CORAZONAR

UNA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA CON LA VIDA

Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser

PATRICIO GUERRERO ARIAS

CORAZONAR

UNA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA CON LA VIDA

Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser

ABYA YALA | UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

Quito-Ecuador
2010

CORAZONAR. UNA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA CON LA VIDA
Miradas otras desde Abya-Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser

Patricio Guerrero Arias

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

Carrera de Antropología Aplicada
Universidad Politécnica Salesiana

Diagramación: Ediciones ABYA-YALA
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-798-5

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito - Ecuador

Impreso en Quito - Ecuador, septiembre 2010

Patricio Guerrero Arias, Latacunga - 1954

Músico cantautor, Licenciado en Filosofía por la Universidad Central del Ecuador (Quito); Antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana —UPS— (Quito) y Magíster en Estudios Latinoamericanos, mención en Políticas Culturales por la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito, 2003). Actualmente es docente de la UPS y del Instituto de Turismo y Hotelería Internacional. Entre sus publicaciones constan: *El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina* (Abya-Yala, Quito, 1994); "Lainterculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura", en Diálogo Intercultural (Escuela de Antropología Aplicada, UPS, Quito, 1997): *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia* (Abya-Yala, Quito, 2002) y *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de la culturas* (Abya-Yala, Quito, 2002).

Dedicatoria:

Al sabio anciano Guaraní Karai Miri, Poty
que desde la sabiduría de su silencio y su palabra,
me ha enseñado,
que para transformar la vida,
hay que tener siempre encendido fuego,
en el corazón.

Para todos los pueblos y culturas,
que han vivido la colonialidad del poder,
del saber y del ser,
en sus propias subjetividades y en sus cuerpos,
y que por ello mismo, tienen la fuerza
para hacer insurjir
un distinto horizonte de humanidad,
de civilización y de existencia.

Agradecimientos

Agradezdo al pueblo paraguayo, porque desde hace más de una década me ha acogido siempre con solidaridad y cariño, desde cuando el sueño del P. Juan Botasso, de crear el Instituto de Antropología Aplicada, como sede de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador, hizo posible que con varias compañeras(os) docentes de la escuela de Antropología Aplicada, entre ellas Lourdes Endara, Emilia Ferraro, José Juncosa, Fernando Garcés, Ninfa Patiño, Ariruma Kowy, Anastasio Mitjans, pudiéramos viajar para aprender de un país con una riqueza cultural inagotable, con pueblos de una sabiduría ancestral profunda de la cual tenemos todo por aprender. Paraguay es un pueblo generoso, fraterno, solidario, luchador, pues, a pesar de siglos de dominación colonial y de varias décadas de silencio, opresión y muerte, sembrada por la dictadura militar, no ha renunciado nunca a su inquebrantable voluntad de continuar tejiendo la vida.

Aquí conocimos no sólo a compañeras y compañeras, sino a hermanas y hermanas que siempre compartieron e impulsaron nuestros sueños y corazonamientos: gracias a José Zanardini, un ser humano a quien quiero, admiro y respeto, por su intransigente compromiso militante con la vida. A Daysi y Liz Amarilla por mantener siempre encendida la esperanza y la alegría; a Tola y Melquíades, quienes a pesar de haber sufrido la brutalidad de la represión, no han renunciado a las utopías y mantienen encendido el fuego de la magia de los sueños; a Margot Bremer, Raquel Peralta, Amelia Nardelli, por sembrar una espiritualidad encarnada en la vida; a Iris por sus colores y por no dejar que se apague la luz de la esperanza; a Pelusa por seguir peleando tenazmente por los derechos de lo humano; a Andrea Chamorro y Mariana por haber comprendido el poder de las sabidurías insurgentes; gracias a María Adela Cristaldo por su corazón generoso, por su solidaridad y por ese tenaz compromiso por curar las enfermedades del alma, de los ac-

tores más empobrecidos y subalternizados por el poder; gracias a todas y todos los compañeros que nos enseñaron en los diversos cursos, talleres y guitarreadas, la perspectiva de construir una antropología comprometida con la vida.

Un gracias a Bruno Barrios, Viceministro de Cultura del Paraguay, por la audacia en buscar construir un *Plan Nacional de Cultura*, desde el potencial descolonizador que la cultura tiene, y por su preocupación de abrir este debate entre los diversos actores sociales de un Paraguay tan rico y diverso.

A Víctor Achucarro, comprometido en la revitalización de las sabidurías insurgentes, en la construcción de una nueva mirada que permita trabajar en la revitalización de la cultura desde perspectivas descolonizadoras; gracias además porque ha hecho posible nuestro reencuentro con este país y pueblo maravillosos, y por todo el apoyo para la publicación de este libro.

Igualmente, la gratitud a todo el equipo de profesoras y profesores y administrativos del Centro Paraguayo de Ciencias Sociales, por continuar comprometidos por la descolonización no sólo de la teoría, sino de la vida; por acoger estos *corazonamientos*, y por su impulso constante para tejer una Red de Sabidurías y Ciencias Sociales de *Abya-Yala*. Gracias a Mónica Olaso y al camarada 'Che Telmo', que a pesar de haber visto tanta muerte, siguen transitando los caminos de la esperanza; gracias a Leonor Palmera, cuyo corazón tiene aroma de café, de canela y de cacao, y la calidez de los trópicos colombianos.

Gracias a mi camarada Alfredo Haquin por haber creído siempre en el sentido político insurgente del *Corazonar*, por impulsarme a llevar esta propuesta a diversos sectores sociales, y porque a pesar de los derrumbes y las tempestades de estos tiempos, sigue militando intransigentemente por la vida.

A Cristina Cristaldo, por su tenacidad, por más de una década ha sido el soporte para que el sueño iniciado por Juan Botasso y continuado allí por José Zanardini pueda seguir germinando; ella ha impulsado diversos talleres, cursos, encuentros, seminarios, para ir dando una mirada comprometida con la vida, no sólo a la Antropología, sino al conjunto de las ciencias sociales, de ahí su preocupación junto con Alfredo Haquin por la creación del Centro Paraguayo de Ciencias Sociales. Además, por su lucha, su voluntad, su compromiso y amor a la vida, su entrega y tezón por transformarla, es de ese espíritu de guerrera, de

donde saca esa incansable energía para hacer todo lo que hace, y para seguir combatiendo por la alegría, gracias por el apoyo que para la publicación de este libro.

Destaco la labor del P. Juan Botasso en su incansable empeño de impulsar el sueño de la Escuela de Antropología Aplicada y por el apoyo brindado para la publicación de la edición ecuatoriana de este libro en Editorial (Abya-Yala), y por su contribución permanente para que la riqueza cultural multicolor de nuestro continente, de esta tierra en plena madurez Abya-Yala, se conozca en toda la profundidad de su diversidad y diferencia.

A Mónica, mi compañera y a Juan Sebastián, mi hijo, quienes son mis estrellas para no perderme en la noche, mis faros para iluminar los caminos, mis colores para dar luz a mis días, mi horizonte para seguir transitando la esperanza, mi *agua* fresca que hace florecer mis sueños, mi tierra fértil de corazón fecundo y generoso, mi *fuego* para que pueda seguir intransigentemente militando por las utopías, mi aire, pues sin su aliento y ternura, no podría seguir alzándome libre al vuelo de la vida.

Finalmente, un agradecimiento a todas y a todos ustedes, por no renunciar a la esperanza, a los sueños ni a las utopías, por continuar luchando intransigentemente por la construcción de otros mundos posibles, en los que sin hambre ni miedo podamos un día despertar y hagamos realidad el sueño de una nueva humanidad, donde podamos desde la insurgencia de la ternura, *CORAZONAR* un horizonte distinto de la existencia.

Al momento de publicar la edición ecuatoriana de este libro (2010), mis queridos hermanos y compañeros de caminos, de sueños y luchas por las utopías Víctor Achucarro, Che Telmo Carrillo y Alfredo Hakin, transitan ya por las estrellas, desde ahí, siguen luchando por la insurgencia cósmica de *la tierra sin mal*, pero a pesar de que no están físicamente entre nosotros, sus espíritus, su ejemplo de dignidad y lucha nos seguirán alumbrando e impulsando para continuar luchando intransigentemente desde la esperanza y la alegría, por *CORAZONAR* todas las dimensiones de la vida.

Patricio Guerrero Arias

Corazonamientos de entrada

Hilando sueños, luchas, esperanza y ternura para tejer la vida por una red de sabidurías y ciencias sociales de Abya-Yala

Lo que la sabiduría de Karai Miri Poty nos ha enseñado:

Y el anciano Guaraní habló desde la sabiduría de su corazón y desde el poder del espíritu de su propia palabra, y esto es lo que nos ha enseñado:

Que es muy triste que tengamos que traducir el espíritu de la palabra para poder comprendernos...

...Que somos incapaces de escuchar y entender el poder del espíritu de la palabra y es por eso que nos estamos perdiendo a nosotros mismos, que estamos perdiendo nuestro propio camino y también estamos perdiendo el camino para encontrarnos con los demás, con los otros...

...Que es por eso, que el mundo esta enfermo, que la madre tierra hoy agoniza, pues el hombre blanco es un devorador que nunca se sacia, pues le importa más el dinero que la vida...

...Que es importante que aprendamos a rezar por el bienestar del mundo; que es urgente que empecemos a curar las heridas de nuestra madre tierra, si queremos seguir tejiendo la vida...

...Que debemos aprender a crear, a ser nuestra propia agua, nuestro propio sol, nuestra propia tierra...

...Que para ello, debemos venir a aprender a caminar por nuevos caminos, para que fluya en libertad la palabra, pues la palabra es libre y fluye con el fluir del cuerpo...

...Que los seres humanos debemos reencausar nuestro camino y nuestro caminar...

...Que debemos aprender a ser puentes para una nueva existencia...

...Que es urgente reencausarnos en el camino, caminar desde el lugar de nuestra existencia, y para eso es importante conocernos, conocer nuestro propio camino, y conocer a los demás, conocer el camino de los otros; para poder ser, estar y sentir en el mundo...

...Que la única forma de reencausar el camino, es desde la fuerza del corazón y para ello, hay que tener siempre encendido fuego en el corazón, que no debemos dejar que nunca este fuego se apague...

...Que tenemos la gran responsabilidad de ser guardianes del fuego del corazón, para que esté siempre encendido, iluminando nuestros pasos y caminos por la vida...

