cultura puede ser instrumentalizada desde el poder para su legitimación; el ejercicio de la dominación y la naturalización de las desigualdades, a través de lo que hemos llamado, procesos de usurpación simbólica. Pero por otro, la cultura es un instrumento insurgente contrahegemónico necesario para la lucha por la impugnación y superación de toda forma de poder y dominación, que ha hecho posible procesos que hemos caracterizado de ‘insurgencia simbólica.’⁶

Ver los procesos de usurpación simbólica abre posibilidades para subvertir la perspectiva teórica, metodológica, ética y política de la antropología colonial que se especializó en estudiar a los actores subalternizados; ahora es necesario hacer una antropología del poder para entender sus representaciones, sus discursos y praxis, sus mundos simbólicos y de vida, develar los sentidos de su ejercicio, su legitimación y su reproducción.

Mirar los procesos de insurgencia simbólica permite desplazar la cultura de los territorios académicos y disciplinares que han monopolizado su análisis, y mirarla en los territorios de la vida, como fuerza para

transformarla; esto ayuda a romper su sentido cognitivo y entender que la cultura se teje en los cotidianos territorios del vivir, por actores que hacen de la cultura el eje de sus luchas por la existencia, lo que significa, desechar la noción de rescate cultural por su sentido colonizador y paternalista que convierte a las comunidades en objeto de las políticas culturales de los rescatadores para reafirmar su dependencia, volviéndose un acto colonial; pero si entendemos que la cultura es una construcción para la reafirmación y transformación de la vida, se hacen necesarios procesos de revitalización cultural en los cuales las comunidades ponen en acción el potencial de su agencia cultural, política e histórica y abren espacios concretos de decolonización y liberación; lo que ofrece mayores posibilidades políticas para interpelar las ciencias e indisciplinar las disciplinas, como condición para la decolonización del saber, proceso que no puede darse solo al interior de la academia, sino en la articulación de ésta, con los actores y procesos que luchan por la vida.

La interculturalidad como horizonte para la decolonización de la vida

Desde una antropología del corazónar hemos discutido que la interculturalidad es una propuesta que surge, no de la academia, sino del acumulado de las luchas sociales de las nacionalidades indígenas y de los pueblos negros por la vida.

Se ha planteado que la interculturalidad es algo que está más allá de lo étnico, mirada en lo que se persiste, que no solo requiere de legitimación legal, sino sobre todo social; que demanda de la desestructuración de los paradigmas homogeneizantes todavía hegemónicos; que la interculturalidad no tiene que vérsela como algo existente (pluriculturalidad), ya dado por la sola co-existencia y reconocimiento instrumental de la diversidad y la diferencia, cuyo sentido insurgente se busca despolitizar (multiculturalidad), sino que es un proceso político que

está por construirse, pero para que dicha construcción sea posible, no se puede descuidar la cuestión del poder; por ello la interculturalidad es un horizonte para la decolonización de la vida.

La interculturalidad tiene dos territorios de lucha, uno en la externalidad que implica luchas por transformaciones estructurales para la decolonización del poder y del saber; y otra ignorada desde los territorios de nuestra subjetividad, esto involucra andar nuestros patios interiores para la decolonización del ser. Una real decolonización pasa primero por la necesidad de la transformación de la subjetividad; la interculturalidad requiere de una revolución del *ethos*, de valores diferentes que nos abran al conocimiento, al re-conocimiento, la valoración, el respeto y la con-vivencia con la diversidad y la diferencia, pues de eso depende el futuro pacífico de nuestras sociedades; pero para que esto sea realidad es necesario una transformación radical de nuestras subjetividades; de ahí que un eje clave para la construcción de subjetividades políticas diferentes es trabajar vitalmente con niñas y niños; transformación de la subjetividad y el *ethos* que solo puede hacerse desde la profundidad política de la afectividad, pues el encuentro con la insoportable diferencia del otro es un acto de amor; por tanto la utopía posible de la interculturalidad requiere que empecemos a corazonar la diversidad y la diferencia, pues la interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura.⁷

Corazonando la metodología⁸

Algo que vuelve apasionante el trabajo de una antropología comprometida con la vida es que va al encuentro de la vida misma, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas. Para eso, mira la etnografía y el trabajo de campo como métodos que requieren ser reorientados desde las necesidades de la existencia,

pero que nos ayudan a entender la trama de sentidos que teje la alteridad; y que no solo implica disponer y manejar instrumentales teóricos y metodológicos, sino sobre todo, principios éticos y políticos.

Para romper con el sentido positivista, fragmentador, instrumental, homogeneizante y colonizador que ha tenido la investigación social, hay que empezar a evidenciar la potencialidad que las sabidurías del corazón tienen para ofrecernos senderos que nos permitan ir construyendo una metodología más comprometida con la vida.

Desde la perspectiva de las sabidurías insurgentes, la metodología no es sino un camino para poder llegar, y la investigación, un acto de alteridad, un acto dialogal que nos acerca al sentir, al pensar, al decir y al hacer del otro y de nosotros, es un viaje hacia la realidad a fin de comprenderla y transformarla.

Para superar la usurpación simbólica de sentido y de la historicidad de la alteridad de la antropología colonial, su sentido alocrónico que niega la contemporaneidad a los sujetos para transformarlos en objetos de estudio, en simples informantes. Se hace necesario la recuperación de su historicidad, construir una visión alterocrónica que reconozca su contemporaneidad, mirarlos como interlocutores con los cuales conversamos, a fin de hacer posible el encuentro de mundos de vida diferenciados, de cosmos de sentido distintos, que en ese encuentro dialogal pueden aprender, enriquecerse y transformarse mutuamente.

¿Qué nos aportan las sabidurías andinas a una perspectiva metodológica otra?

Encontramos posibilidades para poder construir senderos metodológicos otros, es decir caminos propios para poder llegar.

Uno de los principios fundamentales del mundo andino, es el Kawsay, el vivir, la vida. El escenario donde el *Runa* (ser humano) vive, lucha, y teje la vida es el *Pacha*, que hace referencia a la dimensión de totalidad cósmica, a las dimensiones espacio temporales de la existencia, pues ésta no puede tejerse fuera de un espacio y un tiempo que están interrelacionados, pero a su vez, todo kawsay, toda existencia tiene un por qué; tiene un sentido en el orden del cosmos. En consecuencia, la sabiduría andina nos aporta tres categorías sustentadas en su cosmoexistencia o cosmovivencia, que se enraízan en la perspectiva cósmica del vivir: ‘espacialidad’, ‘temporalidad’ y ‘sentido’.

El principio andino de totalidad expresada en las partes y de éstas en la totalidad, nos aporta la posibilidad de miradas holísticas de la realidad, para entender la espacialidad desde lo macro y lo micro, lo global y lo local y los procesos de glocalización o de mutua interinfluencia.

Desde la temporalidad, las nociones de *ñaupa* (antes) y *quepag* (después); hacen posible miradas sincrónicas para comprender el presente, así como diacrónicas para mirar la historicidad de las culturas, la dimensión que tiene la sabiduría de la memoria, la ancestralidad y la utopía, y abrirnos a historicidades otras cíclicas históricamente subalterinizadas.

Para el *runa* (ser humano), así como todo hecho, proceso, fenómeno, problemática, se da en un escenario concreto (espacialidad), tiene también una historia, un proceso (temporalidad), todo en el cosmos comunica, tiene sentido, incluso el sin sentido, tiene sentido; por ello, el sentido se vuelve otra categoría clave para comprender el cosmos de significantes, significados y significaciones que trasciende la percepción racional de la existencia.

El principio de complementariedad, reciprocidad y correspondencia muestra que nada existe aislado, sino en interrelación, en inter-

acción continua, en con-vivencia con su complemento correspondiente, el *hanan* y el *urin* (arriba y abajo), lo *cari* y lo *huarmi* (masculino y femenino). Para Occidente se trata de polaridades opuestas y antagónicas; en el mundo andino, de una complementariedad que se da no en la oposición, sino en la diferencia. Esto nos aporta una mirada sistémica, integral e integradora, relacional de la realidad y la vida. Para enfrentar el carácter individualista y competitivo de Occidente, las sabidurías andinas aportan una perspectiva comunitaria que trabaje con enfoques colectivos colaborativos.

Desde perspectivas políticas, el proceso de lucha por la vida de los pueblos subalternizados hizo visible la existencia de la riqueza de la diversidad y la diferencia. Desde perspectivas metodológicas esto impone romper la visión en singular y empezar a hablar desde la pluralidad y las diversidades. Frente a la arrogante noción de universo de Occidente con la que impuso una sola mirada de la vida, las sabidurías aportan la de cosmos, de pluriverso, de multiverso. Frente a la de universalidad homogeneizante de la ciencia, las sabidurías hablan desde la pluridiversidad a fin de mirar las dimensiones políticas insurgentes de la diversidad y la diferencia.

Para comprender el cosmos diferenciado de sentido de la diversidad y la diferencia se debe plantear los enfoques comparativos; así por ejemplo: desde el género, desde lo generacional, desde la comparatividad social, étnica, regional, de las subjetividades, de las comunidades, de las conductas reales e ideales, etcétera. Una necesidad metodológica, pero sobre todo ética y política, al trabajar con la diversidad y la diferencia, es no olvidar la diversidad y diferencia que habita al interior de esa misma diversidad y diferencia, a fin de no homogeneizarlas.

La lucha por la existencia de los pueblos sometidos a la dominación nos aporta enfoques decolonizadores no solo de la teoría, de la metodología y de la praxis, sino de la propia vida. No buscamos acercarnos

a la realidad, a la vida, solo para estudiarlas, sino para aportar a su transformación, pues si la Antropología es la ciencia del sentido, plantea la búsqueda y construcción de isotopías o ejes de sentido contra hegemónicos, que nos permitan construirnos sentidos éticos, políticos, estéticos y eróticos otros distintos de la existencia.

Corazonamientos para concluir el caminar

La descolonización de la Antropología y del trabajo etnográfico impone la necesidad de una radical interpelación teórica metodológica, pero sobre todo ética y política a nuestra praxis.

La Antropología, como ciencia de la alteridad, debe dejar de ser la ciencia de la otredad y mostrarse también como ciencia de la mismidad; como otra forma de decolonizarla. Es necesario hacer estudios de pares para empezar a comprender las tramas de sentido de nuestros colectivos de trabajo preguntarnos: ¿qué tipo de antropología estamos haciendo?, ¿para qué?, ¿para quienes?; y lo más importante ¿qué tipo de sujeto, y qué horizonte de existencia estamos aportando a construir?, ¿estamos comprometidos o no con la vida?

Frente a las certezas de los discursos de verdad del poder, se vuelve necesaria una pedagogía del error, que nos permita aprender de nuestras equivocaciones; debemos abrirnos a la incertidumbre, a lo imprevisible, al caos, al error, entender que más importantes que los diagnósticos son los sueños; el investigador tiene que estar abierto al asombro, al misterio, no busca encontrar certezas, sino comprender las complejidades de los procesos de la realidad.

Una trágica limitación del conocimiento racional-conceptual es haber hegemonizado el uso de los sentidos externo preceptores –vista y oído– como las únicas fuentes de conocimiento. Heredera de esa racio-

nalidad positivista, la Antropología colonial, hizo de la ‘observación’, –por más participativa que aparezca–, su método ideal de conocimiento, conduciendo a las otras facultades, como la imaginación, la sensibilidad, los afectos, las emociones, los deseos, como a los otros sentidos, el gusto, el tacto, el olfato, a los territorios de lo irracional, a los espacios marginalizados y subterráneos del conocimiento, produciendo así, un saber fragmentado y fragmentador. Es imprescindible empezar a construir un saber in-corporado, corporeizado, pues la realidad se inscribe en el cuerpo y el cuerpo habla. Si la Antropología busca conocer e interpretar desde miradas holísticas (totales) y sistémicas (integradas e integrales) la totalidad del mundo del sentido y del sentido del mundo, es necesario in-corporar la totalidad de los otros sentidos, la totalidad del cuerpo, como posibilidades de conocimiento, pues solo así podremos descubrir la totalidad del sentido.

Hay que corazonar una antropología de los sentidos, que vea las dimensiones simbólicas del cuerpo, la comida, los olores, que nos deleve las sabidurías de los sabores, y los sabores de las sabidurías; que se acerque a las emociones, las sensibilidades, el género, las masculinidades y feminidades, la sexualidad, el placer, la risa y la alegría; de la pena, del miedo, las sensaciones, que son las que nos dan el verdadero sentido de lo humano, pues el ser humano no es solo razón y lo que piensa, sino lo que siente, lo que vive y lo emociona; debemos aprender a corazonar para mirar, redescubrir y comprender las vibraciones y sonidos, las texturas y los colores con los que están pintadas la realidad y la vida, y que son isotopías claves en los procesos de encuentro o desencuentro interculturales.

Una grave limitación de la escritura etnográfica colonial es haber construido textos monofónicos en donde la voz del etnógrafo tiene la hegemonía, se construye una escritura ventrílocua en la que la voz del otro queda silenciada, lo que hace de la escritura otro acto colonial. Hoy, para decolonizar de la escritura etnográfica, es urgente tejer textos po-

lifónicos en los que se escuchen diversas voces: la voz de los interlocutores desde sus propias enunciaciones, narrativas y discursos; de los autores, con cuyas fuentes hemos dialogado; y por sobre todo que se escuche nuestra propia voz. Es imprescindible dejar claro el lugar denuncia-ción (Gómez) desde donde hablamos, evidenciando la presencia activa de nuestra subjetividad y afectividad. Se hace necesaria una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura y que refleje la poética de la existencia, para desde el calor del corazón, romper la frialdad epistémica que tienen hoy los textos etnográficos.

Si trabajamos por una antropología del corazonar, que busca a través de su propia palabra y de las voces de los interlocutores, de sus historias y de su sabiduría que hable la vida, como otra forma de descolonizar las metodologías; creemos que sería más correcto empezar a hablar y trabajar no solo historias de vida, sino historias desde la vida, ya que siempre hemos estado hablando por y de los otros, pero no desde sus propios mundos de vida, que implica escuchar desde la profundidad de su existencia.

Dentro de esa polifonía de voces hay que empezar a escuchar y aprender de lo que nos enseña la sabiduría del silencio, no solo aquello que se dice, sino también el sentido que encierra lo que se calla; aprender a leer los signos de lo que no es fácilmente perceptible, pues, comprender el mundo del sentido implica hacer visibles los rostros de lo invisible, develar la dimensión espiritual y cósmica que habita en todo lo existente.

Frente a la solemnidad del quehacer científico, que desterró la subjetividad, la afectividad y la alegría de su quehacer, se hace necesario incorporar las dimensiones de subjetividad, de afectividad y de alegría, las dimensiones lúdicas, recuperar la dimensión poética de la existencia en el quehacer investigativo y académico, debemos reír más, aprender y

compartir lo aprendido con alegría; no debemos olvidar que deben ser la existencia y la felicidad, el horizonte de nuestro trabajo, pues para la sabiduría de los Runas, se trata del Sumak Kawsay, el buen vivir, que implica la necesidad de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de tejer la vida desde el corazón, con amor y alegría y desde dimensiones cósmicas y espirituales.