...Que debemos mantener siempre encendido el fuego del corazón, para que reviva el espíritu de la palabra, pues solo así podremos reencontrarnos con los demás, con los otros, pero sobre todo, podremos reencontrarnos con nosotros mismos...

...Que el espíritu de la palabra, que da vida el fuego del corazón, hará posible que podamos conversar con amor y con respeto, con el espíritu de la tierra, de la naturaleza y el cosmos...

Las enseñanzas de la sabiduría del anciano Guaraní, Karai Miri, que nos dejara en un curso organizado por el Centro Paraguayo de Ciencias Sociales y el FONDEC, en el mes de octubre del año pasado en Asunción constituye un verdadero manifiesto para la descolonización y para tejer una forma otra de existencia puesto que las palabras del anciano sabio, plantean un profundo cuestionamiento al modelo civilizatorio occidental capitalista, que ha priorizado siempre, como hasta hoy, el capital sobre la vida, pues como él advierte "...es por eso, que el mundo esta enfermo, que la madre tierra hoy agoniza, pues el hombre blanco es un devorador que nunca se sacia, pues le importa más el dinero que la vida..."; orden civilizatorio que nos ha impuesto una matriz colonial de poder, por la que nos ha colonizado la memoria, los saberes, los conocimientos, las afectividades, las subjetividades, los imaginarios y los cuerpos, erigiendo su universo civilizatorio, como el único posible y deseable; y por lo tanto, negando, colonizando, subalternizando otras formas de ser, de sentir, de pensar, de hacer, de tejer la vida.

La historia de *Abya-Yala* –tierra en plena madurez como llamaron a nuestro continente los pueblos Kunas- desde el mismo momento en que la conquista instaura la modernidad y con ella nuevas formas de dominación, de exclusión, de subalternización, ha estado marcada por la colonialidad, lo que nos llevó a perder nuestro propio camino y el camino para el encuentro con los otros; es por ello que hoy más que nunca, como dice el anciano sabio, es urgente que aprendamos a "...reencausar nuestro camino y nuestro caminar...".

Durante más de cinco siglos hemos estado transitando por un camino de muerte, el de la colonialidad, sustentada en la hegemonía de discursos de verdad como la razón, la ciencia, la técnica, la democracia, el desarrollo y la modernidad, que han operado y lo hacen hasta el presente, como construcciones míticas que le permiten al poder continuamente recrearse y naturalizar los órdenes de dominación que han impuesto. En consecuencia: *reencausar nuestro camino y nuestro caminar*, implica empezar a construir senderos de descolonización, que permitan enfrentar toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser; pues sólo así, podremos, como nos dice el sabio Guaraní "...reencontrarnos con nosotros mismos y con los otros y en consecuencia, reencontrar nuestro ser, estar y sentir en el mundo...".

Es por ello, que el Centro Paraguayo de Ciencias Sociales, cuando está proponiendo empezar a tejer una ***Red de sabidurías y ciencias sociales de Abya-Yala***, asume, lo que nos enseña la sabiduría del anciano Guaraní, como un camino diferente para la descolonización, como un puente, puesto que como dice el mandato del anciano "...debemos aprender a ser puentes para una nueva existencia..."*;* por ello esta red se propone trabajar, profundamente comprometida con la vida, en la perspectiva de la construcción de un horizonte social, ético, estético, político, que nos permita hilar, sueños, luchas, esperanzas y ternuras, a fin de tejer juntos, distintos horizontes de existencia.

Asumimos *Abya-Yala*, como otra forma de enfrentar la colonialidad del saber, que hizo que desde la conquista hablemos desde las políticas del nombrar, desde el lugar de enunciación que nos impusieron los dominadores; así, América Latina, Latinoamérica, fueron denominaciones impuestas desde afuera, que no sólo ignoraron la existencia de la diversidad y la diferencia de los pueblos originarios, sino que respondían a proyectos de poder que pretendían su homogenización. Desde la

sabiduría de los pueblos Kunas, nuestro continente, fue la tierra en plena madurez o *Abya-Yala*; y es así como la continúan llamando los pueblos indios. Revitalizar su nombre constituye una respuesta política descolonizadora, que busca enfrentar la hegemonía de la enunciación del poder, las políticas del nombrar de los dominadores para hablar desde nuestras propias voces y palabras, desde nuestras propias políticas del nombrar.

Abya-Yala como el lugar, el espacio material, vital y simbólico desde donde nuestros pueblos han tejido la vida, desde donde han luchado durante más de cinco siglos por la existencia; se vuelve en consecuencia, no sólo un lugar político alternativo de enunciación; sino que además, *Abya-Yala,* por el potencial que nos ofrecen las ancestrales sabidurías de los pueblos que lo habitan, constituye también una alternativa, para la construcción de un horizonte civilizatorio y de existencia otro, diferente.

Una red para tejer la vida

El Centro Paraguayo de Ciencias Sociales, plantea la urgente necesidad de empezar a tejer una red, pero no desde la perspectiva de aquellas redes tejidas por el poder de las arañas, o por las arañas del poder, frente a las cuales nos advierte la sabiduría andina, debemos estar muy atentos; pues, si bien estas redes se muestran como verdaderas obras de arte y se caracterizan por su belleza y maestría, sin embargo, serán siempre una trampa para la muerte, pues son redes a las que nos atraen y en las que nos atrapan para aniquilar la vida. Esas son las redes que hoy se tejen desde el poder del imperio a nivel planetario, que se tejen desde la globalización, son las redes virtuales del poder; las redes que se tejen en forma de ALCA o Tratados de Libre Comercio, redes tejidas por el FMI (Fondo de la Muerte Internacional), o por las grandes empresas transnacionales, que controlan las redes globales del mercado, que como hábiles y perversas arañas están tejiendo redes en las cuales buscan que nuestros pueblos queden atrapados, para tener el control total de la vida.

El Centro Paraguayo de Ciencias Sociales pretende que empecemos a tejer juntos una red, desde la perspectiva de la sabiduría Tolteca, que nos ha enseñado, que así como las arañas tejen redes para la muer-

te, los seres humanos hemos sabido tejer redes para la vida. Desde el mismo instante de la conquista, todos los pueblos de *Abya-Yala*, y que fueron sometidos a la colonialidad del poder del saber y del ser, empezaron a tejer las redes de las *comunidades invisibles*, redes tejidas con hilos largos y que perdurarían a través del tiempo como anunciara el *Popul Vhu*, o la sabiduría Amaútica de los Andes, para hacer posible la preservación de la tradición, de la memoria colectiva, de la sabiduría y la cultura de nuestros pueblos; fueron redes que permitieron alumbrar sus luchas de resistencia, de re-existencia y de insurgencia frente al poder y la dominación; redes que han estado esperando la llegada de ese tiempo nuevo, de ese *Pachakutik* como anuncian las profecías de los Amaútas andinos, ese tiempo que transformará todas las dimensiones cósmicas, civilizatorias, sociales e históricas, pues es un tiempo en el que "...empieza a amanecer en mitad de las tinieblas...", y que hace posible que toda esa sabiduría preservada desde lo más ancestral del tiempo emerja a la luz, para poder enseñar a la humanidad, dimensiones de un sentimiento y un pensamiento ligados a formas distintas de tejer la vida, como la que podemos encontrar en la profunda sabiduría del anciano Guaraní, redes que para enfrentar la muerte y poder preservar la vida, sólo podían ser tejidas desde la fuerza insurgente de la vida misma, desde la cotidianidad, que es, como dice el anciano "...el lugar de nuestra existencia..".; y es justamente, desde la lucha por la existencia que están llevando adelante los pueblos para quienes la colonialidad del poder, del saber y del ser, no fue una mera abstracción, sino que la vivieron y viven, la sufrieron y siguen sufriéndola en sus propios cuerpos y subjetividades, de donde insurge un horizonte otro, diferente de humanidad, de civilización y de existencia.

Tejer una red para la vida, ha sido la tarea que los pueblos de *Abya-Yala* a lo largo de todos estos siglos de lucha por la preservación de su existencia han estado tejiendo cotidianamente, como una forma de combatir otro rasgo perverso de la colonialidad del poder, la colonialidad de la alteridad, que en palabras del sabio Guaraní implicaría que "nos estamos perdiendo a nosotros mismos, que estamos perdiendo nuestro propio camino y también estamos perdiendo el camino para encontrarnos con los demás..."; pues, mientras más separados estemos de nosotros mismos y de los otros, no podremos ser capaces de soñar diferentes horizontes de existencia, de compartir dolores, de tejer sue-

ños, de transitar esperanzas y luchas por materializar utopías posibles; es por eso que América Latina se encuentra tan fragmentada, tan dividida, vivimos en sociedades fracturadas en la alteridad, pues así es más fácil que opere la matriz colonial de poder; por ello, una forma de combatir la colonialidad, es volver a tejer una red que pueda hilar distintas formas de alteridad, que permita re-construir esa unidad en la diversidad de siempre, una red donde vuelvan a florecer los múltiples colores de la vida.

Es urgente volver a tejer un entramado diferente, que nos hermane, que potencie el encuentro con los otros, con la diferencia, que reconstruya el tejido de la alteridad y potencialice toda la fuerza colectiva que tenemos y que viene desde lo más ancestral del tiempo y de procesos de lucha de resistencia e insurgencia material y simbólica de larga duración. Vale recordar lo que nos enseña la sabiduría de Mama Dulu, Dolores Cacuango, líder indígena de los Andes ecuatorianos, cuando empezaba el proceso organizativo de los pueblos indios, ella advertía, que si estamos solos, somos como una simple paja de páramo, como quinua que lleva el viento, como hebra de poncho que puede fácilmente romperse, pero que cuando estamos juntos, unidos, como cuando se teje la paja, o cuando nos entrelazamos como hebras de poncho tejido, nadie podrá rompernos, ni doblegarnos. Mama Dulu nos enseño: somos como paja de páramo que se arranca y vuelve a crecer y de paja de páramo, sembraremos el mundo. A natural unido como a poncho tejido, patrón no podrá doblegar; nosotros somos como los granos de Kinua, si estamos solos, el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos como en un costal, nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer".