Miramos el Sumak Kawsay como expresión de la cosmoexistencia de los pueblos indios, que emerge de sus luchas por la vida, no es sinónimo de 'otro desarrollo', como quiere usurparlo el poder, pues no tiene que ver con el vivir bien o mejorar la calidad de vida que impone el capitalismo; el Sumak Kawsay tiene que ver con dimensiones cósmicas y espirituales que hagan posible el equilibrio y la armonía con la naturaleza y entre todos los seres que la habitan; para ello se hace necesario la recuperación del sentido, femenino, afectivo y espiritual del vivir. El Sumak Kawsay plantea la necesidad de transformaciones subjetivas, civilizatorias y existenciales.

En esas dimensiones de existencia del Sumak Kawsay, dentro del orden del Pacha, el ser humano (Runa) es la Chacana, el puente cósmico entre los diversos mundos; y dentro del ser humano, la Chacana, el puente que hace posible seguir tejiendo la sagrada trama de la vida, es el corazón; por eso la alegría debe habitar siempre en el corazón del ser humano, para que sea posible el Sumak Kawsay, el buen vivir. Es también la fuerza del corazón lo que hace posible que podamos corazonar, no solo las metodologías, las epistemologías, sino sobre todo, la propia vida.

Hoy no se trata solo de la decolonización de la antropología, sino de cómo aportamos para hacer una revolución del sentido, una guerrilla antiepistémica, la insurgencia de los símbolos y los imaginarios que nos permitan fundar una propuesta civilizatoria distinta, que termine con la irracionalidad de la razón en que se fundamenta la actual civilización de muerte que representa Occidente, para construir una civiliza-

ción de la vida, que se alcance desde nuestras sabidurías del corazón, desde nuestras raíces de ancestralidad andinas y comunitarias, desde nuestros propios territorios del vivir, del luchar, del nombrar y del decir; solo construiremos una antropología con rostro propio y comprometida con la vida, que contribuya a la configuración de un horizonte civilizatorio en función de la existencia, la humanidad y el cosmos.

Hay que continuar trabajando en una estrategia integral para la vida, reconstituyendo y dando un sentido distinto a la cotidianidad, en la perspectiva de la construcción de otro tipo de subjetividades políticas e históricas. Esto implica trabajar la perspectiva de la liberación de la subjetividad en una revolución del *ethos* que nos construya como seres humanos en plenitud de dignidad, y por tanto incapaces de ser manipulados por el poder, ese es otro escenario al que puede aportar la antropología.

Hay que crear una civilización que haga posible el desarrollo multicolor de todas las culturas, que recupere el amor, la sensibilidad, que construya una humanidad en la ternura, en otras de alteridad no solo entre los seres humanos, sino de éstos con todo lo existente en la naturaleza y el cosmos.

Este es un tiempo fundacional, en cuya dialéctica se anuncia la negación de una forma de civilización que se niega a sí misma para abrir un tiempo, otro, esta es la era del Pachakutic del sentido, de un sentido civilizatorio alternativo que tiene como horizonte la vida, que todos debemos aportar a construir.

Este es un tiempo que requiere de sujetos y subjetividades diferentes, de discursos y prácticas otras, de formas organizativas, de acciones, de propuestas programáticas y políticas otras que respondan a las exigencias de la actual realidad que enfrenta el mundo y la vida. Tiempo en que debemos seguir intransigentemente militando por los sueños, la

ternura y la materialización de las utopías, por la construcción de una historia que no llegó a su fin, sino que por el contrario, todavía está por hacerse.

Estos son retos que modifican las concepciones teóricas, metodológicas, éticas y políticas, así como las tareas y los caminos no solo de las ciencias en general y de la antropología en particular, también el de las universidades, y, fundamentalmente, los de la propia vida.

Lo que sigue siendo un difícil reto ético y político para una real decolonización, es reconocer autocríticamente, como la colonialidad del poder, del saber y del ser, atraviesan nuestros propios sentimientos, pensamientos, discursividades, subjetividades, imaginarios, cuerpos y prácticas de vida cotidiana; una evidencia de aquello es como la colonialidad de la afectividad sigue impidiendo la presencia de la ternura, de la sensibilidad, de la poética en las reflexiones de un pensamiento que se plantea como decolonizador. El reto que tenemos es comprender que la decolonización del saber y del ser, debe empezar por nosotros mismos, por interpelar el sentido de lo que somos, de lo que hacemos y de cómo vivimos.

A esto pretende contribuir una antropología del corazonar comprometida con la vida, que ve que las posibilidades para su recreación y transformación están en la articulación con los actores y los procesos de lucha por la vida; en los horizontes que ofrecen las sabidurías insurgentes, en su potencial sobre todo ético y político, para desde ellas y desde la afectividad, empezar a corazonar, no solo la academia, sino sobre todo, la propia vida; pues lo que está en juego no son solo cuestiones epistémicas, sino sobre todo, la construcción de horizontes civilizatorios y de vida, y de sentidos, políticos, éticos, estéticos y eróticos otros, distintos de la existencia.

Fuentes con las que hemos conversado

- Escuela de Antropología Aplicada / V.V. A.A.
- 2000 *Diálogo intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito
- 1999 *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito.
- 1996a *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. UPS. Quito.
- 1996b *Identidades Urbanas*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala.
- 1996c *Identidades en construcción*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, Patricio
- 2007 *CORAZONAR una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, FONDEC, Asunción Paraguay.
- 2003 *Usurpación simbólica, identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: UASB, Abya-Yala y CEN.
- 2002(a) “La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia”. Escuela de Antropología Aplicada-UPS. Quito: Abya-Yala.
- 2002(b) *Guía Etnográfica. Para la sistematización de datos de la diversidad y diferencia de las culturas*. Escuela de Antropología Aplicada-UPS. Quito: Abya-Yala.
- 1999 “La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura: Notas sobre interculturalidad”, en: *Reflexiones sobre interculturalidad*. Primer Congreso Latinoamericanos de Antropología Aplicada “Diálogo Intercultural”. Escuela de Antropología Aplicada. UPS. Quito.
- 1997 *Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada-UPS. Quito: Abya-Yala.
- 1993 *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Escuela de Antropología Aplicada. Quito: Abya-Yala.

Kowi, Ariruma

- 2005 “Barbarie, civilización e interculturalidad”. En: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas*, Walsh Catherine (editora). Quito: UASB Abya-Yala.

Seattle, Jefe Indio

- 1998 *La carta del jefe indio Seattle. Acku Quinde*, Sistema de Bibliotecas campesinas de Cajamarca, Perú.

Stermann, Josef

- 1998 *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Viejo Antonio

- 2000 *Desde las montañas del sureste mexicano (cuentos, leyendas y otras posdatas del Sup Marcos*. Recopilación y notas Alguien. México: Plaza Janes Editores S.A.

Notas

- 1 La colonialidad hace referencia a una matriz colonial-imperial de poder que se encuentra vigente desde la conquista, y aun después de la superación del colonialismo, que se revitaliza con la supuesta independencia y la creación de los Estados nacionales y se recrea en tiempos de globalización. La colonialidad continúa operando en tres niveles claves: la ‘colonialidad del poder’, para el control de la economía, la política, la cultura, la naturaleza y la vida; la ‘colonialidad del saber’ que opera a nivel epistémico, filosófico, científico, para la subalternización de las lenguas y los conocimientos; y la ‘colonialidad del ser’ para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, las sensibilidades, los imaginarios y los cuerpos; que operan no separadas, sino interrelacionadas a fin de lograr el control absoluto de la vida.
- 2 Así como la existencia del *colonialismo* hizo necesario procesos de lucha por la *descolonización*, la vigencia de la *colonialidad* demanda luchas por la *decolonialidad*, que no se limitan a buscar solo la transformación social, estructural institucional y las bases materiales de la dominación, como han planteado las luchas por la descolonización, sino que la decolonialidad no solo busca transformar el poder, sino construir un poder ‘otro’ (Walsh), por eso se plantean como eje la decolonización del saber y sobre todo del ser; la transformación de la subjetividad y la cuestión de la existencia.

- 3 La noción de 'pensamiento otro', viene del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi, que plantea la necesidad no de otro pensamiento, sino de un pensamiento 'otro', un pensamiento que emerge desde los actores subalternizados por el poder y que radicaliza la diferencia en perspectivas insurgentes de liberación; lo que implica una estrategia radical otra, para la lucha por la decolonización, vista esta, no solo como un asunto epistémico y político, sino fundamentalmente de existencia.
- 4 Una evidencia de ello es que la Escuela, como parte del proceso de decolonización de la antropología y de la academia, introduce en su *pensum*, un módulo sobre *Introducción al Pensamiento no Occidental*, (1998) a fin de cuestionar el sentido eurocéntrico de la ciencia y, en particular de la antropología, y hacer evidente que la cultura, como construcción de sentido, ha estado presente en la historia humana, milenios antes de que los griegos construyan las bases del pensamiento occidental hegemónico disciplinar; de ahí que dicho módulo ofrece un acercamiento a textos no de la inteligencia occidental europea dominante, sino a fuentes de sentido, de las sabidurías ancestrales no occidentales, presentes en el pensamiento de la sabiduría Egipcia, Hindú, China, así como en la sabiduría de las culturas de *Abya-Yala*, como la Azteca, Maya, Inca, y la sabiduría amaútica y shamánica.
- 5 Sobre la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS venía trabajando en los talleres de sus encuentros presenciales con las y los estudiantes, dichas perspectivas, para mirar la cultura como un escenario de disputas de sentido. Al respecto puede consultarse: *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Quito: Abya-Yala. 1996; Patricio Guerrero, *Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala. 1997; *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito: Abya-Yala. 1999; *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito. 2000; Patricio Guerrero, *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Escuela de Antropología Aplicada UPS. Quito: Abya-Yala. 2002.
- 6 Una ampliación teórica y etnográfica de los procesos de usurpación simbólica y de insurgencia simbólica se puede encontrar en nuestros trabajos: *Usurpación simbólica identidad y poder*, UASB/Abya-Yala/CEN, Quito, 2003/ y, *El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina*, Escuela de Antropología Aplicada. Quito: Abya-Yala. 1993.
- 7 Patricio Guerrero. "La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura: Notas sobre interculturalidad", en: *Reflexiones sobre interculturalidad*. Primer Congreso Latinoamericanos de Antropología Aplicada "Dialogo Intercultural". Escuela de Antropología Aplicada, UPS. Quito. 1999.

- 8 Los textos: *Corazonar las metodologías desde las sabidurías insurgentes*; y, *Notas para el trabajo de campo*, del citado texto del Corazonar, ofrecen mayores referentes sobre esta propuesta; al igual que: Patricio Guerrero, *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre de la diversidad y la diferencia de las culturas*, Quito: Abya-Yala. 2003.

La Antropología Aplicada como parte de los procesos de transformación social

*Luis Herrera Montero**

Hablar desde la Academia como productora de ciencia, desde el papel universitario, es un tema sumamente extenso, no me interesa hacer un análisis de esto, simplemente voy a delimitar su análisis en dos campos específicos; el primero tiene que ver con la concepción de la academia desde la Modernidad y su perspectiva científica; y, el segundo, desde la perspectiva antropológica, obedeciendo a procesos sociales que dan cuenta más de una Antropología Aplicada, que es la que hemos asumido como Universidad Politécnica Salesiana.

En la primera parte podemos decir que la Modernidad posiciona un nuevo tipo de conocimiento respecto a la realidad; este conocimiento parte de considerar la verdad en forma distinta a la que se planteaba en el Medioevo, esto significa que al encontrar la verdad desde parámetros teológicos, desde un poder divino, desde un libro sagrado, para aquel momento la *Biblia* como un referente de verdad; ésta pasaba por consideraciones religiosas, es decir, no se la asumía desde el posicionamiento social, más bien estaba combinada con los imaginarios y contenidos religiosos, más allá de si fueran verdaderos o falsos, o de si era una posi-

* Antropólogo. Diplomado en Participación Política, Gestión y Desarrollo Local. Maestría en Nuevas Tecnologías aplicadas a la Educación. Doctorando en Artes y Humanidades. Docente en la Carrera de Antropología Aplicada UPS-Sede Quito. e-mail: lherrera@ups.edu.ec

ción dogmática. Todo esto conlleva un peso epistémico muy importante. Con la Modernidad, toma un giro importante ya que se asientan las bases que cuestionan esa verdad asumida y combinada desde lo religioso y se propone a la ciencia como el camino en el cual el hombre es quien construye la verdad.

El hombre está en capacidad de descubrir y forjar la realidad, de descubrir y forjar la verdad, no tanto los poderes divinos con los que se define la realidad sobre una verdad, o sea ya no se podía seguir pensando que el primer hombre era Adán y la primera mujer Eva, que Dios hizo a todo el universo, sino que el hombre debía ser capaz desde su conocimiento, desde su capacidad de razonamiento, de explicar esta realidad; así se instituye todo un proceso de explicación de la realidad, de las realidades de la ciencias.

Con ello podemos sostener que la institucionalidad académica que se consolida con procesos universitarios en la Modernidad se presenta a finales de la Edad Media; este proceso de inicios de las primeras universidades se vuelve un proyecto moderno; es decir, la Universidad como la gran institución de producción académica se consolida con el proceso de la Modernidad. En esa perspectiva, el mundo se explicaba conforme la ciencia iba descubriendo y encontrando en diversas ramas y especialidades las leyes universales para explicar qué era la realidad y cómo intervenir en ella. La Antropología no nace fuera de estas influencias, sino que inicia como una disciplina científica para cabalmente entender a todos aquellos pueblos que no conllevaban la dinámica social de Occidente, todos esos pueblos que en ese momento eran conquistados por Occidente y conllevaban tradiciones, procesos culturales radicalmente distintos.

La Antropología inicia su campo de estudio en estos contextos, no tanto para entender desde ellos, cómo se explican los procesos culturales, sino para comprender desde un conocimiento académico, fo-

mentado desde las instituciones universitarias, para comprender las dinámicas de esos otros diferentes y en los inicios reconocidos en un menor nivel de desarrollo evolutivo.

En esa perspectiva podemos decir que la historia de la antropología priorizó y privilegió qué es lo que a partir del descubrimiento científico y académico podría generarse para entender a estos pueblos y, de alguna manera, comprender cómo era el pasado de Occidente, por ello se convirtió en una cuestión urgente estudiar e investigar a estos sectores para cabalmente entender el pasado debido a que eran consideradas culturas inferiores.

Dentro de esto la antropología superpuso la generación de conocimiento al campo institucional, al campo de generación de la ciencia; la ciencia, poco a poco, se va haciendo y consolidando como referente del progreso social, como referente de la intervención social que da los conocimientos para la solución de diversos problemas que acontecen en la realidad. Es en esta perspectiva, que la antropología académicamente se posiciona como una ciencia que construye verdades alrededor de estas diferencias culturales, en torno de estos otros. Respecto a eso la antropología, como muchas de las ciencias inclusive las ciencias sociales y naturales, se posiciona como un conocimiento neutral que descubre verdades válidas para todos, para chinos, latinoamericanos en Europa. Estos conocimientos de valor universal se fundamentan, principalmente, en la neutralidad, por tanto encontramos verdades y la intervención supuestamente que haga las ciencia se posiciona con valor para todos los procesos.

Desde nuestra perspectiva, con la que se consolidó el proceso de Antropología Aplicada se pretende dar una connotación distinta a esta visión de querer descubrir la verdad y plantear, desde las academias, desde las universidades, cuáles podrían ser los procesos que guíen el desarrollo del conocimiento y del progreso social. En esa medida la An-

tropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana nace con una perspectiva totalmente inversa, es decir, son los procesos sociales, las vivencias de los actores, sus problemáticas, como se autoleen las formas, como se autoentienden las formas, como ellos describen sus propios contextos, lo que en este momento nos interesa no solo obedece a la Universidad Politécnica Salesiana, sino que es un giro que va dándose en la antropología, que valida la posición de los actores, no tanto como antropólogos, sino como protagonistas de un conocimiento válido epistémicamente para la comprensión de esas diversidades, de esas realidades plurales.

En ese sentido, quiero compartir la propuesta académica de la antropología vinculada a los procesos sociales, es decir, no solo para comprender los procesos desde las perspectivas teóricas científicas, sino desde una antropología que interactúa y da valor a lo que los actores dicen, a lo que las diversas culturas expresan sobre sus propias realidades, indudablemente en eso se dialoga con las perspectivas científicas. No es una ciencia que se superpone como conocimiento superior al conocimiento de los actores; no es una academia que se considera con un nivel de conocimiento superior al conocimiento que tienen los actores, sino que es un empate de éstos que se encuentran y desencuentran mediante procesos de diálogo.

En esa perspectiva la Antropología Aplicada, como la concebimos en la Universidad Politécnica Salesiana, toma partido en este sentido, no es una antropología que se sostiene en la neutralidad científica ni tampoco fomenta verdades universales. La academia que hemos propuesto en la UPS es de interacción con los actores, de pluralidad, se opone a la neutralidad científica, no creemos que formamos profesionales para generar ciencia como un conocimiento neutral, sino ciencia como un conocimiento que toma partido en los procesos políticos por la transformación social, esto quiere decir que la ciencia y la academia dentro de nuestra universidad y dentro de otras perspectivas toma partido

en los procesos de transformación social desde, con y entre los actores sociales, es decir, la diversidad de actores y procesos socioculturales. Podemos decir que ese fue el eje con el que se ha diseñado la propuesta académica de la Carrera. Dentro de tres grandes componentes:

- La antropología como formación y curriculum.
- La antropología y los procesos investigativos.
- La antropología y los procesos de profesionalización.

En la primera parte hemos considerado que no se puede negar los procesos históricos que como disciplina se han ido consolidando y que los hemos propuesto dentro de la historia de la antropología. Todos estos campos de cambios evolutivos en el proceso mismo, de la ciencia, entonces empezamos con el evolucionismo el particularismo histórico, el funcionalismo, el estructuralismo, el posestructuralismo y, sobre todo, con los procesos que se construyen en Latinoamérica y en Ecuador. Desde la perspectiva planteada se ha considerado a los distintos actores que proponen las diversas comunidades indígenas; actores sociales en procesos urbanos que es desde donde se puede ir construyendo y por eso para nosotros tiene una fundamental importancia la antropología latinoamericana y ecuatoriana, ya que no siempre guarda una visión desde la perspectiva del actor. Existen muchas corrientes que aún mantienen el análisis riguroso científico que sin discusión tiene su validez, pero que se superpone al conocimiento que tienen los actores, es decir, la academia, siempre como un conocimiento superior al que se genera en los procesos sociales. Dentro de esto, nuestro curriculum también enfoca el hecho de analizar procesos sociales desde una perspectiva y un enfoque antropológico para contribuir en su correspondiente proceso de transformación. En nuestra disciplina se ha enfocado problemáticas ambientales conflictos sociales socioétnicos y problemas, evidentemente sociopolíticos.

El proceso de la antropología en nuestra Carrera guarda las líneas históricas de la misma, tendría las líneas de intervención con un mayor

enfoque hacia los problemas sociales y las líneas desde la perspectiva de formación investigativa, consideramos que hay todo un campo específico a la etnográfica como la gran especialidad de la antropología para incursionar en los procesos de investigación social. La investigación etnográfica desde los procesos y concepciones del funcionalismo, vista desde los procesos del estructuralismo y aunque se desarrolló poco dentro de la antropología marxista y la etnográfica dentro de procesos posestructurales, posmodernos. Una última parte, la etnografía desde las dinámicas teóricas de Latinoamérica.

Continúo con el siguiente punto que es la antropología como proceso de investigación, está claro que este pudo haber sido el campo más flojo y de menos desarrollo en el país porque sabemos que los procesos de inversión no son algo que se hace por iniciativa de un antropólogo, pero sí requiere de recursos y por tanto, de la antropología. Las ciencias sociales no han llevado dentro de los procesos académicos la prioridad que otras disciplinas conllevan en el proceso de desarrollo nacional, en esa medida siempre hemos sido instancias bastante marginales en estos procesos y también en los apoyos y los incentivos, tanto dentro de las universidades como por parte del Estado, éstos han sido muy escuetos, podríamos decir que mucha de la producción antropológica en nuestro país se ha realizado con aportes de científicos sociales, principalmente europeos y de los Estados Unidos y, a los antropólogos que somos formados en las disciplinas y carreras creadas en el país de manera sumamente marginal nos ha tocado sobrevivir. Considero hay una diferencia bastante clara y que hoy está marcando ciertas diferencias, se debe reconocer – en cierta forma– que el Estado, desde los ministerios Coordinador de Patrimonio, de Cultura y de la Secretaría de los Pueblos busca interactuar con el mundo académico para lograr la comprensión de esos procesos no para pedir soluciones a la Universidad, no para decir por dónde están las reglas del juego, sino para acompañar y contribuir a una mejor comprensión de los procesos sociales.

Creo que en esto la Universidad con los procesos de investigación y sus pequeñas inversiones en concursos de investigación ha logrado ganar en las dos propuestas y posicionar ciertos conocimientos, ciertas iniciativas de investigación. La primera sobre etnografía y actorías sociales a nivel de Latinoamérica en la cual tuve el honor de participar y otras iniciativas de investigación en medicina natural; en medicina ancestral afro que también fue algo que se consiguió. No obstante, considero que los desafíos en procesos de posicionar la academia desde estas perspectivas aplicadas tienen todavía un campo bastante amplio para su desarrollo, estamos recién en etapas bastante insipientes más aún en tratarse de la investigación

Vamos al último campo que es la Antropología y profesionalización:

Tenemos tres aspectos que son los campos nuevos para la intervención y profesionalización de la antropología:

- La antropología y gestión.
- La antropología y políticas públicas.
- La antropología y los escenarios de trabajo.

Afortunadamente, los procesos sociales que son los que marcan los procesos académicos hoy están permitiendo campos de acción específicos para los profesionales en Ciencias Sociales; mi intención en este texto es hablar sobre cuál debería ser la gestión desde las instancias estatales que va requiriendo cada vez más la perspectiva del antropólogo, porque permite un mayor acercamiento y mayor diálogo con diversos actores y sus parámetros culturales cosa que no ha podido la sociología ni otros campos de la Ciencias Sociales. La Antropología en este caso es indispensable para comprender al actor desde sus conocimientos y desde sus explicaciones sobre su realidad, entonces los secretos de la realidad la hacen los actores porque durante siglos ellos han construido su reali-

dad la han explicado la conocen, evidentemente el antropólogo entra como un diálogo en esta perspectiva porque permite escarbar o se adentra en esta exploración de estos mundos culturales, dialoga y aporta conocimiento pero no se superpone hoy respecto a todos esos aportes, por lo tanto, gobiernos locales empresas van concibiendo que los problemas sociales, ambientales, de conflictos étnicos de conflictos políticos requieren de lecturas que acerquen a cómo los actores se autoexplican, se autoconciben, se autoentienden.

Respecto a la Antropología como políticas públicas hoy es importante generar primero las políticas públicas entendidas como identificación de problemas, tratamiento de problemas y propuesta de soluciones que en el mundo occidental empezó a trabajarse desde los años cincuenta. Hoy en el país y en las latitudes latinoamericanas se está planteando la necesidad de la identificación y tratamiento de esos problemas y en la propuesta de soluciones se requiere de la perspectiva y el enfoque del antropólogo para comprender cabalmente esas diferencias para poder acercarnos con mayor rigor a lo que los actores de los procesos sociales han construido y sustentan en sus propias realidades. Por lo tanto la antropología dentro de esto ha generado espacios de trabajo también interesantes en todos estos campos.

La antropología en los escenarios estatales de trabajo

*Ana María Larrea**

Soy antropóloga y estoy a cargo de uno de los procesos más importantes para el cambio en Ecuador, que es la transformación del Estado. Uno se puede preguntar ¿Cuál es el aporte de la Antropología para impulsar la transformación del Estado? Cuando me invitaron a participar en este debate, los compañeros me plantearon que sería interesante reflexionar sobre el Estado como un espacio de ejercicio profesional para los antropólogos en este país.

Esto implica pensar la antropología desde la praxis porque, finalmente, el ejercicio profesional es una praxis incluso cuando este ejercicio profesional involucra un ejercicio teórico profundo.

Desde cuando era estudiante sentí a la Antropología más que como una Carrera o una profesión, como una forma de vida y una manera de entender el mundo; siempre crítica y siempre emancipadora, un eterno cuestionamiento a todo lo dado. Cuando uno se enfrenta al ejercicio profesional ya sea en la sociedad civil o desde el Estado, este tema

* Antropóloga. Magister en Desarrollo Local. Directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos y miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en representación de Ecuador, Colombia y Venezuela. Actualmente es la Subsecretaria General de Democratización del Estado, en la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador. e-mail: alarrea@senplades.gob.ec

de la forma de vida y de este profundo ejercicio cuestionador permanente sigue estando presente y es un ejercicio cotidiano porque cuando uno estudia la cultura o estudia el mundo desde la perspectiva cultural va entendiendo que todo es relativo y depende mucho del punto de vista de la cosmovisión o el entorno cultural desde donde se ha leído. Entonces, creo que la antropología ofrece múltiples posibilidades, no solo de ejercicio profesional, sino de contar con diversas miradas para entender el mundo desde distintas perspectivas. Creo que una de las cosas más importantes que nos da la Antropología, a más de esta apertura de horizontes para comprender el mundo, es su perspectiva integral. Cuando hablamos desde la práctica del ejercicio profesional esto implica que nos abre las puertas para una serie de campos. La Antropología puede estar en todos los campos de la vida precisamente, por su carácter de ciencia integral e integradora que puede abarcar a múltiples disciplinas. Tenemos todos los aportes, por ejemplo, de la Antropología Jurídica que abren toda una serie de temas en la praxis profesional en el mundo jurídico o el tema de la Antropología Económica que para mí ha sido muy útil ahora que vivo rodeada de economistas que todo lo quieren medir, porque también te permite entender esa economía como algo transitorio y culturalmente construido. Esto es maravilloso porque cuando se lo ve así, el campo para el cuestionamiento y para la emancipación se abre totalmente. Por ejemplo, ahora en la SENPLADES estamos trabajando mucho desde una perspectiva teórica de la Economía que se llama la economía del hedonismo. La ciencia económica solamente ha medido o se ha preocupado en teorizar en relación a los temas de producción de consumo o desarrollo, cuando la vida es mucho más que eso, cuando el objetivo de la vida, según nuestros pueblos ancestrales y desde hace miles de años en la Edad Antigua con el propio Aristóteles, se veía que el objetivo de la vida es el florecimiento del ser humano que solamente se logra en comunidad, en función de otros seres humanos, entonces, la economía hedonista lo que intenta es hacer una reflexión acerca de la felicidad, en que consiste la felicidad, qué debe el ser humano hacer y

cómo se puede medir si somos más felices o no, si una sociedad está mejor en función de cuánto más feliz es y cómo vemos si una sociedad es feliz, no midiendo ni la producción ni el consumo, sino midiendo una variable de la que la antropología se ocupa mucho, pero que en la ciencia económica no ha sido importante, que es la variable del tiempo; cómo disfrutamos el tiempo, en qué invertimos nuestro tiempo, si es un tiempo enajenado o si es un tiempo liberador y cuánto tiempo le damos al ocio, a la creación, al ser, al amar, y al tener amigos y disfrutar con los amigos. Entonces la calidad de vida se mide por otras variables muy antropológicas. Encuentro que el mundo cada vez nos exige trabajar más en equipos multidisciplinarios y más allá de eso, trabajar en equipos interdisciplinarios, donde las distintas perspectivas científicas se complementan, pero además se cuestionan unas a otras: lo que se ve desde un área del conocimiento es totalmente cuestionable y criticada desde otra, porque es otra perspectiva de la formación. La antropología probablemente es la ciencia que más permite trabajar en equipos interdisciplinarios, precisamente por esa apertura, por esa integralidad que encierra en sí misma y por los múltiples campos del conocimiento que abarca. El poner en el centro lo cualitativo frente a una tradición cuantitativista tan potente como la occidental nos da una ventaja comparativa enorme en términos de cualificar los procesos.

Quisiera continuar mi intervención haciendo una reflexión sobre mi praxis personal en la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, no voy a hablar ni de la planificación, ni del desarrollo pues en la propia SENPLADES cuestionamos mucho el concepto de desarrollo y preferimos hablar de la vida en plenitud y del buen vivir.

Partimos de una hipótesis de trabajo: todo cambio en estas visiones respecto a lo que se concebía como desarrollo implican necesariamente una transformación estructural del Estado. En el equipo de trabajo de la Subsecretaría General de Democratización del Estado, tenemos muchos antropólogos y muchos son muy críticos.

El primer paso fue hacer una etnografía del Estado, un levantamiento sobre: ¿Qué tipo de Estado recibimos? Les puedo decir que lo que encontramos fue realmente patético y escandaloso: teníamos un ejecutivo totalmente desorganizado sin ninguna articulación entre entidades. Iniciamos un proceso de estructurar el caos bajo una premisa fundamental: ‘Recuperar el Estado para la ciudadanía’, y por eso el nuevo nombre de la Subsecretaría General de “Democratización del Estado”, evitar que los intereses privados operen en el Estado de manera soterrada. Si bien, durante el Neoliberalismo no se redujo el Estado, sí se lo debilitó y si bien no se privatizaron todas las empresas públicas, sí se aseguraron que en todos los cuerpos colegiados de decisión esté la empresa privada, de manera que eran los empresarios quienes tomaban las decisiones que debía tomar el Estado. Entonces empezamos un proceso paso a paso, de cirugía fina, de ir viendo qué pasaba en cada institución. En este proceso la perspectiva antropológica ayudó muchísimo a comprender las distintas lógicas que están tras una forma de organización del Estado y cómo estas lógicas responden a ciertos intereses, dinámicas y políticas de una sociedad determinada. En esta perspectiva, hemos trabajado fuertemente en todo lo que ha sido la recuperación de las facultades del Estado, la planificación, la rectoría, el control, la regulación y una facultad muy importante que durante el periodo neoliberal prácticamente se suprimió y fue la de redistribuir la riqueza.