Buscamos hilar sueños, luchas, esperanzas y ternuras, para tejer una red para la vida, como otra forma de enfrentar la colonialidad del saber, hasta ahora sustentada en la hegemonía de la ciencia y la técnica, de la frialdad de la razón, que construyó un conocimiento disciplinador, alejado de toda forma de afectividad, para que sea instrumental al ejercicio del poder, y que se erigió como único discurso de verdad, para subalternizar silenciar y desconocer otras formas de tejer conocimiento. Es necesario empezar a ver que hay en *Abya-Yala*, un enorme entramado, un gigantesco tapiz, de conocimientos, de saberes y sabidurías, tejido con múltiples colores, en los que se reflejan la riqueza de

la diversidad y la diferencia de la propia vida; por ello es necesario hacer visible todo el potencial afectivo, epistémico, y ético-político de las sabidurías insurgentes de todos los pueblos diversos que habitan este continente.

Por una red de sabidurías y Ciencias Sociales de Abya-Yala

Planteamos una *Red de sabidurías y Ciencias Sociales de Abya-Yala*, que se propone no sólo un diálogo de saberes, sino, sobre todo, de seres, de sentires, de afectividades, de experiencias de vida, para que las sabidurías que han sido históricamente excluidas de las academias, de las universidades, entren a dialogar con las Ciencias Sociales en equidad de condiciones; pretendemos empezar a tejer un tapiz diferente, que posibilite el encuentro de las Ciencias Sociales con las sabidurías, que éstas dejen de verse como saberes exóticos o folklóricos, sino que empecemos a reconocer y a aprender de todo su potencial insurgente, tanto a nivel epistémico, pero además ético y político, pues las sabidurías no sólo nos ofrece información, sino sobre todo posibilidades para empezar a tejer, horizontes civilizatorios, sentidos de la existencia diferentes.

La sabiduría del anciano Guaraní nos plantea todo un programa, para trabajar en la descolonización del saber, cuando nos dice que "...debemos aprender a crear, a ser nuestra propia agua, nuestro propio sol, nuestra propia tierra...", esto implicaría, empezar a hacer escuchar nuestras propias voces, a hablar desde nuestros propios lugares y territorialidades, construir políticas del nombrar distintas para romper con un saber ventrílocuo que repite y no habla desde y con su propia voz, que nos condenó a ser un mero eco de las voces del poder, a ser un simple reflejo de sus imaginarios; descolonizar el saber implica romper con los discursos de verdad científica, para empezar a tejer pedagógicas del error y aprender desde ellas; implica que frente al carácter de universalidad del saber euro-gringocéntrico hegemónico; levantemos el sentido de la pluridiversalidad que es propio de nuestras realidades y lugares, desde donde diversos actores han estado siempre tejiendo la trama de la vida; pero, sobre todo, implica que frente a la irracionalidad de la razón, sobre la que se erigió un conocimiento frío, dominador y que no abre espacios a la afectividad, antepongamos, el poder insurgente de la

ternura, de la sensibilidad, de la afectividad, que nos permita formas distintas de ser, de sentir, de decir, de hacer, de sentipensar y *Corazonar* la vida.

Proponemos una *Red de sabidurías y Ciencias Sociales de Abya-Yala*, que se proponga tejer, desde la riqueza de la diversidad y la diferencia, que sea un espacio para que todas las propuestas de los diversos actores sociales, políticos e históricos que tienen la vida como horizonte, puedan ser escuchadas, debatidas, enriquecidas; ya sea aquellas que vienen desde los marcos epistemológicos y que buscan sentipensando por sí mismos, combatir la colonialidad epistémica que enfrentamos, y puedan abrir espacios de encuentro trans, inter y anti-disciplinarios, a fin de que puedan entrar en diálogo con aquellas sabidurías que, desde la cotidianidad, buscan formas otras de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de significar, de ser; es por lo tanto urgente que aprendamos, como dice el anciano Karai Miri desde su sabiduría, a tejer una red que nos permita... "aprender a ser puentes para una nueva existencia...".

Planteamos tejer una *Red de sabidurías y Ciencias Sociales de Abya-Yala*, como un espacio en donde se escuchen diversas voces que se comprometan con la vida y con la lucha por su transformación; una red polifónica en la que puedan conversar y aprender de las voces, los conocimientos, las experiencias de vida, de pueblos que la colonialidad del poder ha silenciado, discriminado, racializado, marginalizado, subalternizado; pero que desde los intersticios del poder, desde sus márgenes, han estado de la mano de la afectividad y de sus sabidurías tejiendo sueños, palabras, conocimientos, esperanzas, luchas, ternuras, horizontes de existencia diferentes; por ello queremos que los pueblos indios, afros, o de comunidades consideradas como minorías, discriminadas por su lucha por defender el derecho a la diferencia sexual, regional, de género, generacional o étnica, hablen desde su propia palabra, y compartan todo el acumulado social de su existencia, de su memoria colectiva, de su sabidurías, para aprender mutuamente de ellas. Aspiramos a que ésta sea una red multicolor, que tenga la luminosidad del arco iris, tejida con hebras de sueños, de alegrías, de dolores compartidos, de utopías posibles, de esperanzas, de ternuras que nos permita hilar el tapiz de una vida diferente.

La sabiduría del anciano Karai Miri, nos demanda también, empezar a tejer redes distintas de alteridad, que nos enseñen y ayuden a dialogar más profundamente, no sólo entre seres humanos, sino también con la naturaleza, con todo aquello en donde palpita la vida; como forma de combatir el sentido ecocida de esta civilización occidental capitalista, que hace de la naturaleza mercancía; es urgente construir formas de alteridad cósmica, que tengan la vida como horizonte, que nos permitan volver a conversar con el espíritu de la naturaleza, pues como manifiesta del anciano Guaraní, "el espíritu de la palabra, que da vida el fuego del corazón, hará posible que podamos conversar con amor y con respeto, con el espíritu de la tierra, de la naturaleza y el cosmos", lo que implica empezar a tejer una *ecología del espíritu*, que haga de la *espiritualidad*, como nos han enseñado los indios Pueblo, "la forma más elevada de la conciencia política"; es desde una espiritualidad distinta de la existencia, que podremos enfrentar el ecocidio generado por una civilización erigida sobre la depredación, la muerte y el despojo; ahí está la esperanza para empezar a curar las heridas de la madre tierra, que ahora agoniza, y que nos demanda, que si queremos salvar la existencia presente y futura del planeta y el cosmos, tenemos necesidad, el deber, de hacer urgentemente, un pacto de ternura con la vida.

Es urgente comenzar a construir un horizonte diferente de existencia, que nos ayude a "reencausar nuestro camino y nuestro caminar", pero no podemos olvidar, que se trata de una construcción colectiva, pues como nos enseña la sabiduría del Viejo Antonio, los caminos sólo pueden ser construidos caminando, pero es un camino que solo puede hacerse caminado juntos con los otros, pues así se construyen todos los caminos". De igual manera, a tejer una red sólo se aprende tejiéndola, uniendo distintos y diferentes hilos, para que siga floreciendo la sagrada trama de la vida. Pero tejer la vida, como nos enseña la sabiduría Tolteca, implica la hermandad de muchas manos, de muchos corazones; de ahí que no son redes que atrapan, que aprisionan, sino que son redes que hermanan, que entrelazan, que descolonizan, que liberan, y que hay que aprender a tejerlas desde el corazón, pues como nos enseña la sabiduría del anciano Karai Mirí: "la única forma de reencausar el camino, es desde la fuerza del corazón, y para ello, hay que tener siempre encendido fuego en el corazón, que no debemos dejar que nunca este fuego se apague".

El presente texto promovido por el Centro Paraguayo de Ciencias Sociales, y que ahora sale a la luz gracias al apoyo del FONDEC, es parte de ese esfuerzo para aportar al tejido de una diferente *Red de Sabidurías y Ciencias Sociales de Abya-Yala* y de la búsqueda por *Corazonar una antropología comprometida con la vida*, por ello propone algunas miradas para poder andar el mundo del sentido y comprender el sentido del mundo; son corazonamientos escritos en distintos momentos y procesos, de ahí que su temática es diversa pero su objetivo no es otro que el de aportar al proceso de descolonización de una ciencia que ha estado al servicio del poder, pero que los procesos de luchas por la existencia de pueblos construidos antes como objetos de estudio y que hoy insurgen como sujetos políticos e históricos, le ha obligado a tener que comprometerse con la vida, además que lo que buscamos, es contribuir a la comprensión y a la lucha por la descolonización de toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser.

Este texto constituye, otra forma de responder al mandato del anciano sabio Guaraní Karai Miri cuando nos dice que, tenemos la gran responsabilidad de ser guardianes del fuego del corazón, para que esté siempre encendido, iluminando nuestros pasos y caminos por la vida, pues es desde ahí que podremos empezar a sentipensar, a *corazonar* todas las dimensiones de la vida, a trenzar sueños, a tejer esperanzas, a hilar dolores, pero sobre todo, a hermanar las luchas por materializar la utopía, de que muchos otros mundos multicolores son posibles, y que debemos y podemos, tejer la trama de una distinta existencia.

Corazonar desde las Sabidurías Insurgentes para Combatir la Colonialidad del Poder, del Saber y del Ser

Ustedes sólo hablan como loros y piensan mucho,
por una sola vez en su vida deberían
desde el corazón pensar,
sólo así podrán decir y hacer bien las cosas.
Taita José Gualinga (Amauta Kichwa)

Lo señalado por el anciano sabio, a un grupo de académicos y expertos en desarrollo, en la comunidad Canelo Kichwa de la Amazonía ecuatoriana, constituye un profundo cuestionamiento a la praxis que hemos venido realizando desde la academia, heredera de un proceso de colonialidad del saber, que se ha mantenido como un continum histórico desde su misma constitución en el siglo XVI, en el que se instaura un orden de dominación, que se sustenta en el ejercicio de una matriz colonial de poder, que fue la que le permitió a occidente el control absoluto de la economía, la política, lo social, pero sobre todo la coloniza ción del saber y del ser, de las subjetividades, los imaginarios y los cuerpos.

Desde entonces se construye un patrón de conocimiento profundamente articulado al ejercicio del poder, sustentado en una razón colonial que ha tenido las características de un espejo que construye imágenes deformantes de la realidad, y que nos ha condenado a tener un conocimiento ventrílocuo, a ser un mero reflejo de otros procesos de otras territorialidades y experiencias históricas, de otros conocimientos por ello América Latina ha estado condenada a repetir siempre lo extraño y ha permanecido sujeta al orden eurocéntrico dominante, que nos ha negado la posibilidad de construir nuestra propia historia y de visi-

bilizar a actores, saberes, conocimientos, prácticas de vida, que desde el mismo momento en que se instala la matriz colonial de poder, han estado en proceso de resistencia y de insurgencia material y simbólica, en perspectiva de la construcción de sus propios horizontes de existencia.