En un segundo momento, dentro de nuestro proceso de transformación del Estado, pero ligado a este tema, entramos en toda la perspectiva territorial del Estado y ahí nuevamente creo que la antropología tienen mucho que decir porque nos da cuenta de la gran diversidad y múltiples posibilidades de organización territorial en un país culturalmente tan distinto y tan diverso como el Ecuador. Cuando hablamos de recuperar el Estado para la ciudadanía hablamos de construir un Estado fuerte, potente, que sea capaz de cumplir su función; sin embargo no hablamos para nada de un Estado centralista ni homogenizador, sino de

un Estado profundamente democrático, descentralizado, desconcentrado y con múltiples polos, el mejor concepto para esto es la perspectiva del Estado red y desde esa perspectiva empezamos a trabajar en todo lo que implicaría un nuevo modelo de gestión territorial del Ejecutivo que sea capaz de llegar a la gente, que se capaz de estar cerca de la gente y que permita y garantice el ejercicio pleno de derechos, y en esa perspectiva estamos trabajando con una propuesta muy innovadora que es toda la organización territorial del Ejecutivo en distintos niveles territoriales: el nivel zonal con las nueve zonas de planificación, el nivel provincial que ustedes ya conocen y el nivel de distritos y circuitos. Un distrito está conformado por uno o más cantones, dependiendo de su densidad poblacional y de las características históricas, culturales y comunicacionales. Para este análisis, la antropología es fundamental.

El tercer eje de trabajo en el proceso de transformación del Estado, tiene que ver con 'la construcción del Estado plurinacional e intercultural'. Estamos trabajando en cuatro grandes dimensiones: la primera, que implica la generación de políticas públicas diferenciadas para alcanzar el pleno ejercicio de los derechos, la cohesión social y la construcción de sociedades más igualitarias. La segunda dimensión es la perspectiva territorial de la plurinacionalidad que creemos que es una de las potencialidades más fuertes, que tienen relación con la construcción de la circunscripciones territoriales indígenas, montubias y afroecuatorianas. El tercer campo es el de la representación diversa y plural de una sociedad que también es diversa y plural y finalmente el tema del cambio institucional, es decir, qué tipo de instituciones requerimos y que debemos hacer en cada una de las instituciones públicas para que las políticas interculturales puedan realmente llevarse a la práctica.

Concluyo esta intervención recalcando las infinitas posibilidades que considero tiene la antropología como campo para el ejercicio profesional y, sobre todo, las infinitas posibilidades que tiene la antropolo-

gía como campo profesional para cuestionar el orden dado e impulsar procesos radicales de transformación.

El antropólogo: entre el oficio y la ciencia¹

José Sánchez-Parga*

La antropología además de una ciencia es un oficio, y por eso su epistemología o su modo propio de producir conocimientos y pensar la realidad, consiste en una teoría de las diferencias y una práctica del reconocimiento. El objeto de la antropología son las ‘diferencias significantes’ (Lévi-Strauss) entre pueblos, sociedades y grupos sociales; es decir la ‘cultura’ o aquello que diferencia un grupo humano de otro. Comprender una cultura en su ‘diferencia’ consiste en ‘reconocer’ todos los sentidos y significados, usos y valores que esa cultura tiene para una sociedad determinada.

La cultura como diferencia: objeto específico de la antropología

La cultura de un pueblo o sociedad, aquello que la hace diferente para el antropólogo, se convierte en objeto de la antropología, a partir

* Antropólogo. Doctor en Filosofía. Investigador del CAAP desde 1980 y primer director de la revista *Ecuador Debate* (1982-1991), Director del Centro de Estudios Latinoamericanos (1991-96) y de Investigaciones (96-2000) de la PUCE. Docente en la UPS y director de la revista *Universitas*. e-mail: jsparga@yahoo.com.ar

1 Este texto ha sido elaborado a partir de un estudio anterior: cfr. J. Sánchez-Parga, *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, 1ª edic. CAAP. Quito, 2005; 2ª edic. Quito: Abya-Yala. 2010.

del cual se entiende una sociedad: es a partir de esa otra sociedad que la antropología podrá explicar su cultura; comprender y explicar lo que significan esas diferencias que hacen la cultura del 'otro' pueblo o sociedad. El oficio y el método del antropólogo consisten en pasar de una identificación u 'objetivación' de las diferencias de la cultura del otro pueblo a su 'sujetivación': lo que dicha cultura con todas sus diferencias significan para ese otro pueblo.

A diferencia de la sociología, que parte de las ideas, representaciones, opiniones más o menos subjetivas de los hechos sociales, para a través del método sociológico lograr un conocimiento lo más objetivo posible (explicar cómo un hecho social ha sido hecho por otros hechos sociales, y como tal hecho social hace sociedad); la antropología procede de manera inversa: parte de la constatación objetiva de las diferencias de una cultura para explicarlas y comprenderlas a partir de la subjetividad de las sociedad que produce tales diferencias y caracterizan su cultura. ¿Qué dice la otra sociedad de sí misma?

Que la cultura sea el objeto teórico y epistemológico de la antropología con tales característica hace de la cultura: 1. Un concepto relacional, ya que una cultura solo es diferente en relación a otra cultura; 2. La cultura es un concepto plural, 'la cultura en plural' (Michel de Certeau), ya que al ser un concepto simultáneamente 'analítico' y 'sintético', no hay cultura por más originaria y original que sea (quichua) que además no sea multicultural (caranqui, otavalo, chibuleo...); como tampoco hay cultura que no pertenezca o sea parte de un área cultural más amplia (cultura andina); 3. La cultura es un 'concepto dinámico', producto y generador de interculturalidad, ya que toda cultura se forma y desarrolla por relaciones interculturales: la cultura ecuatoriana, por ejemplo, no es la sumatoria ni la generalización abstracta de todas las culturas de Ecuador, sino más bien el conjunto de relaciones entre todas ellas compartiendo un mismo espacio geográfico y un tiempo histórico común; 4. Los intercambio culturales dan lugar a nuevas culturas por

efecto de un doble proceso de ‘entropía’ o de mayor homogeneización entre ellas y otro complementario y tanto más fuerte de ‘negentropía’ o de creciente diferenciación entre ellas.

De la mirada a la observación

Mientras que la mirada descubre la diferencia de las otras culturas y establece una distancia entre ellas, la observación nos aproxima a las otras culturas y nos proporciona una primera comprensión de ellas. La observación es la disposición científica de la mirada: una mirada que distingue y analiza, relaciona, compara, asocia, organiza el campo de su visión, se interroga por lo que ve y busca lo que no ve... “Observar no es lo mismo que mirar o ver. Se observa para ver aquello que no se veía sino se lo observara” (Ludwig Wittgenstein).

Nada podría sustituir aquí la observación directa: “ni cuestionario (por muy preciso que sea) ni relato de informador (cualquiera que sea la fidelidad). Ya que es con frecuencia bajo la inocencia de un gesto a medias esbozado, de una palabra dicha aprisa, que se disimula la singularidad fugitiva del sentido, que se aloja la luz donde cobra vida todo lo demás”. Con esta solemne y emotiva declaración, casi programática, inicia Pierre Clastres su *Crónica de los indios guayaki* (1972). Y sin embargo, lo observado no puede confundirse con lo conocido: la observación es fuente de conocimiento solo en la medida que, sujeta a un tratamiento teórico, conceptual y de hipótesis, da lugar a una transformación de las informaciones y datos registrados en ideas y conceptos. “No creer que uno sabe porque ha visto” (Mauss). La observación consiste en ‘pensar lo que miramos’.

Este método tan fundamental de la antropología suele prestarse a una generalizada confusión cuando se toma la ‘observación participativa’ por el ‘observador participante’. Por mucho que conviva y comparta el

antropólogo con la sociocultura que estudia, por muy intensamente que participe en la existencia de dicho pueblo o grupo social, no por ello su observación es participativa. Mientras que el observador en sociología está fuera del sujeto observado, y en el psicoanálisis “el observador está por definición situado dentro del sujeto” (Devereux), la observación antropológica es a la vez exterior e interior al sujeto o sociedad observada. La razón es porque la cultura además de un componente de la realidad social externa constituye también una experiencia subjetiva en cuanto forma simbólica, sentido y valoración con lo que se vive lo social. De lo que en definitiva se trata es de “entender el punto de vista del indígena, sus relaciones con la vida, comprender su visión del mundo” (Malinowski).

Práctica ética del reconocimiento

La ‘diferencia’ (*Unterscheidung*) según Hegel, más que una cualidad propia de las culturas es su relación entre ellas. Si la diferencia es “ser para otro” (Hegel) ninguna cualidad cultural propia de una sociedad existe en sí misma sino en referencia y diferencia a otra; así las culturas andinas no son en sí mismas ‘taciturnas’, sino para quienes pertenecen a culturas ‘locuaces’; y éstas sociedades solo son *locuaces* para las andinas o las esquimales todavía más parcas en el uso del habla. El oficio y método del antropólogo consiste en reconstruir todas las razones y factores, sentidos y valores de la otra sociedad con su propia cultura. Este partir de la subjetividad del otro para entender sus diferencias culturales constituye una *práctica del reconocimiento*: reconocer al otro en su cultura, reconociéndose en la cultura del otro, compartiendo los mismos sentidos y significaciones, por muy diferentes que sean de la cultura del antropólogo.

La antropología, en cuanto teoría y como oficio, funda una ética, la cual atraviesa todo el sistema de diferencias de la condición humana

(desde la diferencia de género, hombre/mujer, hasta la generacional), diferencias entre individuos de una misma sociedad, entre sociedades y culturas diferentes. Se trata según el mismo Hegel de una “lucha por el reconocimiento” (*Kampf zum Annerkennung*), ya que el ‘reconocimiento’ del otro, cualquiera que sea este otro, y el ‘reconocerse’ en el otro, fundan las identificaciones y vínculos sociales (entre hombre y mujer, entre ciudadanos de una misma sociedad, entre sociedades de culturas diferentes); pero tal reconocimiento nunca es algo *dado*, un hecho definitivo, sino el producto de una *lucha* por hacerse reconocer en un reconocimiento recíproco. Sin esta “lucha por el reconocimiento” los hombre caen irremisiblemente en la “lucha de todos contra todos” (Hobbes), resultado de la ruptura de los vínculos sociales.

El método y la iniciación antropológica

El trabajo del antropólogo supone una ‘iniciación’, que como todo rito iniciático adopta la metáfora de un viaje: “el viaje ofrece aquí el valor de un símbolo”, decía Lévi-Strauss). Pero “el viaje es un engaño” (Lévi-Strauss) si se considera como un desplazamiento geográfico, al lugar del otro pueblo o de la otra cultura. Se trata siempre de una ‘salida’ o ruptura con la cultura a la que se pertenece, separarse de la propia mentalidad, representaciones y valoraciones, de las propias ideas, opiniones y significados, para ‘entrar’ en la cultura del otro, en sus formas de pensar y sentir.

Esta experiencia completa lo que se llama “trabajo de campo”, el cual permite al antropólogo irse descubriendo como un extraño entre los otros, en el campo de la otra cultura; reconocerse a sí mismo como un ‘otro’ a partir de la mirada y subjetividad del otro pueblo o grupo humano. Cuando pasa de ser un extraño para los otros, para convertirse en un extraño para sí mismo, el antropólogo comienza a descubrirse y reconocerse desde la mirada de los otros. “La mirada distante” (otra me-

táfora de Lévi-Strauss), que no solo define la distante diferencia entre la cultura del antropólogo y la del otro pueblo o sociedad, sino también esa creciente distancia respecto de su propia cultura: la que termina por consagrarle como antropólogo. Al descubrir que uno mismo es el diferente y no (solo) los otros (ya que es mi diferencia la que hace diferentes a los otros), el antropólogo está en condiciones de pasar de la fase metodológica de la mirada a la fase de la escucha o de los reconocimientos.

Si no hay antropólogo, sino en cuanto sujeto sujetado a la teoría antropológica, a la antropología como ciencia, tampoco es posible el oficio de la antropología sin una experiencia antropológica: la experiencia de los otros; para terminar siendo un extraño para los otros. Por eso el “trabajo de campo” no debe entenderse tanto como el trabajo que hace el antropólogo en el campo de la otra sociedad o cultura, sino cómo este campo social y cultural “trabaja al antropólogo” y lo va cambiando. En este sentido la *experiencia antropológica* es análoga a la *experiencia psicoanalítica* o la *experiencia mágica* de los brujos o *yachacuna* andinos. Hay que haber pasado mucho por el diván y haberse escuchado mucho a sí mismo, para llegar algún día a escuchar a los otros; hay que haber hecho la experiencia de la propia neurosis como psicoanalizado/psicoanalizante, para devenir psicoanalista. Para llegar a ser un *yachac*, brujo o curandero andino, hay que haber pasado por la experiencia de una enfermedad (haber perdido *sinchikay*, fuerza vital, haberse curado (recuperación de *sinchi*) y con el excedente de esta fuerza, que por esta experiencia se ha vuelto también ‘saber’ (*yachay*), poder actuar como un curandero o brujo. De igual manera el antropólogo que pasa por la experiencia de reconocerse un extraño y diferente para los otros, cuando descubre que diferentes no son los otros sino todos unos para otros, será entonces capaz en su práctica antropológica, de reconocer y reconocerse en cualquier otra diferencia, en la cultura de cualquier otro pueblo o grupo social por muy extraño o exótico que parezca.

Pero la iniciación no es suficiente ni garantiza unas competencias definitivas. Para mantenerse teórica y profesionalmente, el antropólogo necesita una regular experiencia del 'otro', seguir confrontándose a todas las diferencias culturales por muy diversas que sean, continuar reconstruyendo sus sentidos desde las otras sociedades o grupos sociales, reconociéndose en todos ellos. Así como el psicoanalista, sin una constante escucha de los significantes del inconsciente, propios y del otro, perdería competencias psicoanalíticas. A finales de los ochenta Rafael Pineda, *yachac* de Ilumán, con quien compartimos los programas de investigación y de salud del CAAP (Centro Andino de Acción Popular), había solicitado una semana de licencia al mes, para seguir practicando como curandero, pues de lo contrario perdería su *sinchi* (fuerza).

De la mirada distante a las escuchas cercanas

Mientras que el momento de la mirada marca las diferencias, el momento de la escucha señala las cercanías e intimidades. Es a lo largo de largas escuchas que se irá operando el lento reconocimiento del otro por parte del antropólogo. "Nunca soy más yo mismo que cuando guardo silencio y escucho; cuando dejo a un lado mi fatigosa identidad y mi propia memoria para concentrarme del todo en el acto de escuchar, de ser plenamente habitado por las experiencias y recuerdos de los otros" (A. Muñoz Molina). No otro es el programa del antropólogo en su largo recorrido para internalizar al otro

Mientras que el *sociólogo pregunta* a través de sus entrevistas y su encuestas o cuestionarios, y construye una *objetividad* sociológica, a partir del conjunto de discursos y opiniones de los sujetos, el antropólogo *escucha* lo que los otros dicen de sí mismos cuando hablan, o cuando hacen cualquier cosa (construir una casa, pastorear un rebaño, cosechar una parcela o celebrar un funeral...) ¿Qué dicen de sí mismos en sus

prácticas y discursos, en sus comportamientos y relaciones? ¿Cuál es su versión y cuales los sentidos de lo que dicen y de lo que hacen?

En contra del sociólogo que interroga, el antropólogo adopta la actividad pasiva de escuchar, cediendo al otro la iniciativa de las palabras o de los gestos. Además, la escucha supone una disposición receptiva, sobre todo de atención, respecto del otro. Es el imperativo divino “escucha Israel” de la Biblia (y que el griego del Nuevo Testamento traduce por “obedece” (*upakouo*) no solo de la voluntad sino sobre todo afectiva y de la inteligencia). Es por la escucha que la palabra del otro se internaliza y subjetiva en el antropólogo. Pasando de la objetivación por la mirada de la otra cultura a la subjetivación de dicha cultura por la escucha, el antropólogo cumple el recorrido epistemológico de la antropología. En la escucha el antropólogo –como el psicoanalista– se vive y se comprende como un ‘tú’ sujeto a la palabra del otro, al que se le reconoce la subjetividad de un ‘yo’ o ‘nosotros’.

Para el antropólogo la pregunta debería ser un tabú, a no ser que pregunte desde su ignorancia a partir de lo que no sabe. Preguntar a los otros sobre su cultura, sería obligarlos a dar una versión ideológica u objetiva de aquello que es lo más subjetivo, a lo que no pertenece, y que nunca puede ser una pertenencia; ya que dejaría de ser cultura. La escucha antropológica presupone que es la cultura la que habla en todo lo que los otros dicen y hacen. Por eso también resulta un artificio forzado la figura del “informante cualificado”: alguien que puede informar de su cultura en cuanto exterior a ella y objetivándola. El supuesto “informante cualificado” convierte su cultura en un objeto de comunicación en un artefacto, no en una experiencia que lo interpreta como interpreta toda su sociedad. Por eso al indígena andino cuando se le pregunta por algún rasgo de su cultura se limita a responder “así mismo es compañerito”. Eso no puede ser explicado porque es lo que nos explica y da sentido a nuestra vida.

El 'informante' tiene además un efecto contraproducente aún peor en el mismo antropólogo. Claro que con sus informaciones, a veces valiosas, contribuye a aumentar los conocimientos que el antropólogo va adquiriendo de la otra cultura; sin embargo, al mismo tiempo impide al antropólogo emplear todos sus esfuerzos y todas sus atenciones en el descubrimiento de los sentidos y significados de la otra cultura; son estos esfuerzos, lentos y a veces tortuosos descubrimientos los que van transformando al mismo antropólogo, los que van aproximándolo al reconocimiento del otro, los que le llevan a identificarse ardua y progresivamente con la otra cultura. La otra cultura con todas sus diferencias no se entrega fácilmente a la comprensión del antropólogo; este debe "lucha por su reconocimiento".

Una teoría del olvido y un trabajo de la memoria

Si esta definición puede ser igualmente compartida por el psicoanálisis y la antropología es porque los dos respectivos objetos teóricos (o formales) de ambas ciencias relevan de una profunda analogía entre ellos: el inconsciente y la cultura. Solo el antropólogo y el psicoanalista, adoptando epistemológicamente la posición del sujeto, están en disposición de entender las "morfologías de la memoria" (Todorov) y de los olvidos. La cultura para un pueblo o grupo social, y el inconsciente para los individuos, ambos son *la memoria de un olvido*. Y de la misma manera que el trabajo del psicoanálisis consiste en hacer consciente por un trabajo de la memoria los olvidos del pasado, trabajo del antropólogo consiste en actualizar la memoria de los olvidos de un pueblo para entender la actualidad de su cultura.

La cultura es todo aquello que se olvida a medida que se vuelve parte de una sociedad o de un pueblo. Por eso la antropología constituye un trabajo de la memoria del otro. No se trata de 'recordar' o hacer recordar, en cuanto un regreso hacia el pasado, sino de ir descubriendo

cuanto de ese pasado sigue presente y dando sentido a muchos hechos, instituciones, objetos y prácticas actuales en la cultura de un pueblo. La cultura como presencia actual del pasado de un pueblo, en cuanto memoria de unos olvidos que constituyen esa cultura, introduce la categoría de *tradición* y sobre todo las distintas morfologías que adopta la tradición en la cultura de un pueblo: tradiciones residuales o pasivas, conservadora de contenidos; tradiciones formales que reproducen instituciones pero vaciadas de contenidos; tradiciones de resistencia; tradiciones fragmentarias y recompuestas (cfr. Balandier, 1988: 91s).

Crítica de los estudios culturales

En el marco conceptual de los planteamientos anteriores se impone con mucha pertinencia una crítica de los *Estudios culturales* desde la misma epistemología y método antropológicos.² Si la cultura es la forma o “diferencia significativa” (Lévi-Strauss) de toda sociedad respecto de todas las otras, por consiguiente la cultura ha de comprenderse, ser explicada e interpretada desde la sociedad, grupo humano o sector social que la producen; en otras palabras desde los *sujetos* de la cultura, a partir de dichas subjetividades sociales se entiende su cultura. En conclusión es la sociedad y lo social que explican la cultura y son los cambios sociales los que dan cuenta de los cambios culturales. Nunca la cultura explica la sociedad.

Los *estudios culturales* proceden de manera inversa: no solo pretenden entender la cultura desde la cultura, objetivándola, sino que además proponen explicar la sociedad y los cambios sociales desde la cultura. De esta manera escamotean todos los grandes problemas actuales de las sociedades modernas, comenzando por el Mercado capitalista y terminando por las violencias sociales. Tal *hipertrofia culturalista*, que trata de explicarlo todo por la cultura, asocia la cultura con ideas tan sociológicamente cuestionables como lo étnico o racial de una so-

ciudad, como si la cultura fuera lo orgánico de la sociedad humana, promoviendo así una *atrofia de lo social*.

Tras el programa de los *estudios culturales*, y más allá de sus declaraciones políticas, se encubre la posmodernidad neoliberal, que pretende desarmar el pensamiento científico y crítico de las ciencias sociales, y sobre todo un mundo sin sociedad. Si lo social no existe, puesto que solo hay individuos (según M. Thatcher), la cultura sería la única argamasa imaginaria que todos supuestamente comparten y con la que todos se identifican; la cultura y no lo social es lo que confiere una identidad a los individuos. Cuando, a diferencia de la sociedad que se funda sobre vínculos sociales, que la misma sociedad reproduce y refuerza, la cultura solo es común y compartida en la medida que genera diferencias y distinciones a su interior. Por eso lo cultural y lo social son dos dimensiones de la condición e historia humanas que han de entenderse complementariamente.

Al margen de sus declaraciones impugnatorias y contra-hegemónicas y anti-imperialistas, y de un progresismo o izquierdismo escolástico, es curioso que los *Estudios culturales* no contengan el más mínimo planteamiento anti-neoliberal, contra la hegemonía del “pensamiento único”, y sobre todo contra las lógicas y fuerzas de un Mercado, cuya dominación en la sociedad moderna es la única capaz de eliminar por efecto de su poder de homogeneización la esencia misma de la cultura: las diferencias entre ellas.

Bibliografía

Sánchez-Parga, José

2010 *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, 1ª edic. CAAP, Quito, 2005; 2ª edic. Quito: Abya-Yala. 2010.

G. Balandier

1988 *Le désordre. Eloge du mouvement*, París: Fayard: 91s.

- 2006 “El culturalismo: atrofia o devastación de lo social”, en: *Perfiles Latinoamericanos, Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, México, N° 27 enero-junio.

Nota

- 1 Para una crítica más desarrollada de los *Estudios culturales* nos remitimos a nuestro artículo “El culturalismo: atrofia o devastación de lo social”, en: *Perfiles Latinoamericanos, Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, México, N° 27, enero-junio, 2006.

Las diversidades y la antropología

*María Amelia Viteri**

En Ecuador para hablar de las diversidades nada más ilustrativo y productivo que hacerlo desde ‘lo queer’.¹ A continuación presento una breve revisión de ‘lo queer’ y la Teoría Queer en América Latina; parto de varios campos entre los cuales destacan mi investigación doctoral en Antropología Cultural en American University, Washington D.C. y de publicaciones en torno a la misma, como también de la introducción al Dossier de *ICONOS 49*² “Cómo se piensa lo queer en América Latina” co-editado con Fernando Serrano y Salvador Vidal-Ortiz.³ Tomar como punto de partida lo ‘queer’ para mirar tanto su tránsito como sus re-significaciones –supeditada a un contexto y espacio particular– se vuelve tanto en un ejercicio académico como político.

Al cruzar una frontera, entendimientos previos sobre la identidad en relación a construcciones de raza y sexualidad son reorganizados conforme a las clasificaciones culturales y geopolíticas de la nueva locación. Lo dicho me condujo a mirar cómo viajan nociones alrededor de ‘raza’, género y sexualidad en la diáspora latina en los Estados Unidos y su convergencia en la Latinoamérica de dicha diáspora, utilizando las

* Antropóloga. Ph.D. de la American University, Washington D.C., Profesora/Investigadora Asociada al Programa de Estudios de Género y la Cultura de FLACSO/Ecuador, Coordinadora Área Sexualidades y Ciudadanía, e-mail: maviteri@flacso.org.ec

categorías *queer* y latino como una forma de problematizar la relación discutida como uniforme entre identidad y práctica. Al hacerlo, cuestiono, a la vez, la aparente estabilidad de los sistemas occidentales sobre los cuales descansan nociones de heterosexualidad y raza, entendidos desde la binariedad (masculino-femenino; blanco-negro).

Conforme esta discusión inicial, la necesidad de ilustrar la importancia de mapear cómo se traducen y viajan términos como lo ‘queer’ parte también –desde mi perspectiva– de un marco antropológico contemporáneo como una alternativa a la delineación rígida de categorías alrededor del género y la sexualidad (Viteri, 2010) conforme lo delimito a lo largo de este artículo.

En este contexto, apenas se está empezando a perfilar una Antropología ‘Queer’ incluso aún menos conocida en el ámbito latinoamericano. Esta área de estudios podría convertirse en un paraguas clave al albergar el aparataje metodológico y conceptual antropológico con una crítica al binarismo que vuelve a poner de relieve las múltiples formas a partir de las cuales, categorías utilizadas en la investigación científica continúan siendo excluyentes. Es decir, una catalogación de las perversiones como las denomina Mérida Jiménez (2002) en su prólogo a la compilación *Sexualidades Transgresoras: una antología de estudios queer*.

Conforme menciona Martín Casares (2006: 279), siguiendo a Butler (1990) y Preciado (2002), la propuesta tanto metodológica como teórica de la teoría queer privilegia conceptos como ‘ambigüedad’ y ‘fluidez’ para describir y analizar los cuerpos sexuados. De esta manera, se puede observar cómo ésta, al estar cercanamente relacionada con la Antropología del Género, va más allá de una crítica a la construcción de las identidades sexuales al considerar la importancia de las intersecciones con otros campos igualmente importantes, como la etnicidad, la ‘raza’, la clase, la religión, y en general, siguiendo a Mérida Jiménez (2002: 21, 279), considerando los grupos marginados por el capitalismo glo-

balizado de fines del siglo XX. Cuestiona por tanto las identidades aparentemente estables: cómo éstas se distancian de un ámbito predelimitado (gays y lesbianas en un caso, mujeres en otro) con el objetivo de crear una reformulación de los procesos de formación y de diferenciación alrededor de la sexualidad, conforme sugiere Mérida-Jiménez (2002: 17) siguiendo a Auslander (1997). Un enfoque 'queer' a estos campos de estudio recuerda con insistencia la importancia de mirar la producción alrededor del género y sexualidades en cuanto a cuerpos, identidades, teorías, instituciones, movimientos, arte para poder ilustrar los mapas culturales de sociedades dadas alrededor de la ciudadanía y la pertenencia.

Las líneas de investigación que traza la teoría queer están cercanamente vinculadas al impacto del SIDA durante la mitad de los años ochenta, como también al movimiento feminista y a la izquierda política (Martín Casares, 2006:280). Cuestiona el binarismo naturaleza/cultura al reflexionar teórica y empíricamente en cómo esta dicotomía, lejos de estar en oposición, forma parte de imaginarios asentados en divisiones jerárquicas que a su vez se convierten en argumentos para la discriminación y exclusión de todas aquellas personas que no calzan en un determinado molde convertido en norma, sea de género, sexualidad, clase, etnicidad, 'raza' (inexistente pues como nos recuerda Butler no existe un original).

Si la lucha de liberación de gays y lesbianas se basa en la igualdad de derechos que a su vez descansan en el antagonismo entre homosexualidad y heterosexualidad como si fuese visible y tangible trazar la línea que separa a uno y otro, vuelve a reproducir lo que confronta. Como discute Preciado (2002), estamos ante una normalización de 'lo gay' a través de diferentes estrategias, incluyendo, por supuesto, las mediáticas (pensemos en el turismo rosa, programas televisivos estadounidenses como *Queer as Folk* y *The L Word* entre ejemplos puntuales y representativos). Esta normalización implica una asimilación hacia un

tipo de modelo heterosexual hegemónico cuya base se encuentra en la conceptualización alrededor de familia, como aquella re-conocida como ‘nuclear’, conformada por un hombre y una mujer con capacidad reproductora y una agenda que incluya al menos un niño o niña en esta unidad, lo que en resumen Preciado denomina como una “heterosexualización de la homosexualidad”.

Conforme lo discutimos en la introducción al tema central sobre “Cómo se piensa lo queer en América Latina” en los estudios feministas y de género se han dado algunos espacios de flexibilidad hacia las temáticas emergentes que estudian la diversidad sexual⁴ o lo *queer*, pero también importantes resistencias a los mismos. Algunos puntos importantes que marcan esta discusión es mirar cómo la genealogía de estudios *queer* en la región es distinta a la teoría *queer* del Norte, pues los acercamientos desde estudios feministas, de género o desde la relación entre sexualidad y cultura a las sexualidades e identidades de género no heteronormativas o disidentes no necesitan pasar por la transformación y tensión de mucha de la teoría *queer* en Estados Unidos. Tensión en la cual es necesaria la contraposición a los estudios gay y lésbicos y la reacción a la necesidad de un sujeto ‘gay’ o ‘lesbiana’ (Butler, 1991). Es decir, en vez de pasar por una cierta genealogía que primero habla de estudios de género y sexualidad, luego desarrolla estudios gay y lésbicos y, finalmente, los cuestiona a través de la teoría *queer* (Gamson, 2000), las trayectorias latinoamericanas, en general, insertan al sujeto gay (usualmente más el gay que el lésbico) al tiempo que cuestionan los sistemas normativos y la estabilidad de la categoría “gay”.