Si hoy asistimos a una recreación y profundización de esa matriz colonial-imperial de poder, que sigue operando con enorme eficacia en todos los ámbitos de la vida se hace bien necesario "interpelar el sentido de lo que hacemos", (Lander)[1] lo que implica también un cuestionamiento profundo de la función que la academia y las ciencias sociales han cumplido en la legitimación de la hegemonía de ese saber universal/global y en la subalternización de las otras formas de conocimiento a las que se les ha considerado como inferiores[2], de ahí que es imprescindible ir más allá de la crítica, de los proyectos políticos y epistémicos con los que hemos estado articulados, a fin de posibilitar un giro descolonial; en la perspectiva de la construcción de un (re)pensamiento crítico decolonial (Walsh) que implica la necesidad de pensar –pero creo sobre todo de sentir-, para transformar la existencia en todas sus dimensiones–, desde nuestras propias territorialidades, desde las voces, subjetividades, sensibilidades, saberes, epistemologías, y, sobre todo, desde sus propias sabidurías y afectividades que han sido subalternizadas por la colonialidad del poder, y que desde sus propias experiencias históricas y subjetivas marcadas por la colonialidad de la vida, están construyendo procesos de insurgencia que buscan decolonizar todas las dimensiones de la existencia.

Una perspectiva de (re)pensamiento crítico decolonial implica por tanto, un desprendimiento y descentramiento radical de los principios que han regulado y regulan la esfera del saber académico institucional y de sus prácticas éticas y políticas, desprendimiento y descentramiento de la matriz occidental de pensamiento colonizador que nos ha modelado una concepción del sujeto, del conocimiento, de la política, de la economía, de la sociedad, del mundo y de la vida lo que nos plantea la necesidad de hacer un cuestionamiento profundo sobre el sentido y el uso de las políticas del propio conocimiento, preguntarnos como lo hace Lander ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Y también Walsh ¿Qué conocimiento(s), ¿conocimientos de quién?, ¿conocimientos para quienes?[3] Pero también queremos preguntar por nuestra

parte, ¿qué perspectivas civilizatorias hacen posible?, ¿qué horizontes de existencia otros, ayudan a imaginar y construir?

Desde una perspectiva de (re)pensamiento crítico decolonial, comprometido en la tarea de descolonización del poder, del saber y del ser, se hace imprescindible entonces, empezar a hacer visible la existencia de lo que en la academia se ha llamado epistemologías otras, pero que desde la propia palabra de los propios pueblos indios y negros que han estado insurgiendo contra el poder y la dominación la llaman sabiduría, por ello preferimos hablar de sabidurías insurgentes, pues la sabiduría, como intentaremos mostrar más adelante, va más allá de la epistemología, pues ofrece, no sólo referentes teóricos, información y conocimientos para entender la realidad, sino sobre todo, dichas sabidurías, proporcionan referentes de sentido, no sólo para poder comprender la realidad y la vida sino también para transformarlas.

De ahí que lo que pretendemos con este trabajo, en la perspectiva de *interpelar el sentido de lo que hacemos*, y de mirar críticamente las dimensiones éticas y políticas del quehacer académico y de las ciencias sociales, es: inicialmente hacer visible la matriz colonial-imperial de poder que se impone en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva, sustentado en el ejercicio de la violencia y el despojo, en la usurpación material y simbólica, no sólo de los recursos naturales, sino sobre todo del sentido, del saber y del ser lo que implica hacer una aproximación al proceso de colonialidad del saber y la constitución de las ciencias dentro de ese proceso, y como se ha expresado la colonialidad de la alteridad y como ha operado la *hybris* del punto cero en el ejercicio de la colonialidad del saber.

Posteriormente, desde un intento de contribuir a esta discusión, desde nuestra propia perspectiva y experiencia, analizaremos como una de las características de la colonialidad del poder y del saber, ha sido la de operar desde perspectivas logocéntricas y epistemocéntricas, que le permitieron instaurar la hegemonía de la razón, lo que ha implicado, la subalternización y marginalización de la afectividad, de los sentimientos y su traslado a esferas subterráneas de ahí la escasa presencia de las emociones y la ternura en el conocimiento como otra forma de ejercicio del poder y de la colonialidad del ser, incluso en aquel pensamiento que aparece como pensamiento crítico, que al quedar atrapado en el epistemocentrismo, sigue recreando formas de colonialidad del saber.

Plantearemos finalmente, que en las sabidurías insurgentes, se encuentra la posibilidad para la construcción, no sólo de un distinto horizonte epistémico, sino sobre todo, de un distinto horizonte civilizatorio y de existencia, el mismo que para materializarse necesita no tanto de epistemología, sino más bien de sabiduría a cuya diferencia procuraremos aproximarnos pero requiere además, de la incorporación de la afectividad, cuyo sentido ético y político buscaremos discutir, a través de lo que hemos llamado *CORAZONAR* las epistemologías hegemónicas, como respuesta insurgente frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser cuestión que se encuentra presente en los referentes de sentido, que nos ofrecen las sabidurías insurgentes a las cuales nos aproximaremos brevemente, cuyo potencial epistémico, ético, estético, político y de referente de sentido para tejer la vida, no sólo debe quedarse en la constatación de su existencia; pensamos que es hora de que la academia empiece a dialogar y a aprender de dichas sabidurías, donde sentir no excluye pensar, sino, por el contrario, lo incorpora y hace posible otra forma de conocer, de nombrar y de hacer; es decir, otro horizonte de existencia, como lo muestra la sabiduría del Amauta Kichwa.

La matriz colonial-imperial de poder

Una de las tareas necesarias para *interpelar el sentido de lo que hacemos*, en la perspectiva de la construcción de un (re)pensamiento crítico decolonial otro es la urgente necesidad de hacer visible la matriz colonial-imperial de poder que se impone en todos los ámbitos de la vida individual y colectiva lo que Quijano denominó colonialidad del poder, que se origina con la invención de América, que instaura un nuevo patrón de poder global en el proceso de expansión del sistema-mundo capitalista (Wallerstein) y que se sustenta en el ejercicio de la violencia y el despojo, en la usurpación material y simbólica, no sólo de los recursos naturales, sino del sentido, del saber y del ser; hecho que se produce desde el mismo momento en que se inaugura la modernidad colonialidad, y que ha operado como un continum histórico[4], de ahí que la lógica de la colonialidad esté presente desde los tiempos de la conquista, hasta los contemporáneos proyectos imperialistas de Obama.

Hacer visible la matriz colonial-imperial de poder implica tener claro que la condición constitutiva de la modernidad es la colonialidad, que no hay modernidad sin colonialidad (Mignolo)[5], que la colonialidad es uno de los ejes constitutivos del patrón mundial de poder. Debelar el carácter colonial de la modernidad implica también, dejar clara la diferencia entre colonialismo y colonialidad entendiéndose que el colonialismo hace referencia a un momento histórico ya superado; mientras que la colonialidad, a un proceso de dominación que no ha concluido, sino que ha sido encubierto por un fenómeno intrínseco a la misma colonialidad: la modernidad; por ello como advierte Mignolo[6], en la creencia de que en el periodo colonial, el colonialismo ha terminado, se quiere ignorar el hecho de que la colonialidad del poder es una realidad de dominación y dependencia todavía presente, que sobrepaso el periodo colonial, que se mantuvo en el periodo de surgimiento de los Estados nacionales y que continúa vigente y sigue recreándose en el actual proceso del capitalismo global-imperial; de ahí que la globalización no sea sino una nueva careta del viejo rostro de la dominación colonial-imperial del poder.

Con la instauración de la matriz colonial-imperial de poder en América, se instaura también por primera vez en la historia de la humanidad, el primer patrón mundial, universal, global de poder, que dará inicio a la organización colonial del mundo, en torno a una narrativa local, particular, que por razones de poder se construye con un carácter de universalidad radicalmente excluyente,[7] que tiene como eje constitutivo una nueva perspectiva colonial eurocéntrica sobre la cual se erige el modelo civilizatorio dominante, para el dominio del tiempo, del espacio, del sentido, del conocimiento, de los saberes, los lenguajes, las prácticas, la memoria, los imaginarios, las subjetividades y los cuerpos, en definitiva para el control y dominio de los seres humanos, la naturaleza y la vida.

Esta universalidad excluyente sólo es posible por el poder económico y político acumulado por Europa, lo que le permite erigirse como horizonte cultural civilizatorio, como ideal, como norma, como proyecto universal, cuyo *habitus* y *ethos* es impuesto mediante la violencia material o simbólica, -que es un aspecto estructural constitutivo de la colonialidad del poder- al resto de los pueblos del mundo, cuyo proceso de segregación, desplazamiento, subalternización y dominación

también se inicia. La universalización del *habitus* y el *ethos* europeo se expresa, como lo evidencia Garcés[8], en varios planos, entre los principales podemos anotar: en lo económico, la economía capitalista se erige como el único modelo universal de regulación de la economía; en lo político, el sistema de gobierno republicano y la democracia liberal, se vuelven el único modelo político desde el cual se puede pensar y organizar la sociedad; en lo religioso, el cristianismo se erige como la religión hegemónica, como la única religión verdadera; en lo epistémico, la hegemonía de la razón, el pensamiento racional científico tecnológico, se convierte en el único conocimiento verdadero para la comprensión de la realidad y de la vida; en lo lingüístico, las lenguas europeas en espacial aquellas derivadas del latín y el griego, se vuelven las únicas lenguas de conocimiento, que están en capacidad de expresar las verdades del conocimiento científico racional.

Esto construye polaridades, dicotomías, exclusiones, jerarquizaciones que van a estar presentes a lo largo de toda la historia, la división del mundo entre la sociedad occidental europea, que se erige como la cúspide la evolución social, del desarrollo, del progreso, de la modernidad; y los otros pueblos que serán vistos como primitivos salvajes, subdesarrollados, premodernos; pero al mismo tiempo legitima el derecho que se atribuyen a sí mismos la sociedad europea hegemónica, de ejercer la dominación sobre los otros y justificar su tarea civilizatoria, para llevarnos desde entonces a la civilización, al desarrollo, a la modernidad.