El lugar del sujeto producido por varios discursos, conforme lo plantea Hall (1997: 56), se convierte, conforme el marco trazado, en un sitio de traducción continua que rompe la aparente linealidad de los regímenes sexuales y raciales estadounidenses. Esta traducción supone reconocer que los campos del género y las sexualidades están en tránsito y en constante diálogo con los contextos, a partir de los cuales se pro-

ducen y re-producen (Viteri, 2008). En estos tránsitos, los espacios intermedios, reclamados por propuestas en Ecuador como la ‘transfeminista’, buscan desde un feminismo contestatario trazar las conexiones perdidas entre diferentes marcos de reflexión tanto teórico como político. Así, por ejemplo, el Proyecto Trvnsgénero⁵ en Ecuador evidencia el potencial de términos como “trans” y “transfeminista” para re-organizar conceptos de género y sexualidad por su relación con entendimientos locales sobre identidades no-normativas, formas de expresión y arreglos de convivencia; entendimientos en donde mencionan sus fundadores, el término ‘queer’ como enunciado político podría no tener cabida, más sí su teorización y abordaje.

Conforme lo menciono en escritos anteriores (Viteri, 2008), sugiero desde una perspectiva Antropológica –a partir de mi trabajo etnográfico con la comunidad Latina LGBT en Washington D.C., el Salvador y Ecuador, por más de cuatro años– que “al cuestionar los discursos a través de los cuales se construye lo *queer* y lo latino, es posible desentrañar nociones alrededor de categorías prediscursivas sobre la sexualidad y la raza (como también clase, estatus legal, etnicidad) conforme se relacionan con prácticas, deseos y fantasías y el conocimiento producido a través de dichas ecuaciones.

Otras autoras como Diana Maffia (2003) critican también la medicalización y disciplinamiento del cuerpo por medio de la dicotomía hombre/mujer. En tanto, autoras como Fischer (2003), retoman a *Las Mil Mesetas* de Deleuze y Guattari (1998) para producir una analogía entre el análisis rizomático proveniente de la biología –la lógica difusa en palabra de Fischer– y la multiplicidad de formas y prácticas que toman el género y las sexualidades. Si la promesa de la teoría *queer*, como discuten Butler y Martin (1994), ha sido la de complicar ciertas nociones sobre la identificación y el deseo, una de las discusiones latentes más importantes en este marco es en relación con el feminismo (Shor y Leed, 1997: ix). Debates sobre la conceptualización, la teorización y el trata-

miento del género y la sexualidad han estado en el centro de los estudios feministas y *queer*. Sin embargo, disputas entre uno y otro enfoque han creado un binario donde cada postura aparece como contraria. Pero, como sugieren McLaughlin, Casey y Richardson (2006), es momento de ir más allá de estos desencuentros hacia la creación de coincidencias en el abordaje del género y las sexualidades, por ejemplo, visibilizando y reconociendo el paraguas del feminismo en los *estudios queer*, y las posibilidades que permiten un análisis conjunto. En este sentido la antropóloga Ellen Lewin resalta el rol preponderante de la Antropología Feminista para definir y desarrollar la teoría queer en la Antropología y promover las investigaciones sobre raza, sexo-sexualidad y género (Martín Casares, 2006: 286).

En este tránsito también hago alusión al trabajo del Colectivo Desbordes de Género⁶ que explora algunas de las formas en las cuales una alianza estratégica entre los espacios físicos del aula de clase y la universidad (Academia), el Teatro/bar Dionisios (teatro drag), la calle, plazas, las salsotecas tradicionales quiteñas como el Sesaribó y Mayo 68, l@s activistas LGBT, l@s estudiantes de las Maestrías de Estudios de Género y la Cultura y Antropología Visual de FLACSO/Ecuador, académic@s, artistas y más emergen como mapas que habilitan negociaciones alternativas alrededor del género y la sexualidad.

Como colectivo transnacional que nace en FLACSO/Ecuador en julio de 2007 a partir de mi clase Diversidades Sexuales y Ciudadanía, busca cuestionar tanto desde la teoría queer como desde 'lo queer' las fronteras de lo que ha sido designado y catalogado culturalmente como 'masculino' y 'femenino' y las jerarquías y violencias alrededor de estas lecturas. Este cuestionamiento toma forma a través de intervenciones arte-acción, propuestas performáticas orientadas a la acción y reflexión social, a partir de los cuales hemos visibilizamos la flexibilidad del cuerpo alrededor del género.

Metodológicamente hablando considero que esta posibilidad de aterrizar debates teóricos a partir de la experiencia vital material del cuerpo posibilita no únicamente teorizar sobre el género y la sexualidad desde un proceso reflexivo, sino también ocupar momentáneamente –y en espacios más bien protegidos– aquella cotidianidad dolorosa y violenta que vive en mayor escala la comunidad ‘trans’ y en menor escala quienes se deciden por otra estética que rompe la normatividad. Como lo discuto en otros estritos, el performance se torna en otra herramienta metodológica para crear rupturas y por tanto ampliar el *scope* alrededor de lo ‘queer’, reconfigurándolo.

Mi interés no es el de despolitizar movimientos identitarios que han logrado atención y ciertos derechos por medio de políticas de reivindicación, sino llamar la atención hacia la escasa utilidad de los mismos en el contexto global. La crítica a lo *queer* y a lo *gay* se convierte en una crítica a la organización de las categorías identitarias (Vidal-Ortiz 2005; Kulick y Willson, 1995), como también hacia una epistemología basada en una aparente objetividad del conocimiento. Esta crítica ilustra no únicamente las contradicciones, sino los desplazamientos en donde la carga simbólica (racial-étnica-clasista) de lo *queer* es utilizada para confrontar entendimientos de la sexualidad percibidos ontológicamente como occidentales.

Así como no se puede tener un único referente geográfico o lingüístico o una única ruta de circulación para interpelar lo *queer* desde América Latina, tampoco es posible pensar que en más de 15 años de circulación de tales ideas por la región, se ha mantenido una misma lectura. El recorrido que trazamos en el tema central de “Cómo se piensa lo ‘queer’ en América Latina” nos sitúa a reflexionar sobre similitudes y diferencias de ‘lo queer’ en la academia norteamericana y la Latinoamericana. En la academia norteamericana la teoría *queer* surge y toma sus características a partir de una confrontación a la institucionaliza-

ción de los ‘*gay and lesbian studies*’. En América Latina los estudios sobre sexualidades e identidades de género no heteronormativas tienen su propia y larga historia, pero dado que no se institucionalizaron de la misma forma, no han requerido el tipo de contestación que hace la teoría *queer* en el Norte. Más bien, la respuesta dada en Latinoamérica ha sido hacia el poder de la sexología sobre los estudios de la sexualidad, en los cuales nada o poco se dice del género.⁷ En tal respuesta han sido fundamentales los abordajes históricos, culturales y sociales a las sexualidades –en plural– y a las relaciones de género, sin duda por influencia del feminismo.

Una perspectiva desde la Antropología que reconoce las diversidades permite además *queerizar* la academia, poniendo de relieve su propio accionar y su cierta complicidad en la reproducción de los binarios. Un binario importante de resaltar es el de academia/activismo,⁸ una división nada útil al momento de plantear acciones políticas concretas, pues un espacio se nutre del conocimiento del otro.

Un abordaje desde una perspectiva queer permite pues cuestionar la estabilidad del género como categoría de análisis conforme lo discute ampliamente Judith Butler. Al cuestionar lo ‘natural’ de las categorías introduce la posibilidad de mirar críticamente a las múltiples formas a partir de las cuales se construye y refuerza la heterosexualidad. Los estudios antropológicos alrededor del género y la(s) sexualidad(es) tales como los de Serena Nanda con la comunidad de los hijras en la India nos recuerdan que existen otras formas tanto de prácticas como de imaginario social que sobrepasan el restrictivo hombre/mujer, femenino/masculino, heterosexual/homosexual. Otros trabajos de importancia en este sentido son los de Will Roscoe sobre el ‘tercer y cuarto género’ entre los nativos de América del Norte (1998) en donde los denominados ‘berdache’ en unos casos ‘two spirits’⁹ en otro disfrutaban de respeto y privilegios especiales (Martín Casares, 2006: 287). Bajo esta mirada, la división sexo/género invisibiliza las diversidades de género y sexuales,

asumiendo el cuerpo como ‘dado’, ‘natural’ sin plantearse en este mismo cuerpo las construcciones sociales. Adicionalmente, el término ‘sexo’ es reducido a órganos sexuales y sus funciones primariamente reproductivas. Siguiendo con Butler (1993), por ejemplo, los cuerpos no son ‘naturales’ sino el efecto material de regulaciones discursivas y normalizaciones expresados en símbolos, formas de andar, hablar, cierta estética, etcétera.

Un marco teórico-metodológico desde una Antropología queer abre por tanto las posibilidades de reflexión y análisis crítico cuestionando presupuestos y sentidos comunes alrededor de los cuerpos como también sus intersecciones. Al hacerlo aboga por una inclusión de un marco referencial que incluye la(s) sexualidades en lugar de mantenerlas en la periferia pretendiéndolas separadas de una economía política de las relaciones humanas y la construcción de un Estado-nación.

En la práctica etnográfica, una perspectiva queer va de la mano con una Antropología reflexiva, interpretativa que permite reflexionar sobre el ‘lugar del enunciación’ como investigadores/as.¹⁰ En el ámbito de los estudios queer otra línea a mencionar es la de la espiritualidad en relación con el género y la(s) sexualidad(es).¹¹ Conforme lo discute Schippert (2005) si bien la teoría queer ha sido criticada por replicar posturas reflejadas en otros abordajes postestructuralistas como, por ejemplo, que están lejanos a la práctica política, para muchos/as en el campo de la religión un enfoque teórico queer implica la resistencia a la producción de lo ‘normal’ como acto reiterativo a través de una mirada crítica a cómo se forjan las relaciones de poder y las construcciones normadas alrededor de moralidad sexual. Autoras como Janet Jakobsen y Ann Pellegrini nos recuerdan la contradicción en los discursos religiosos que abogan por ‘tolerancia’ cuando en realidad están reproduciendo segregaciones de ‘raza’, etnicidad, clase, sexualidad, género. Conforme discute Shippert (2005: 96):¹²

...la producción performativa de cuerpos sexuados no siempre sucede (como esperado). Este fracaso abre oportunidades para confrontaciones. Es decir, se puede repetir (esa norma construida socialmente) de manera diferente sin apoyarse en los mismos términos de producción normativos.

Como nos recuerdan autoras como Martín Casares (2006) el objeto de estudio de la Antropología Queer no es la homosexualidad ni se requiere ser gay, lesbiana, trans, bisexual o 'no hetero' para utilizar esta perspectiva. Al contrario, una perspectiva queer puede expandir los horizontes de los estudios de género y sexualidades como también la misma antropología al 'dar la vuelta' preceptos y categorías aparentemente fijas mostrando su ambivalencia y su potencial para el cambio social.

Conclusiones

A modo de conclusión, Michael Warner en su antología nos recuerda justamente la idea de que cuando una persona se identifica como queer, automáticamente se convierte en una luchadora contra aquellas instancias que la estigmatizan... tales como familia, género, Estado, nación, clase o cultura (Mérida Jiménez, 2002: 21); es decir, no aísla una reflexión ni alrededor del género ni alrededor de la(s) sexualidad(es). Tampoco está 'lo queer' y su abordaje desde la Teoría Queer supedita a sus estudiosos/as y representantes políticos.

Así, podemos mirar la importancia de un estudio analítico de las diversidades desde un campo antropológico. En Estados Unidos, un enfoque desde la Teoría Queer ha buscado ampliar su radio de acción a entramados sociales, abriendo la posibilidad para que estudiantes y científicos sociales trabajen con la teoría queer independientemente de sus gustos sexuales para emprender nuevos modelos de investigación (Henesy 1994 citada por Mérida Jiménez 2002: 21).

El desafío está planteado y las posibilidades de investigación que ofrece la perspectiva mencionada son muy amplias. En el caso de Ecuador en América Latina el desafío es doble pues conlleva por un lado abrir el camino a esta perspectiva que ha ido tomando forma muy despacio¹³ y por otro mirar qué formas va tomando esta perspectiva en el Sur que, a su vez, pueda nutrir a la disciplina a nivel global.

La paradoja de lo *queer* es por tanto su potencial para continuar ampliando los entendimientos y aplicaciones teóricas, empíricas y políticas a las identidades sexuales y de género en constante diálogo con las raciales, étnicas, migrantes, desde y hacia América Latina.

Bibliografía

Textos

Auslander, Leora

1997 *Do Women's + Feminist + Men's + Lesbian and Gay + Queer Studies = Gender Studies?*, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*. 1997.

Butler, Judith

“Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”, en: *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Traducción Ana Sánchez. Valencia: Ediciones Alfonso el Magnanim.

Butler, Judith

1991 “Imitation and Gender Insubordination”, en: *Inside out: lesbian theories, gay theories*. Diana Fuss, editora. Nueva York: Routledge. 1990.
—. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “sex”*. Nueva York: Routledge. 1993.

Butler, Judith y Martin Bidy (edit.)

1994 *Diacritics: Cross-Identifications*, Vol. 24, Nº 2-3.

Debate Feminista

- 1997 “Raras Rarezas”, en: *Debate Feminista*, Nº 16. México DeLauretis, Teresa (1991). “Queer Theory: Lesbian and Gay Studies. *An Introduction*”, en: *Differences: a journal of feminist cultural studies*, Vol. 3, Nº 2: iii-xviii.

Deleuze, Gilles y Felix Guattari

- 1998 *Mil Mesetas-Capitalismo y Esquizofrenia*. España: Pre-Textos.

Fischer Pfaeffle, Amalia

- 2003 “Devenires, cuerpos sin órganos, lógica difusa e intersexuales”, en: *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*. Diana Maffia, editora. Buenos Aires: Editorial Feminaria.

Gamson, Joshua

- 2000 “Sexualities, queer theory and qualitative research”, en: *Handbook of Qualitative Research*, Norman Denzin y Yvonna Lincoln, editores. Thousand Oaks: Sage Publications.

Hall, Stuart

- 1997 *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London: Sage Publications.

Hennessy, Rosemary

- 1994 “Incorporating Queer Theory on the Left”, en: *Marxism in the Postmodern Age*. Antonio Callari, Stephen Cullenberg and Carole Be-weiner (eds.). New York: Guilford: 266-275.

Jakobsen, Janet y Ann Pellegrini

- 2004 *Love the Sin: Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*. New York: New York University Press.

Kulick, Don and Margaret Willson

- 1995 “Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity”, en: *Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.

Lind, Amy

- 2009 *Development, Sexual Rights and Global Governance*. Nueva York: Routledge.

López Penedo, Susana

- 2008 *El Laberinto queer: la identidad en tiempos de neoliberalismo*. Barcelona: Editorial Egales.

- Maffia, Diana
 2003 *Sexualidades Migrantes, Género y Transgénero*. Buenos Aires: Editorial Feminaria.
- Martín Casares, Aurelia
 2006 *Antropología del Género: Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Mérida Jiménez, Rafael
 2002 *Sexualidades transgresoras: una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- McLaughlin, Janice
 2006 Mark Casey and Diane Richardson (editors). "Introduction: At the Intersections of Feminist and Queer Theory", en: *Intersections Between Feminist and Queer Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Miskolci, Richard y Júlio Assis
 2007 "Sexualidades desparatadas". 'Quereres' *Cuadernos Pagu*, Vol. 28: 19-54.
- Nanda, Serena
 1998 *Neither Man nor Woman: the Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing.
- Preciado, Beatriz
 2002 *Manifiesto contra-sexual: Prácticas Subversivas de Identidad Sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Reddy, Chandan
 1998 "Home, houses, non-identity: Paris is burning", en: *Burning down the house: Recycling Domesticity*. Rosemary George (comp.). Boulder: Westview Press.
- Ríos Avila, Rubén
 2007 "Queer Nation", en *Los Otros Cuerpos: Antología de temática gay, lesbica, y queer desde Puerto Rico y su diáspora*, Daniel Caleb (comp.). San Juan: Editorial Tiempo Nuevo.
- Rubin, Gayle
 1993 "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", en: *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Carole Vance, editora. London: Pandora.

- Sáez, Javier, David Córdoba y Paco Vidarte
2005 *Teoría Queer: Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*. Barcelona: Egales / Editorial Gai y Lesbiana.
- Sedgwick, Eve
1990 “Epistemology of the Closet”, en: *Intersections Between Feminist and Queer Theory*, Diane Richardson, Janice McLaughlin and Mark Casey (edit.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Shor, Naomi y Elizabeth Weed
1997 *Feminism meets Queer Theory*. Indiana: Indiana University Press.
- Schippert, Claudia
2005 “Queer Theory and the Study of Religion”. REVER, *Revista de Estudios da Religiao*, N° 4: 90-99.
- Turner, William
2000 *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University Press.
- Vidal-Ortiz, Salvador
2005 “Sexuality and Gender in Santería, LGBT Identities at the Crossroads of Santería: Religious Practices and Beliefs”, en *Gay Religion*, Scott, Thumma; Gray, Edward, eds. New York, London: Altamira Press.
- Vidal-Ortiz, Salvador
2004 “On being a white person of color: using autoethnography to understand Puerto Ricans’ racialization.” *Qualitative Sociology*, Vol. 27, N° 2: 179-203.
- Viteri, María Amelia
2010a “Cuando lo ‘queer’ si da: Género y Sexualidad en Guayaquil”. *Ecuador Debate* N° 78, Tema Central: Cuerpos y Sexualidades. Febrero.
——. 2010b. “Arte-acción: re-pensando el Género y la Sexualidad”, Segundos Encuentros de la Razón Incierta: Cultura y Transformación Social, Organización de Estados Iberoamericanos, Programa de Antropología Visual, FLACSO/Ecuador, Universidad San Francisco de Quito.
——.2008. “Queer no me da: Traduciendo Fronteras Sexuales y Raciales en San Salvador y Washington D.C.”, en: *Estudios sobre Sexualidad en América Latina*. Araujo, Kathya; Prieto, Mercedes (eds.). FLACSO, Sede Ecuador– Ministerio de Cultura.

Referencias electrónicas

Prieto Stambaugh, Antonio

2005 “Sexualities and Politics in the Americas”. *Emisférica. Hemispheric Institute for Performance and Politics*, Vol 2. N° 2. Disponible en: HYPERLINK <http://hemisphericinstitute.org/journal/2_2/home.html>.

Quesada Uriel e Hilda Chacón

2009 “Sexualidades en Centroamérica: Introducción”, en: *Revista Istmos*, N° 20. Disponible en: HYPERLINK <<http://collaborations.denison.edu/istmo/que.html>> <<http://collaborations.denison.edu/istmo/que.html>>.

Sedgwick, Eve

1999 “Performatividad Queer”, en: *Revista Nómadas*, N° 10. Disponible en: HYPERLINK <<http://www.oei.es/n3417.htm>> <<http://www.oei.es/n3417.htm>>.

Notas

- 1 La discusión planteada incluye y localiza el debate recogido en el artículo titulado “Estudios Queer: Una mirada desde/hacia América Latina” a ser publicado por la *Revista Umbrales*, Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES), Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia (publicación julio).
- 2 Las cinco contribuciones que forman parte de este dossier citado a lo largo de este ensayo presentan importantes aportes para una reflexión alrededor de lo *queer* al hacer las/os autoras/es una lectura crítica de lo ‘gay’ entendido como o desde lo *queer* y viceversa. Al hacerlo, se pone de manifiesto una crítica a las categorizaciones alrededor del género y la sexualidad, en unos casos, desde el trabajo empírico y en otros, desde la entrada autoetnográfica sin faltar el análisis desde la literatura de Paola Arboleda Ríos. Esta crítica buscaría posicionar el debate Sur-Norte cambiando el centro (o los centros) a partir del cual se ha mirado tradicionalmente lo *queer* y los abordajes desde la teoría *queer*. Adicionalmente, los/as autores/as visibilizan la importancia de las intersecciones de lo *queer* con los campos de ‘raza’, la etnicidad y la clase, invitando al/a lector/a a mirar estas convergencias desde sus diferentes posturas, conocimientos situados y disciplinas. Finalmente, los cinco tex-

tos se ubican en diferentes grados y modos de encuentro entre academia y activismo.

- 3 Este dossier (2011: 1) interroga lo *queer* como teorías y prácticas políticas de contestación y resistencia a las políticas de identidad, particularmente aquellas basadas en la reivindicación del ‘orgullo gay’. Interactuando con lo racial, lo étnico y la clase, dichas teorías y prácticas historizan las categorías que definen los sujetos y evidencian su maleabilidad y creatividad política. Lo *queer* funciona como una forma de ubicarse en los debates sobre sexualidades y género y observar sus ‘márgenes’, normas y hegemonías.
- 4 La noción de diversidad sexual y de género ha sido una de las formas en que se viene trabajando en la región Latinoamericana las cuestiones de sexualidades no heteronormativas o construcciones de género no dicotómicas. Es extensa la literatura que usa tal noción. Para revisar algunos ejemplos: Bracamonte, Jorge (ed). *De amores y de luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2001. Elizalde, Silvia; Felitti, Karina; Queirolo, Graciela (eds). *Género y sexualidades en las tramas del saber. Revisiones y propuestas*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009. Espinoza, Beatriz (ed). *Cuerpos y diversidad sexual. Aportes para la igualdad y el reconocimiento*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009. A la vez, hay importantes debates desde el feminismo sobre los riesgos de incluir en tal noción de “diversidad sexual y de género” a la heterosexualidad o el androcentrismo pues éstos no son parte de un abanico de diversidades sino las normas que rigen tanto el género como la sexualidad.
- 5 El Proyecto Trvnsgenero nace de la Casa Trans en Ecuador. Partiendo de su nombre –el uso de la letra ‘V’ en lugar de una ‘A’– su propuesta es la de enmarcar el género y la sexualidad desde una mirada que es trvns y feminista, logrando por un lado, localizar ‘lo *queer*’ sin nombrarlo y, por otro, hacer una crítica a formas de producción de las sexualidades entendidas únicamente desde teorías ‘del Norte’. Paralelamente, en Colombia investigadoras como Andrea Parra viene trabajando en las articulaciones entre feminismo y temas *trans*, como también lo hace el Colectivo Mujeres al Borde, el cual desarrolla además un trabajo de activismo y acción cultural trans-local en Chile.
- 6 Para mayor información: www.desbordesdegenero.org. De los dos primeros años de trabajo producimos un documental titulado “Cuerpos/Fronteras: La Ruta”.
- 7 Lo anterior no quiere decir que no existan en la región importantes procesos de articulación, formación de redes y diálogo permanente en y entre espacios académicos y otros lugares de producción de conocimiento. A nivel regional, se destacan experiencias como las del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos que viene elaborando investigaciones sobre salud, derechos, género, se-

xualidades y diversidad tanto en, como entre países de la zona. En los programas universitarios de estudios de género de México, Colombia, Chile, Brasil, Perú, Ecuador o Argentina han existido espacios más o menos permanentes para la reflexión e investigación sobre temas de sexualidades e identidades de género no heteronormativas.

- 8 Justamente el desarrollo inicial de la Teoría Queer se basa en las conexiones entre activismo y teoría.
- 9 Ambos terminus han sido igualmente sujetos a reflexión constante por su etimología peyorativa
- 10 Me refiero al trabajo de William L. Leap y Ellen Lewin titulado *Out in the field: Reflections of lesbian and gay anthropologist* (2002)
- 11 Agradezco a mi amiga y colega Mónica Maher del Divinity School de la Universidad de Harvard por compartir bibliografía y reflexiones alrededor de la Teología, la espiritualidad desde un abordaje queer.
- 12 La traducción es mía.
- 13 Un abordaje tanto desde 'lo queer' como desde la Teoría Queer inicia de manera más sistemática en Ecuador en el ámbito académico a partir de mi curso "Diversidades Sexuales y Ciudadanía" en el 2007 que se convierte al cabo de cuatro años en Cursos Superiores de Formación Continua en la temática. A partir de estos espacios que abre FLACSO/Ecuador a través de su Programa de Estudios de Género y la Cultura se empiezan a generar escritos que van desde artículos hasta tesis de Maestría, incluyendo una sección central sobre 'lo queer' en la Revista académica de FLACSO "ICONOS". Otro esfuerzo por ir abriendo espacios de debate fue el Tema Central sobre Cuerpos y Sexualidades publicado por la Revista Ecuador Debate N° 78.

Foro: preguntas y respuestas

Pregunta 1

¿Quisiera saber, si es verdad que tenemos muchas culturas aquí en Ecuador, si una persona de Guayaquil no es igual a una del Carchi, será posible que con el pasar del tiempo y con el cambio de ciudad y de vivencia pueda cambiar de cultura?

J.S-P.: Dos cosas: ¿tú crees que el intercambio entre dos culturas llegaría a homogenizarlas tanto que formarían una sola cultura?, la dinámica cultural es precisamente, cuando más se relacionan dos culturas más se marcan la diferencias entre ellas, los reconocimientos de los dos son precisamente una afirmación del otro por su diferencia es lo que en la antropología se llama 'negentropía', los que hemos vivido mucho en las comunidades andinas sabemos que cada comunidad es un logaritmo totalmente distinto, sobre todo, de la vecina; tu puedes encontrar una comunidad indígena en los Andes que se parece a lo mejor a otra distante pero seguramente es mucho más diferente respecto de la vecina.

Lo otro es que la diversidad cultural no es un concepto, es simplemente la constatación de un hecho, hay muchas culturas, el concepto teórico para el antropólogo es la diferencia porque la diferencia se construye y es un constante sujeto de cambios y las culturas cambian.

Acabo de terminar una investigación sobre los profundos cambios culturales que se han dado en los últimos 15 años en las comunidades indígenas, hasta tal punto, por ejemplo, que hay una descomunalización de las comunidades indígenas, considerando que la comunidad es la matriz cultural de las sociedades indígenas, la pregunta es entonces, qué queda de esa cultura indígena, las culturas no se pierden, lo que nosotros caracterizamos como pérdida cultural lo que ha habido es un cambio, la adquisición de nuevos comportamientos, nuevos rasgos o nuevos elementos culturales, que hacen que los otros ya no puedan sobrevivir, por ejemplo, les doy dos casos, una de las cosas que se están ‘perdiendo’ por ejemplo es lo que se llama la minga porque las economías se han rivalizado y los componentes comunes en una economía colectiva y más participativa ya no existen, ya no hay lugar para ese tipo de intercambios o ese tipo de tareas conjuntas; es un ejemplo de un famoso antropólogo que sacrificaba cada 10 años 10 vírgenes a las divinidades de la tribu, llegó un momento, no sabemos si por escasez de vírgenes o porque los tiempos habían cambiado, que el Jefe de la tribu dijo basta, o lo que esta ocurriendo con una colega antropóloga en África que es todo un programa para terminar con las ablaciones de los clítoris en muchas tribus africanas, eso estaba bien en las sociedades primitivas cuando los hombres tenían que creer que ellos eran el sexo fuerte, eso terminó, entonces los cambios culturales son los procesos sociales.

L.H.: Quisiera mencionar dos cosas; en la actualidad la antropología contemporánea se apega más a entender las culturas como procesos que como esencias, la modernidad privilegió mucho la explicación de esencias desde ese parámetro de verdad que habíamos dicho, la antropología contemporánea entiende a que las culturas están en constante proceso, por lo tanto, las esencias son casi invisibles, ¿por qué?, porque los procesos van cambiando. Como primera cosa, toda cultura se construye, cambia; todo proceso cultural tiene diferencia la misma Modernidad, Kant decía que la sociedad tiene diversas subjetividades,

lo que hay que saber es cómo esas subjetividades conviven en un territorio, en un marco de comunión sin descartar las diferentes subjetividades, entonces la diversidad atraviesa todos los procesos culturales pero aquí hay que entender una cosa, la antropología no es más salir de España, Inglaterra, Estados Unidos y viajar a la India, a la China, al África, a América, porque de hecho los procesos de globalización ya no hablaría más de mundialización, han hecho que los diferentes estén cada vez más cercanos. Hoy los diferentes ya no están solo en África las culturas afro están regadas por el planeta, entonces el diferente está cada vez más cerca, ese diferente que se lo concebía dentro de una sociedad misma siempre existió, pero el diferente de esa otra cultura, de esos otros procesos está cada vez más cerca, por tanto las fronteras cada vez son menores, no es que desaparecieron, se multiplicaron a través de otros contactos, y en todos estos contactos o encuentros hay luchas de poder hay procesos que intentan la homogenización, hay procesos que dominan a través de la diversificación, como ahora es la estrategia del capital el capitalismo contemporáneo intenta diversificar clientes a través de la comprensión de procesos culturales, entonces ¿cuál es la propuesta? Hoy cuando hablamos de la visión de los actores y de la no neutralidad de la antropología, del reconocer a esos diversos como contra hegemónicos que son los contenidos que caracterizan el surgimiento del concepto intercultural, no me refiero al concepto intercultural que puede estar en el antropólogo, me refiero al concepto intercultural de esos actores de esas diferencias como protagonistas políticos y que han marcado desde la interculturalidad una propuesta de contra hegemonía, y además la necesidad de un nuevo pacto social de respeto a la diferencia que es distinto a solo la lectura del antropólogo.

Pregunta 2

¿Hablaron del silencio de la historia, ese silencio a qué se debe, a la sociedad, al paso del tiempo, o a la lucha de poderes?

E.A.: Yo me refiero a un tema de poder, la historia que conocemos ha sido construida desde quienes asumieron ese poder o quienes triunfaron, y quienes triunfaron van a dimensionar o sobredimensionar esa victoria sobre los otros, eso no quiere decir que los gritos de los otros, que están callados, que están silenciados, no sean importantes o hayan dejado de tener importancia, lo que nos está diciendo este hecho es que hay un vencedor que es quien puso los argumentos fundamentales para construir una historia que nosotros la hemos venido considerando adecuada, propia, o así hemos aprendido, entonces esa historia no está desentendida del poder, la historia fundamentalmente es una cuestión de poder y eso es importante mencionar y los historiadores y científicos sociales no deben desconocer y este acumulado de poder, y desde nuestra familia, padres, escuela, colegio vamos construyendo lo que somos.