La instauración de la modernidad-colonialidad, inicia la implementación de una matriz colonial de poder que determina las configuraciones geopolíticas y las clasificaciones, estratificaciones, jerarquizaciones y exclusiones de las nuevas identidades sociales de la colonialidad, sustentada en la construcción de la raza, como categoría clasificatoria discriminadora; el racismo expresado en la racialización de las relaciones de clase y género, se vuelve entonces la matriz fundante del imaginario del sistema mundial moderno colonial, la raza es el eje que permite las clasificaciones y estratificaciones del poder capitalista mundial de seres humanos, de sociedades, de culturas, de clases, de géneros, de conocimientos, de sentidos[9], es el dispositivo que hace posible la producción y reproducción de lo que Mignolo[10] denomina la *diferencia colonial*[11], que se expresa en la clasificación de la humanidad en jerarquías por las que sociedades y culturas serán subalternizadas[12] con

relación al centro hegemónico que impone la clasificación; la colonialidad del poder se vuelve, en consecuencia, un lugar epistémico de enunciación, desde donde se describe y legitima el poder colonial.

Así se configura en torno a la nueva distribución geopolítica construida desde la matriz colonial de poder, ese nuevo horizonte de sentidos intersubjetivos que se llamará modernidad, sustentada en la colonialidad necesaria para la dominación de los imaginarios, los cuerpos y las sensibilidades, dando como consecuencia los procesos de colonialidad del saber (Quijano) y colonialidad del ser (Nelson Maldonado Torres), que atraviesan toda nuestra historia desde la conquista hasta hoy.

La construcción de la modernidad se levanta sobre el supuesto carácter universal de la Historia sostenida en la visión evolucionista de progreso, que permite la clasificación y jerarquización de temporalidades, espacialidades, pueblos, culturas, experiencias históricas, saberes, conocimientos; que harán posible la ontologización de un orden social que aparece como naturalmente superior a otros que se los muestra como naturalmente inferiores, de ahí la posibilidad de naturalizar el orden colonial dominante[13]. Esto explica el porqué América Latina, desde la geopolítica del conocimiento, fue construida como una territorialidad desplazada de la modernidad, y como ha operado históricamente una razón colonial, que sólo aspira a ser el reflejo de las sociedades modernas, y que nos hace ver a la modernidad como el único horizonte posible para alcanzar la felicidad y el desarrollo, "como si la modernidad fuera un punto de llegada y no como la justificación de la colonialidad del poder[14]"

Coronil[15] sostiene que es importante no dejar de lado cuando se discute la colonialdad del poder, del saber y del ser, la cuestión del *imperialismo* como categoría política que permite entender que la colonialidad del poder ha tenido un continum histórico en el ejercicio de la dominación, desde su misma constitución en el siglo XVI hasta el presente, y ver cómo opera la matriz colonial de poder en tiempos del capitalismo transnacional globalizado, en donde encuentra nuevos mecanismos para su ejercicio imperial es por ello que hemos venido hablando de la implementación de una matriz colonial-imperial de poder.

Lo anterior evidencia, la importancia que tiene la categoría *imperialismo*, que según Coronil, deberíamos entenderla no sólo como la fase superior del capitalismo (Lenin), ni como un elemento del actual

proceso del mercado global, sino como una condición vital, determinante de su propio desarrollo que ha estado siempre presente en la historia de la modernidad-colonialidad y en la implementación de la matriz colonial de poder, se trata de hacer evidente entonces, cuáles son las características imperiales de la matriz colonial en el presente y que nuevos mecanismos de ejercicio de poder materiales y simbólicos imponen y legitiman.

De ahí que según Coronil[16], el imperialismo es una categoría que abarca un amplio horizonte histórico que incluye el colonialismo hasta el presente y que habría que distinguir tres dimensiones del mismo: Un *imperialismo colonial*, que se caracteriza por el dominio político del imperio sobre sus colonias por medios fundamentalmente políticos. Un *imperialismo nacional*, que se expresa en el dominio de una nación sobre otras a través de la mediación del Estado y con mecanismos eminentemente económicos. Y un *imperialismo global* que descansa en el dominio de las redes transnacionales sobre las poblaciones del planeta, por medio de la globalización del mercado y la mundialización de la cultura, sustentado por los Estados metropolitanos y bajo la hegemonía de Estados Unidos.

En consecuencia, cuando discutamos la colonialidad del poder, del saber y del ser, es importante no dejar de considerar el carácter imperial de la colonialidad, pues como lo aclara Mignolo[17], "la matriz colonial es necesariamente imperial, la matriz colonial no es una cosa diferente al imperio: es su lado oscuro [...] no hay imperio sin colonia, así como imperialismo sin colonialismo y así como no hay modernidad sin colonialidad".

La(s) geopolítica(s) del conocimiento

La categoría de *geopolítica del conocimiento* aportada por Mignolo es de mucha importancia para la comprensión de la colonialidad-modernidad, pues nos permite entender las relaciones que históricamente se han dado entre el poder, los conocimientos, la colonialidad y modernidad. Desde la perspectiva de la geopolítica del conocimiento, podemos entender, que si bien hay un continum histórico en la implementación de la matriz colonial-imperial de poder, que estableció mediante la diferencia(ción) colonial zonas de valor universal del conocimien-

to como expresión de un modelo civilizatorio racializado; por otro también ha sido un continum histórico la lucha de resistencia e insurgencia que los actores subalternizados por la colonialidad han estado llevando adelante y que desde los espacios fronterizos, liminales, desde los intersticios del poder han sido capaces de recrear universos epistemológicos, una memoria y, sobre todo, una sabiduría que ha ido de la mano con la lucha por la existencia.

La colonialidad del poder ha sido también un escenario que ha posibilitado la lucha de sentidos por el control de los significados y el control del poder interpretativo; de ahí que sentipensamos se hace necesario hablar de la existencia en plural de geo(s) política(s) del conocimiento una desde el ejercicio del poder, que como lo entiende Walsh[18] opera como una estrategia vital de la colonialidad modernidad y que busca erigirse como único y universal horizonte civilizatorio del cual emergen los conocimientos que se transforman en discursos de verdad necesarios para el ejercicio del poder, pues son mostradas como únicas e inobjetables verdades sobre el mundo, la humanidad, la naturaleza y la vida, y conducen a la subalternización, a la invisibilización y el silenciamiento a otros conocimientos y a los sujetos productores de conocimientos, a quienes también silencia, oculta, invisibiliza.

Pero también desde los espacios fronterizos, periféricos, liminales y desde los actores que insurgen frente a la colonialidad del poder se hace posible otra geopolítica del conocimiento que surge desde *la herida colonial* (Anzaldua) desde la experiencia histórica y subjetiva de dichos actores sometidos a la dominación, la exclusión, la subalternización por la colonialidad del poder, que desde sus prácticas de lucha, de re-existencia(Albán) e insurgencia material y simbólica frente al poder, construyen una geopolítica del conocimiento, que es una crítica a la geopolítica de la modernidad colonial europea, que cuestiona, desestructura y descoloniza un conocimiento, un horizonte civilizatorio que es ajeno a nuestras geografías y que devuelve la dignidad epistemológica a conocimientos que han estado históricamente silenciados e invisibilizados, que han sido vistos únicamente como saberes exóticos, incapaces de producir conocimientos. La geopolítica del conocimiento, desde los actores subalternizados, es en consecuencia, la afirmación de una palabra negada, la insurgencia de una memoria que el poder no ha podido silenciar, ni liquidar.

La *hybris* del punto cero y la colonialidad del saber

Como ya se ha señalado, con la conquista de América, donde empieza a operar la matriz colonial de poder, con el propósito del control de los nuevos territorios, se incorpora la perspectiva en la mirada de los otros, lo que puede explicarse a partir de la separación entre el centro geográfico y el centro étnico desde el cual se observaba a las otras culturas que estaban en la periferia; lo que implicaba la construcción de lo que Santiago Castro-Gómez[19], llama la *hybris del punto cero*, es decir del origen de una mirada soberana, única que está fuera de la representación, un régimen escópico, que explica la panóptica de la mirada del poder que le permite ver sin ser visto, que será desde entonces, una isotopía clave en el dominio del otro, en la colonialidad de la alteridad.

Lo que no considera este análisis, es que no es sólo la mirada sino la articulación entre la mirada y la palabra lo que configuran el sentido del poder; la capacidad de mirar para visibilizar o invisibilizar a quienes mira, y su poder para nombrar, para construir discursos de verdad, por los que se hacer hablar o se silencia a quienes nombra; la *hybris del punto cero*, en consecuencia implicaría no sólo un lugar supremo de observación, de una mirada soberana que ve sin ser visto, sino también de un lugar supremo de nominación, de una palabra soberana que enuncia y niega a los otros la enunciación; la dominación europea supuso una *política del nombrar*, la construcción de un discurso violento y perdurable, que organizo la totalidad del tiempo, del espacio -y del sentido-, en una narrativa universal[20]. Es en ese carácter mítico que se le otorga al poder de la mirada y la palabra, en donde se sostiene el sentido logocéntrico de la racionalidad de occidente el poder de la mirada y el poder de la palabra, de nominar lo que mira para que exista, han sido desde entonces y siguen siendo en el presente, los pilares claves sobre los que se sostiene y legitima también las miradas y las palabras del poder. Es por ello, que un proceso de lucha decolonial, se plantea como requerimiento, la construcción de políticas del nombrar otras, que insurjan desde las propias voces y palabras de los actores a los que históricamente la colonialidad quiso negar y silenciar, pero que no se conformen sólo con hablar desde los espacios fronterizos, sino que sean capaces de construir diferentes discursividades, categorías, conocimientos que hablen desde y por la vida y ayuden a su transformación.

Ubicarse en la *hybris* del punto cero implica estar por fuera del lugar de observación y de nominación, lo que significa adquirir un poder supremo de la mirada y del discurso, que permite ver sin ser visto y nombrar lo que se ve, y no tener que rendir cuentas a nadie de esa mirada ni de esas palabras. Es a partir de la construcción de la *hybris* del punto cero que podemos comprender como se han estructurado las geopolíticas del conocimiento; como surge y se erige como hegemónica la epistemología de la ciencia moderna, pues el ocultamiento del lugar de observación y nominación, explica la emergencia de una visión y representación del mundo, de un tipo de conocimiento, que se eleva con pretensiones de universalidad, de objetividad y cientificidad y por lo tanto se constituye a sí mismo como discurso de verdad con valor universal e incuestionable.

Esto permite entender la violencia epistémica propia de la colonialidad del poder y del saber, que marginaliza saberes y volvió hegemónicos aquellos que estaban en el punto cero, que se legitimaron sobre cualquier otra forma de conocer, erigiéndose como la única forma valida, objetivas y universal de conocimiento, como patrón de civilización, desarrollo, progreso y modernidad a partir de los cuales se juzga a otros saberes y culturas, las que, dado su grado de primitividad y atraso deben seguir el horizonte cultural civilizatorio planteado por la verdad universal de las sociedades modernas[21].

El punto cero es el *comienzo epistemológico absoluto*[22], que marca el comienzo de la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser, pues, el poder mitificado de esa mirada y de las palabras o discursos de verdad que construye para nombrar la realidad, permite el control totalizador del sentido de la existencia, del espacio, del tiempo, de la economía, de la política, de la sociedad, de los conocimientos, de los imaginarios, de los sujetos, las subjetividades, los cuerpos y la vida.

El punto cero explica el carácter hegemónico de las geopolíticas del conocimiento y los sistemas clasificatorios con relación a los conocimientos y el rol de las ciencias dentro de ellas, permite entender como operan las políticas del nombrar (Muyulema), los regímenes de verdad, que determinan que sólo son verdaderos y validos aquellos conocimientos y discursos que se sustentan en la ciencia y que están ads-

critos a determinada geografía, color y género, pues el conocimiento dominante, es europeo, blanco y masculino.

La colonialidad del saber determina en consecuencia que los otros saberes, que están fuera del espacio de la representación hegemónica, y que están en el centro étnico y que son el objeto de la mirada, el discurso y la representación del poder, no sean considerados, peor legitimados como conocimientos, sino que apenas son vistos como saberes precientíficos, como curiosidades exóticas a ser estudiadas; y peor aún, los actores subalternizados, son vistos únicamente como meros objetos de conocimientos y no como sujetos con capacidad de producir conocimientos, lo que actúa como un mecanismo de disciplinamiento y colonización de las subjetividades a quienes se les niega la contemporaneidad de su presencia y se construye un alocronismo, es decir dejarlos fuera del tiempo, lo que permite la justificación y legitimación de la subalternización y la diferencia colonial, a fin de poder seguir reproduciendo la colonialidad del poder, del saber y del ser[23].

En perspectivas de un (re) pensamiento crítico y (de)colonial

La consideración de la geopolítica del conocimiento y del pensamiento fronterizo, desde los actores subalternos, abre en consecuencia la posibilidad de construcción de un horizonte diferente, 'otro', que tiene la perspectiva del cuestionamiento de la modernidad desde la colonialidad (Mignolo) y de iniciar procesos de construcción de un (re)pensamiento crítico y (de)colonial (Walsh), que parta de las historias, las luchas, las experiencias y las subjetividades marcadas por la colonialidad y no por la modernidad, y de sus prácticas sociales y políticas, que abra senderos para empezar a decolonizar toda forma de colonialidad del saber y del ser, lo que implica poner como centro estratégico la cuestión de la existencia[24].

Poner como centro estratégico la cuestión de la existencia, es combatir uno de los ejes sobre el cual opera la matriz colonial de poder, la deshumanización, lo que implica que lo (de)colonial, va más allá de los procesos de descolonización, que a veces se queda en la búsqueda de la incorporación, la superación a través de la resistencia, sino que se sustenta en el poder insurgente de 'lo propio', que busca pensar desde la herida colonial, desde nosotros mismos, y desde nuestra propia pala-

bra, en donde el poder de la palabra del subalternizado, se vuelve un instrumento insurgente frente a las palabras del poder; lo decolonial hace posible procesos de insurgencia desde lógicas-otras y pensamientos-otros[25], desde 'sabidurías otras' o 'sabidurías insurgentes', no busca un espacio dentro del poder como lo hace la resistencia, sino que insurge frente a ese poder, en perspectiva de una transformación radical de un modelo civilizatorio sustentado en el ejercicio de la muerte y la violencia, para plantearse un horizonte utópico posible, de una civilización que se levante sobre el respeto de la dignidad de la vida, que transforme radicalmente todas las dimensiones de la existencia.

Lo 'otro' de lo otro

Hemos estado señalando que los procesos decoloniales abren posibilidades para la construcción no sólo de otro horizonte civilizatorio y de existencia, sino sobre todo, de un horizonte civilizatorio y de existencia 'otro'; vale en consecuencia hacer una breve aclaración de lo que significa lo 'otro' de lo otro.

La noción de 'pensamiento otro', según lo muestra Walsh[26], viene del árabe-islámico Abdelkebir Khatibi, que plantea la necesidad no de otro pensamiento, sino de un pensamiento 'otro', un pensamiento que radicalice la diferencia en perspectivas insurgentes de liberación; lo que implica una estrategia radical otra, para la lucha por la descolonización, vista esta, no sólo como un asunto epistémico y político, sino fundamentalmente de existencia.

Un pensamiento otro, hace posible insurgir contra la no existencia, el despojo de la humanidad, marcada en la subjetividad y los cuerpos impuesta por la colonialidad. Implica radicalizar el pensamiento crítico, en un re-pensamiento crítico de-colonial desde otro lugar, desde la herida colonial, desde la corporalidad y la subjetividad negadas por la colonialidad, desde los *danmes* o condenados de la tierra.

El pensamiento otro evidencia la relación colonialidad no-existencia, des-humanización, como la más perversa evidencia de la colonialidad del ser y la necesidad de la insurgencia de otras filosofías de la existencia (Lewis Gordon), de sabidurías insurgentes (Guerrero Patricio), en perspectivas de horizontes de re-existencia (Albán Adolfo) y civilizatorios otros.

La colonialidad de la alteridad

Uno de los rasgos más perversos de la colonialidad del poder, es lo que Quijano señala como la 'radical ausencia del otro'; de ahí que creemos se hace necesario considerar eso que podríamos llamar la 'colonialidad de la alteridad', desde la implementación de la matriz colonial de poder sustentada en el racismo, el otro, no sólo que no es visibilizado, no existe, y sino se lo despoja de humanidad y dignidad.

Hablar de la colonialidad de la alteridad, no implica hacer redundante el concepto de diferencia(ción) colonial(Mignolo) sino por el contrario, creemos, permite complementar la comprensión de ese proceso y abrirnos al análisis de otros fenómenos no considerados y sobre los que planteamos algunas sugerencias. Pensamos además, que se hace necesario visibilizar nombrar y usar la categoría de alteridad, -que no aparece en el análisis de la diferencia(ción)colonial, al menos en el material que hemos tenido acceso- empleándola como una categoría política necesaria para la comprensión del proceso de colonialidad del poder y de la implementación de la matriz colonial-imperial de poder.

Desde el ejercicio de la colonialidad del poder y la construcción de una temporalidad, una espacialidad y un sentido hegemónicos se construye, un sistema de dicotomías y polaridades que construirán una forma de alteridad tal, en la que todo lo que está fuera de ese centro hegemónico, de la *hybris* del punto cero, será considerado su 'otro' y, por lo tanto, estará en condiciones de inferioridad y subalternidad; así se construye a la naturaleza como lo otro de la cultura; al cuerpo como lo otro del alma a la afectividad y las emociones como 'lo otro' de la razón, a lo femenino como lo otro de lo masculino; a lo privado como lo otro de lo público; se construye una narrativa histórica, un patrón de dominación y colonización de la alteridad, en donde lo 'otro' y toda forma de sociedad, de pensamiento, de conocimiento de los 'otros', que no está dentro de la narrativa universal eurocéntrica occidental dominante, siempre serán vistos como obstáculo, como carencia, como inferioridad. Es por ello que si desde la implementación de la matriz colonial-imperial de poder se subalternizó y colonizó lo otro, empezar a hablar de epistemologías otras, o de lo que hemos llamado, sabidurías insurgentes en horizontes de civilización y de existencia otros, es también una respuesta insurgente frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser.

La colonialidad del poder no sólo cambia la relación del sujeto consigo mismo, sino sobre todo la interrelación con los otros, por ello construye sujetos para sujetarlos primero, y luego desestructurar su subjetividad, haciéndonos así, extraños y lejanos de nosotros mismos, y con mayor razón nos aleja de los otros; he ahí, por qué el poder fractura la alteridad, pues si somos con los otros, hay que evitar ese encuentro. Es más, la colonialidad del poder construye un imaginario de la alteridad, sustentado en la radical exterioridad de la otredad frente a la mismidad, lo otro es lo extraño, lo lejano, lo peligroso, lo que nos amenaza, lo que debe ser controlado y dominado; cuando desde las sabidurías insurgentes, la alteridad, no es sino la conjunción, el encuentro abierto desde la afectividad entre la mismidad y la otredad, puesto que no puedo ser yo mismo, sino sólo en el encuentro dialogal con el otro, si no entiendo que el otro me habita, y yo habito en el otro, que estoy contenido en el otro, así como yo tengo al otro en mí; de igual manera, la otredad no existe sin la mismidad, el otro existe sin nosotros, y nosotros no podemos existir sin los otros, y es en el encuentro que hace posible el calor de los afectos, de los encuentros y los desencuentros, que la mismidad y la otredad se vuelve un nosotros, desde donde podemos pensar y luchar por horizontes otros compartidos de existencia. Por ello quizás debemos no olvidar lo que le viejo Antonio[27] desde la Selva Lacandona y desde su sabiduría insurgente nos ha enseñado: "La vida sin los otros que son diferentes es vana y está condenada a la inmovilidad [...] nuestra esperanza crece cuando hemos sabido escuchar a los otros, pues el que sabe escuchar se hace grande y consigue que su caminar siga a través de los tiempos, que lejos llegue, que se multiplique en muchos y otros pasos".

Otra consecuencia de la colonialidad de la alteridad, ha sido la preeminencia que en el discurso moderno ha tenido la visión esencialista de la identidad, como un fenómeno autogenerado, que no ve que la identidad es una construcción social e históricamente situada y que sólo puede darse en la relación no sólo entre nosotros mismos, sino en el encuentro dialogal con los otros, con la diferencia; pues no es posible la identidad sin la alteridad. De ahí el porqué el discurso del poder plantea que uno de los más graves problemas actuales de la sociedad moderna es la cuestión de la identidad, cuando en realidad, el problema mayor, que afecta a la sociedad es de alteridad, nuestra incapacidad

de encontrarnos y dialogar con amor y respeto con la diferencia, como consecuencia de la implementación de una matriz colonial-imperial de poder, que ha fracturado la posibilidad del encuentro con los otros, para poder soñar y luchar por cambiar la vida, pues mientras más nos encerremos en nuestras propias identidades y en nuestras reivindicaciones particulares, el sentido global del poder queda sin ser cuestionado, peor transformado, que es la base en la que se sostienen las políticas multiculturales para la despolitización del contenido insurgente de la diversidad y la diferencia.