Me parece importante sobre este mismo tema señalar que cuando hablamos de Libertad, Igual y Fraternidad, principios que de alguna manera han convocado la Modernidad, la izquierda ha venido defendiendo esos principios cuando justamente lo importante ahora es que desde la izquierda se debe defender la diferencia, a veces la igualdad es pensada de uno para otros, pero no la igualdad de aquellos que han sido silenciados, esto es un reto en este sentido.

Pensar la diferencia como una posibilidad sin negar los derechos, ante esto hay que ser iguales, pero la diferencia en tanto yo quiero ser como quiero ser y respeto al otro como lo es asumiendo que tenemos el mismo derecho eso es un elemento fundamental que hay que reflexionar en este mundo globalizado.

Pregunta 3

Con respecto al tema que estás tratando, he venido realizando una investigación sobre antropología histórica y he visto que si estoy interesado en el liberalismo en la época de 1895, en cuanto a los discursos de la Iglesia, los discursos del liberalismo en lo que se habla del indígena, lo que se cree qué es el indígena, las revoluciones del indígena; no hay discursos del indígena, las voces de los ausentes no existen y en realidad es un discurso de poder y esto es una falencia epistémica, ¿cómo puedo analizar algo si no existe?

E.A.: Me parece que lo que tu planteas en el tema epistémico es como un reto para las ciencias sociales, cuando Luis empezaba diciendo la carrera de Antropología tiene una apuesta por pensar los procesos sociales y vincularse con los procesos sociales, yo me acuerdo hace algunos años, cuando empezó todo el tema de los Forajidos se dio un encuentro de la CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) en la FLACSO y había marchas, mientras el evento que estaban afuera y los científicos sociales de otras partes del mundo se preguntaban qué estaba pasando y había un cuestionamiento, ‘esto no va para ningún lado’, había una ruptura entre quienes pensaban las Ciencias Sociales entre quienes venían construyendo esta idea de ciencia desde un separarse, desde un yo miro al otro como lejano, porque de alguna manera tengo que abstraerme y eso me parece que es un reto a pensarse, de alguna manera en las Ciencias Sociales, porque yo sujeto tengo un objeto de estudio, un objeto analizable, un objeto al que lo pienso, al que lo voy a curar, a sanar desde la psicología o medicina, es otro que no soy yo de alguna manera porque me rompo de esa realidad; cuando Luis plantea que la antropología plantea acercarse al otro, acompañar en esos procesos sociales no lo está planteando desde esa lógica, desde una ruptura absoluta frente al otro, sino desde una vinculación, un acompañamiento, un sentirse igual, un sentir la diferencia como mía también, entonces esa es una ruptura

epistémica importante que creo que hay que debatir profundizar, discutir mucho más.

Y cuando tú planteas lo del indígena, en realidad, en la época liberal el indígena no existía como criterio sino existía como indio, además como un indio no ser humano, no humanizado, en tanto objeto de dominación existía y el silencio se ha dado por ahí, pero también se daba porque era un otro desconocido era un alter que no había sido incorporado en el imaginario social a pesar que ya llevábamos 70 años como República en la que, supuestamente, ya había ciudadanos reconocidos, estos no eran ni eso, entonces, es verdad que en esa historia no va a existir, pero este es el reto que nos lleva a reflexionar sobre ese hecho y a pensar en cómo encontrar los mecanismos para esos discursos que quedaron ahí callados para que aparezcan, que aparezca el indio en la Revolución liberal, en tanto que él se suma a la lucha liberal aparece el indio en la época Garciana, en tanto que se subleva a García Moreno; aparece el indio en esta época cuando haya levantamientos, esto nos da cuenta que hay hechos ahí hasta el presente callados, silenciados, por tanto, es necesario escarbar más para encontrar esas razones

Pregunta 4

El que la antropología no sea muy difundida específicamente en Ecuador tiene que ver en la coyuntura del poder, es decir, los poderes han evitado el que nos especialicemos en Ciencias Humanas y, por tanto, no logremos hacer un estudio mucho más científico, un análisis más exacto en el que podamos considerar al otro como algo especial

L.H.: El mundo científico no es el mundo de las perfecciones ni de los grandes descubrimiento allí hay muchas contradicciones y el mundo científico también ha sido utilizado en procesos de ejercicios de poder, por lo tanto, hay contribuciones de las ciencias que han dinami-

zado más la lógica del capital dentro de esas, lástimosamente no están las Ciencias Sociales, no contribuyen a multiplicar el capital, no contribuyen a multiplicar la ganancia, a consolidar monopolios económicos. Las Ciencias Sociales han estado más en el contra discurso, se han alineado a la contra hegemonía pese a que también ha habido teóricos dentro de la Antropología y Sociología que han estado alineados con el poder; la antropología nació también como una tendencia que facilitó procesos de colonización no ha sido toda pero ha habido corrientes que estuvieron aliadas al proceso de colonización y no al proceso de reconocimiento insurgente e igualdad de los actores sociales a los que dominaban entonces en esa perspectiva la antropología en el país, no es que cobra un sentido o que está en un contexto diferente, nuestro país también se ha insertado en la lógica del capital y, por lo tanto, las Ciencias Sociales no han sido su prioridad y ahí es donde vemos que tenemos dos carreras casi en peligro de extinción. Creo que a las Ciencias Sociales y a los antropólogos nos corresponde la insurgencia y hacer teoría para modificar relaciones de poder, en esa medida nos insertamos haciendo teoría, no para comprender al otro sino para interactuar con el otro y transformar estas relaciones y ojala a futuro podamos tener un programa de antropología mas allá de estas dos carreras. Creo que en Machala hay otra carrera de Antropología, pero debemos fortalecer los enfoques que clarifiquen una postura política y ética distinta de la ciencia. La ciencia no neutral sino al servicio de quienes queremos transformar nuestra realidad.

Pregunta 5

A partir del conocimiento profundo del pueblo andino, ¿cuál sería la diferencia esencial que hay entre las culturas andinas y las culturas occidentales?, el filósofo peruano Xavier Taco dice lo siguiente: “los indios no pensamos, los indios sentimos y esa es otra forma de conocer el mundo” y es a partir de ahí que construye toda su crítica a la filosofía del silencio.

¿Acaso este conocimiento que nos da la sensibilidad que ya se reconoce en antropología sería la relación de estas dos formas para entender que existen diferencias culturales?

J.S-P.: En primer lugar, yo creo que es una simplificación que el hombre andino no piensa sino siente, eso es mentira, eso es una imposura, no es verdad; en segundo lugar, no podemos hablar de culturas occidentales, Occidente es un proyecto civilizatorio no es una cultura, entonces lo que está detrás de Occidente son muchísimas culturas como hay muchísimas culturas en los Andes, también creo que hablar de lo que es específico de una cultura u otra es caer en una suerte de equívoco, por ejemplo, yo he encontrado en los Andes fenómenos culturales idénticos al antiguo mundo hebreo, cuando yo por primera vez en mi vida, en Bolivia, ayudo en una cosecha y me dedico a cosechar todas las papas que hay en la chacra y el compañero indígena me dice que no coseche todo, que eso queda para los pobres, no se cosecha todo se deja siempre algo para redistribución, si ustedes ven en Deuteronomio en la *Biblia* esto era practicado por los hebreos en la recolección del olivo, del trigo y la vid; no coseches todo, deja algo para el extranjero, la viuda y el huérfano, por eso yo sostengo el carácter teórico y científico de la antropología y concluyo con tres cosas: primero, lo que destruye la cultura, es decir, las diferencias entre las culturas, es el mercado porque es el que tiene el poder de homogenizarlo todo; en segundo lugar, otra de las invenciones –yo diría un artefacto de los antropólogos– es haberse inventado el informante cualificado, no hay informante cualificado, el indígena que me habla de su cultura es un indígena que ha sido capaz de objetivar lo más profundo de su inconsciente, a mí me interesa aquel indígena que cuando le pregunto ¿oye, por qué haces esto?, me dice –compañero, así mismo es– mi trabajo de antropólogo es decodificar que hay detrás de esta respuesta, y por último el antropólogo solo llega a su perfección si es que la hay cuando se descubre que el es un otro para los otros.

Pregunta 6

¿Qué podemos llamar propio de un pueblo o lo apropiado?

J.S-P.: Nada tiene un pueblo tan propio que no haya sido apropiado y nada tiene tan apropiado un pueblo que no pueda ser apropiado por otro ¿por qué?, porque ambos somos humanos.

L.H.: Comparto esto, que lo propio y lo extraño hoy pertenecen casi a una misma sopa, medio complicado es separar cuanto de un ingrediente está o no está, complicado, porque las mixturas son más frecuentes, pero no obstante, yo sí quiero sostener algo: “la cultura es un proceso de lucha de sentidos, un proceso de lucha por el poder, un proceso que unos imponen sus patrones y otros resisten con sus patrones culturales”, en esa medida no estamos hablando de una cultura armónica, estamos hablando de una cultura que, además de ser armónica es conflictiva; hoy por ejemplo en los pueblos indígenas de la Amazonía se mantiene la minga, quizá en los pueblos de la Sierra no, yo no me atrevería a dar una conclusión al respecto, pero en los pueblos de la Amazonía lo hacen al elaborar la chicha, al cultivar la yuca como una cuestión de resistencia, pero están pensando también en las dinámicas culturales que impone el capital, aquí no hay que ser ingenuo, aquí no hay que encontrar lo chévere de los indígenas y lo chévere del capital para hacer una supuesta sociedad armónica, aquí lo que hay que encontrar es una sociedad que realmente se sostenga en parámetros interculturales; la interculturalidad ha sido un proceso que hay que consolidarlo, no es una esencia es algo que se ha venido históricamente haciendo ahí podemos tener diferencia con algunos teóricos, pero si queremos construir esto también es lucha de contrapoderes y en la cultura hay que defender nuestros procesos de enraizamiento hay que defender nuestros procesos desde nuestras perspectivas y no de las que impone el capital no solo del mercado; cuando hablamos de capital estamos hablando de mercado de

procesos de producción y de procesos de explotación, entonces al hablar de capital estamos hablando de una hegemonía cultural que está insertándose en los procesos culturales diversos de los sectores a quienes el capital domina pero también dentro de esos sectores hay resistencias y hay propuestas para construir una sociedad contra la lógica del capital una sociedad más intercultural y a nivel internacional una sociedad más cosmopolita culturalmente.

Pregunta 7

Hay una inquietud de una estudiante de Psicología que decía, cuando éramos estudiantes de colegio nadie pensaba en estudiar Antropología la pregunta es: ¿qué es lo que ha pasado en los últimos años que ahora hay carrera de Antropología y eventos que es lo que ha determinado ese cambio algo que de alguna manera esta probando que los antropólogos no son una especie en extinción?

L.H.: Podemos decir que los procesos sociales van determinando las corrientes científicas, los procesos sociales van determinando las academias. En los procesos sociales se reivindica más la diferencia y la diversidad, cada vez es más visible y más protagónica la diferencia, no solo como algo que existió subyugado, sino como algo que está asomando con mayor protagonismo y confrontando con mayor fuerza el escenario social; la diferencia cada vez se legitima y reclama su espacio y ese es un proceso político, que dentro de eso hayamos contribuido los antropólogos con nuestras teorías o conocimientos posiblemente sí, pero que esos actores contribuyeron con nosotros a partir de la escucha es verdad; entonces, yo creo que la antropología se ha ido posicionando porque la diversidad se ha ido posicionando como una propuesta insurgente y contra hegemónica es por eso que es más común oír a los antropólogos ahora –claro, que chévere que otra disciplina no nos vea tan en cri-

sis– nosotros estamos tratando en términos académicos y en términos de Carrera subsistir y las problemáticas son bastante nuestras.

J. S-P.: Hoy el antropólogo incluso tiene un cambio, unas tareas, una surgencia y unas importancias nuevas; hoy estamos en la presencia de una transmutación de la sociedad, las sociedades siempre han cambiado, pero el cambio hoy ha sido vertiginoso y los que estamos viviendo ese cambio nos estamos dando cuenta de él; hoy es un hombre nuevo el que esta naciendo no tiene nada que ver con el de casi tres décadas, hoy pensamos de manera diferentes sentimos de manera diferente valoramos de manera diferente, la relación con el propio cuerpo se ha modificado completamente y la fenomenológica de este hecho ustedes lo pueden ver en lo que es el consumo, por ejemplo, de los desodorantes, perfumes de el estar en forma, de dietas, de lo que son los trasplantes o cirugías estéticas, hoy el hombre actual no es un cuerpo sino que tienen un cuerpo y su relación con el se ha modificado y si se modifica la relación con el propio cuerpo se modifica también la relación, sobre todo, con el otro y con el otro sexo y son estas transformaciones que el hombre, el antropólogo encuentran como un desafío de investigación, hoy el otro son nuestros propios hijos, hoy el otro son los adolescentes y este es un desafío que toca el objeto específico de la antropología, el problema hoy no es el saber el malestar adolescentes es saber que hay un malestar adolescente en esta sociedad y un malestar en la masculinidad adolescente y los antropólogos y psicoanalistas dicen hay un malestar adolescente y un malestar en la feminidad de las adolescentes.

E.A.: Para concluir el tema es importante discutir qué pasa con la Carrera de Antropología son dos universidades con pocos estudiantes en el país, además dos universidades religiosas, privadas, pero resulta que en el campo de la antropología en estos cinco últimos años el Estado, que antes era ajeno a la antropología, es un importante demandante de mano de obra antropológica o arqueológica; existen apenas 54 arqueó-

logos en el país, cuando el tema del patrimonio surge ante la demanda de recuperar el pasado, la historia, hay apenas tres restauradores de papel, cuando solamente en Riobamba hay tres millones de hojas por restaurar, en concreto solo hay tres personas capacitadas para esto; entonces el Estado surge como convocante para los antropólogos, sociólogos e historiadores, pero además el Estado no es ofertor de Carreras de este tipo y eso me parece una problemática. Lo otro es que el hecho de que haya más temas de interculturalidad, que estemos más persuadidos de eso no ha sido una dadiva desde el poder ha sido una pelea de sectores y actores concretos que durante los últimos 15 ó 20 años la han venido dando y es por eso que ese grito que estaba ahí silenciado ahora resurge y nos parece que fuera resultado de la antropología cuando no necesariamente es así, los antropólogos han estado ahí pero no necesariamente es así, han sido actores y sujetos desde sus propias fuerzas que lo han hecho y eso es importante rescatarlo y decirlo porque cuando otros han peleado las luchas de los indígenas, por ejemplo, en la Revolución liberal otros peleaban las luchas de ellos con discursos que no eran los de ellos, terminaban siendo invisibilizados, ahora han peleado por sí mismos y eso ha hecho que la sociedad entera reflexione acerca de lo que está pasando acá eso de la interculturalidad de la plurinacionalidad; finalmente es el producto de una lucha desde sus propias reivindicaciones.