La alteridad, además, no debe seguir siendo entendida únicamente desde dimensiones antropocéntricas, visión que caracteriza la modernidad; alteridad antropocéntrica que construye relaciones de una otredad como extrernalidad, sólo entre seres humanos; la colonialidad del poder fractura formas de alteridad cósmica, que nos habla de las interrelaciones que el ser humano establece, no sólo entre sí, sino además y sobre todo, con esos otros que también están en la naturaleza. La racionalidad occidental colonizadora, al construir una visión antropocéntrica como hegemónica, pudo justificar y legitimar, como buscaba Bacón, el ejercicio del dominio sobre la naturaleza, por parte del hombre civilizado europeo, poseedor de la racionalidad científica, sobre cuya base se constituye un modelo civilizatorio ecocida y depredador de la naturaleza, que es su voracidad por el control absoluto de todos los ámbitos de la vida, está poniendo en riesgo, las posibilidades de existencia presente y futura de todo el planeta[28].

De ahí que nos preguntamos, ¿si el poder construye formas de colonialidad de la alteridad, que se expresa en la radical ausencia del otro, una manera de abrir procesos decoloniales, no será plantearnos la radical insurgencia del otro, de la alteridad? Si la colonialidad del poder se expresa en la fractura de la alteridad como la que caracteriza a nuestras sociedades, fracturadas por diversas prácticas etnocéntricas racista y heterofóbicas todas ellas propias de la matriz colonial-imperial de poder, la decolonización no implicara entonces volver al otro, hacer visible su presencia y la de sus construcciones de sentido, de sus sabidurías, de sus conocimientos, de sus prácticas, de sus discursos, de sus sensibilidades, de sus horizontes de existencia y empezar a dialogar con ellas y aprender de ellas.

Y si la colonialidad fractura también la alteridad con la naturaleza, es valido preguntarnos, frente a la visión ecocida que caracteriza la colonialidad capitalista, que hace de la naturaleza mera mercancía y sobrepone el interés del capital sobre la vida, ¿no será urgente plantearse una alteridad más cósmica, biocéntrica, que ponga como eje la vida en todas sus formas sobre el capital, que permita que podamos volver a dialogar con amor y respeto con todo aquello en donde palpita la vida? Esto implica, como plantea Leff[29], la necesidad de la construcción de una diferente ética de la alteridad, de la otredad, del reconocimiento de la naturaleza y el ambiente como ese otro, pues si no entendemos que también el árbol, el río, el mar, los bosques, son esos otros naturaleza de los que depende, el orden de nuestra misma existencia, los convertiremos en cosas, en meras mercancías para el proceso de acumulación; una distinta perspectiva, cósmica y ética de la alteridad nos permitirá, verlos como esos otros con quienes debemos entrar en un diálogo de seres, de saberes y sentires, si queremos seguir tejiendo la sagrada trama de la vida[30].

Alteridad cósmica que por otro lado, como ya decíamos, no ha sido extraña a las sabidurías insurgentes y cosmovisiones de los pueblos y culturas subalternizadas, pues los pueblos indios y negros, desde tiempos ancestrales han venido dialogando con la naturaleza y viéndola como su madre y hermana; una evidencia de esa ética de la alteridad cósmica, nos la enseña la sabiduría del Jefe indio Seatle cuando dice[31]:

"Esto sabemos, la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos. Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado, todas las cosas están relacionadas. Todo lo que le ocurra a la tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida, él es sólo un hilo, lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo".

En consecuencia, una forma de construir un pensamiento otro y una geopolítica del conocimiento desde la subalternidad, desde las epistemologías fronterizas, desde las 'sabidurías insurgentes', es entonces, hacer visibles esas sabidurías otras, esas 'lógicas y saberes otros' y escuchar y aprender de esas otras voces que han estado siempre conversando con la naturaleza y el cosmos, no sólo desde la razón, el conocimiento y la epistemología, sino sobre todo desde la sabiduría, el corazón, la afectividad y la ternura.

Corazonar como respuesta insurgente y acto decolonial

El mañana de la humanidad,
está en la fusión amorosa de las sangres y las culturas,
y no en conquistas y monopolios de las ciencias y el dinero.
Manuel Zapata Olivella

Una de las expresiones más evidentes del ejercicio de la matriz colonial de poder en el control de las subjetividades y la colonialidad del ser, ha sido la de erigir la razón, como *hybris* del punto cero, y el rol que le adjudicó en la organización y la forma de concebir el mundo, la naturaleza, la sociedad y la vida; la razón se erige como el único universo no sólo de la explicación de la realidad, sino de la propia constitución de la condición de lo humano, de ahí la definición desde occidente del hombre como ser racional, lo que hace evidente como la modernidad fragmenta la visión del ser humano, pues desconoce que no sólo somos lo que pensamos y peor que sólo existimos por ello, como lo sostiene el fundamentalismo racionalista de Descartes; sino que fundamentalmente, el sentido de lo humano está en la afectividad, no sólo somos seres racionales, sino que somos también sensibilidades actuantes, o como nos enseña la sabiduría shamánica: "somos estrellas con corazón y con conciencia".

La colonialidad del poder, la implementación de la matriz colonial-imperial de poder construyen las bases para la hegemonía de la razón. Sustentados en la *astucia de la* razón como lo denominó Hegel[32], en la inmanencia y hegemonía de la misma, se hace posible que una forma particular de saber, adquiera un carácter universalista y totalitario y se erija en horizonte universal del conocimiento, en el único modelo civilizatorio dominante. El logocéntrismo hace evidente, la relación íntima entre saber y poder, y no es sino, otra expresión de la colonialidad del poder y su ejercicio.

En consecuencia, y como expresión de la colonialidad y de la diferencia(ción) colonial, de la colonialidad de la alteridad que se genera como resultado del mismo proceso, todo aquello que no estaba en el espacio y el tiempo europeo y que no estaba en el horizonte de la razón, sería trasladado al terreno de lo otro, de lo primitivo, de lo salvaje, de

lo bárbaro, de lo irracional; desde la hegemonía de la razón, se facilitaría la legitimación y la justificación del ejercicio de la violencia, de la explotación, de la dominación de todo lo otro que aparecía como su negación y atentaba contra su dominio.

Y así como se dominó, sometió, silenció, invisibilizó, subalternizó los conocimientos, saberes, prácticas y a seres humanos, se colonizó también la afectividad, las sensibilidades, las emociones, pues éstas negaban la hegemonía de la razón y de un pensamiento e ideología guerrerista que era necesario para el ejercicio del poder y la violencia, y para que occidente legitime el absoluto dominio de la naturaleza, de los seres humanos, de las subjetividades y de la totalidad de la vida; en consecuencia, no podía haber lugar en el conocimiento racional para la afectividad, pues si el mundo, la naturaleza y la vida son vistos como meros objetos de dominio, de conquista, no puede haber lugar para la ternura; por eso se consideró que las sensibilidades, la afectividad, la ternura, constituían la parte que negaba el predominio de lo racional, y que pertenecían a la esfera de la animalidad, de lo instintivo, de lo irracional, de lo primitivo, y por tanto, también debían ser negados, marginalizados, reprimidos, conducidos a los márgenes, a los intersticios, a espacios subterráneos, a la esfera de lo privado.

La razón se convierte así en la base para la instauración de un orden falocéntrico dominador aún vigente, necesario para el dominio masculino de la vida social, puesto que el conocimiento se identificaba con la razón, y ésta con la masculinidad, poseer conocimientos, les estaba negado no sólo a otros pueblos y culturas consideradas primitivas, sino también a las mujeres y a los niños. Sentir era una forma de negar el carácter patriarcal, masculino, dominador e irracional de la razón hegemónica, escenario de lo público, en consecuencia la afectividad, las sensibilidades, la ternura, serán excluidas de la vida intelectual, del mundo académico, pues construir un saber disciplinario demandaba, expulsar cualquier posibilidad de acercamiento a la ternura; sentir sólo será posible en el espacio de lo privado. Los sentimientos, las emociones, las sensibilidades, la ternura, no serán por tanto, consideradas como otras fuentes de conocimiento, puesto que éste sólo podía ser producido desde la hegemonía de la razón y teniendo a la academia como el centro privilegiado de producción del saber disciplinario.

La ciencia erigida desde la *hybris* del punto cero, se preocupará más del conocimiento de los objetos que de los seres humanos concretos. Los sentimientos, las emociones, las sensibilidades, la ternura, con su ambivalencia y arbitrariedad, no pueden ser parte del mundo racional, académico, medible, cuantificable, experimentable, predecible, capaz de construir leyes, sino que constituían interferencias deleznables, residuos propios del orden de la naturaleza animal e instintiva del hombre, que había sido superada por la razón y la cultura; sentir, era por lo tanto, una expresión atrasada que sólo podía darse en aquellos que estaban en esferas no racionales, como las mujeres, los locos, los poetas y los niños pues la razón siempre ha tenido y tiene lugar, color (Chukwudi) y género, pues era y sigue siendo euro-gringocéntrica, blanca y masculina, por tanto, no podían poseerla las mujeres, los niños, menos aún las culturas y sociedades consideradas primitivas, como los negros y los indios, a quienes se les negó la posibilidad de pensar, de sentir, de ser, se les negó su condición de humanidad (Maldonado Torres) como la forma más perversa de la colonialidad del ser.

Si bien, desde una perspectiva crítica de la racionalidad de la modernidad, se ha empezado a cuestionar la hegemonía de la razón y a ésta como único criterio de verdad y conocimiento, sin embargo, dichas críticas no han mostrado ese proceso como consecuencia de la colonialidad del poder, se hace necesario por tanto, profundizar el giro descolonizador, a fin de decolonizar el paradigma racionalidad-modernidad, mostrando su articulación con la colonialidad. Pero si el centro hegemónico ha sido siempre la razón, que no sólo desplazó, sino que redujo lo afectivo a los territorios de la animalidad y la irracionalidad, nos preguntamos ¿no es entonces imprescindible recuperar la afectividad y empezar a *CORAZONAR*, como una forma de descentramiento y decolonización?

CORAZONAR no es simplemente un neologismo, sino que implica pensar un modo de romper la fragmentación que de la condición humana hizo la colonialidad del poder, pues, desde la racionalidad colonial de occidente, *RAZONAR* ha sido el centro de la constitución de lo humano, ya desde un punto de vista semántico la sola palabra connota la ausencia de lo afectivo, la RAZÓN es el centro, y en ella la afectividad no aparece ni siquiera en la periferia.

Corazonar busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad, como de razón. En el *Corazonar* no hay centro, hay un descentramiento del centro hegemónico marcado por la razón; el *Corazonar*, lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón, y dar a la razón afectividad; *Corazonar*, de ahí que el corazón no excluye, no invisibiliza la razón, sino que por el contrario, el *Corazonar* le nutre de afectividad, a fin de que decolonice el carácter perverso, conquistador y colonial que históricamente ha tenido.

Un acto de decolonización, nos preguntamos en consecuencia, ¿no sería empezar a *Corazonar* las epistemologías construidas por occidente y que aún están presentes en nuestras prácticas académicas e intelectuales?, no será una forma de empezar a pensar con el *corazón caliente* (Mignolo), con el hígado o con todo nuestro cuerpo como expresión de otra forma de corpolítica? *Corazonar* puede vérselo, como una expresión de pensamiento fronterizo, de una geopolítica del conocimiento que siente y piensa desde el dolor de la herida colonial, pues puede evidenciar esfuerzos de pensamientos otros, presentes en América Latina, que plantean la necesidad de construir un pensamiento desde la afectividad y hacen evidente la existencia de otras lógicas distintas a la razón (Kusch); o de la construcción de comunidades *sentipensantes* (Fals Borda). Pero, sobre todo, porque se evidencia que el sentir desde el cuerpo, la afectividad, el hablar desde el corazón, tiene un carácter político insurgente, que ha sido una práctica continua de los pueblos sometidos a la colonialidad, como nos enseña la sabiduría de las mujeres mayas, que al concluir sus discursos dicen: "esto es lo que está en mi corazón"; o como afirma la sabiduría Naza, cuando muestran que en el corazón está el poder para la construcción de la memoria, pues "recordar, es volver a pensar desde el corazón"*;* o como lo podemos evidenciar desde las prácticas políticas de los pueblos afro-americanos que ven la "africanidad como un sentimiento filosófico y poético...; y que están transformando con el cuerpo y los sentimientos los fundamentos de la vida" (Zapata Olivella*)*; desde el corazón como nos enseña la sabiduría Aymara, está la posibilidad no sólos de empezar a conocer de manera distinta la vida, sino de empezar a *cosmoser*, de ser en el cosmos, es decir de construir un sentipensamiento articulado a la totalidad del

cosmos y la vida, pues no se trata sólo de tener esa cosmovisión de la que habla la antropología de occidente, sino de constrirnos una *cosmovivencia*, una *cosmoexistencia*; o como desde *la palabra sencilla, pero digna y rebelde*, de los indios Zapatistas de la selva Lacandona que nos enseñan, que es en el *poder del corazón*, en donde está la fuerza de la *dignidad y la rebeldía*, para la lucha por *otros mundos posibles*; o como nos cuestionaba el Amauta kichwa de la Amazonía ecuatoriana cuando nos decía: "Ustedes sólo hablan como loros y piensan mucho, por una sola vez en su vida deberían desde el corazón pensar, sólo así podrán decir y hacer bien las cosas".

Si la razón definía el ser (Dussel) y aquello que negaba como la afectividad, estaba destinado al no ser; de ahí el porqué del despojo de la subjetividad y de la dignidad humana; una forma de combatir la colonialidad del ser, no será, recuperar ese ser, no desde la razón colonial que lo niega, sino desde donde hemos resistido e insurgido frente a la colonialidad del poder, desde el corazón y la afectividad. El continum de las luchas de los pueblos subalternizados por la existencia, no se las ha hecho sólo desde la razón, sino fundamentalmente desde las sensibilidades y los afectos, desde el corazón, por ello no han resistido e insurgido, no sólo desde el lamento, sino que han hecho de la ternura y la alegría armas insurgentes frente a la deshumanización del poder y para transformar la vida (Zapata Olivella). Esa terca confianza en preservar la esperanza como horizonte para seguir andando, luchando y construyendo, terca esperanza, en la seguridad del triunfo final del amor y la vida, frente al poder, el capital y la muerte, como nos enseña el viejo Antonio, no podía hacerse sólo desde la razón, sino desde lo más profundo del amor, "amor a la humanidad, amor a nuestra tierra, amor a nuestros muertos", amor que ha hecho posible que se mantenga encendido el fuego de la magia de las utopías y los sueños.

No podemos, si queremos decolonizar el saber y el ser, seguir sólo pensando, aúnque lo hagamos desde una perspectiva de un (re)pensamiento crítico, pues parece que así seguimos atrapados en la matriz logocéntrica propia de la colonialidad de occidente que queremos combatir; una condición del pensamiento fronterizo y de la diferencia-(ción) colonial, es la de posicionarse fuera del sujeto moderno cartesiano, alejarnos de las posturas que celebran ciegamente la preservación de las epistemologías hegemónicas, sin las cuales la universalización de

la ciencia no es posible, de ahí la necesidad de situarnos por fuera de los dispositivos conceptuales, epistémicos erigidos en nombre de la razón dominadora, debemos empezar a romper con el logocéntrismo, con lo que podríamos llamar el epistemocéntrismo en el que halla atrapado la academia, que nos obliga a seguir siendo custodios del concepto moderno de la razón hegemónica (Mignolo)[33] y olvidamos que el logocentrismo, ha sido uno de los ejes constitutivos y constituyentes para la imposición de la colonialidad epistémica, del saber y del ser.

De ahí que nos preguntamos si queremos en verdad descolonizar el saber y el ser, ¿no será tiempo de empezar a romper el epistemocéntrismo, el logocéntrismo heredado de la colonialidad del saber, dejar de hacer sólo reflexiones o razonamientos, disquisiciones teóricas que están cada vez más alejadas de la realidad y empezar a nutrir las teorías de vida, a transformar su opacidad y su frialdad, con el calor de los afectos y la ternura?, pues ya es hora de que la universidad empiece a comprender, que podemos y debemos empezar a aprender también desde la ternura y la sabiduría, pues como decía Taita Marcos, "quien no tiene ternura en el corazón no puede enseñar"; por eso planteamos la necesidad de empezar a *Corazonar* las epistemologías hegemónicas.

Otra consecuencia del logocentrismo es que empezamos a hablar sobre la realidad y la vida a partir de la teoría y no a partir de la realidad y la vida misma, y lo hacemos con lenguaje cargado de opacidad en el que no se refleja la poética de la existencia, que ha sido como lo muestra Zapata Olibella, encontrada incluso en el dolor de la explotación, la miseria y la muerte, de ahí que resulta imposible encontrar una explicación teórica a esa voluntad irrenunciable de vida que hace que nuestros pueblos subalternizados por el poder, a pesar de las condiciones de miseria, de dominación y muerte, sigan celebrando la vida, cantando desde la miseria, eso sólo es posible hacerlo desde el corazón, ahí está la fuerza que el poder no ha podido fragmentar, y que ha sido la base de los procesos de re-existencia y de insurgencia de todos los pueblos sometidos a la dominación a lo largo de la historia, ha sido la fuerza insurgente de la ternura, la esperanza, la alegría, de mujeres, hombres, ancianos, jóvenes y niños, no como recursos re-teóricos, sino como fuerzas insurgentes insustituibles para transformar todas las dimensiones de la vida; porque a pesar de estar acorralados por la muerte, esos pueblos bailan, sonríen y cantan, encuentran desde la profun-

didad de sus dolores, formas para seguir amando, para seguir soñando y creyendo, para burlar la muerte y para continuar tejiendo la sagrada trama de la vida; es allí donde está la fuerza insurgente para enfrentar la fragmentación de la totalidad de la existencia, que en nombre del imperio de la razón ha querido hacer el poder; pero a pesar de ello, como decía Sábato[34]:

"El ser humano sabe hacer de los obstáculos nuevos caminos, porque a la vida le basta el espacio de una grieta para renacer. En esta tarea lo primordial es negarse a asfixiar cuanto de vida podamos alumbrar".

El mundo nada puede contra un hombre que canta en la miseria.

Corazonar es además la necesidad de empezar a encontrar otras formas de nombrar, de romper con aquellas que reproducen el sentido hegemónico de la razón, no puede seguir siendo sólo el pensar, el razonar, el reflexionar, el teorizar, las únicas formas desde las cuales podemos acercarnos y construir conocimiento, también lo podemos hacer desde la afectividad, de ahí el porque proponemos *Corazonar* la ciencia, lo que no implica la negación del pensamiento, ni de la razón, lo que busca el *Corazonar* es descolonizar el sentido perverso y dominador que la razón ha tenido, como instrumento necesario para la imposición del poder; el *Corazonar* pretende, como ya decíamos, nutrir de afectividad a la inteligencia. No se trata tampoco de una inteligencia emocional como ahora propone el mercado, pues allí sigue siendo hegemónica la razón y la afectividad continúan en segundo plano; el *Corazonar*, como analizábamos, descentra el centro hegemónico de la razón y muestra no la separación entre el sentir y el pensar, sino la íntima relación entre los dos en la constitución de lo humano que la colonialidad del saber fracturó y como posibilidad para la construcción no solo del conocimiento, sino del sentido de la existencia; por ello, *Corazonar* las epistemologías, tiene un sentido político insurgente, que nos plantea el reto de cómo pensar la teoría, la economía, la política desde el corazón; y que por lo tanto, puede ser visto como una acto de decolonización del saber y del ser.

Construir un pensamiento otro, un pensamiento fronterizo crítico decolonial sólo será posible desde un cambio radical de la existencia; un cambio radical de la forma de vivir sólo será posible si hay un cambio no únicamente en la forma de pensar, sino también en la de sentir; no sólo implica "ver críticamente el locus desde donde se pien-

sa y se habla" (Mignolo), sino que creemos también desde donde se siente; *Corazonar* puede ser ese *locus* de enunciación desde donde sentir, pensar, hablar, significar y construir el pensamiento fronterizo, o el repensamiento critico y decolonial; que abra perspectivas para la construcción de un diferentes horizonte civilizatorio y de existencia otro, que más que de epistemologías necesita de sabiduría.

Un horizonte civilizatorio y de existencia otro, requiere más sabiduría que epistemología

La sabiduría no consiste en conocer el mundo,
sino en intuir los caminos
que habrá de andar para ser mejor.

La sabiduría consiste en el arte
de descubrir por detrás del dolor, la esperanza.
El viejo Antonio

El actual modelo civilizatorio, erigido sobre la hegemonía de la razón, resulta insostenible, pues atenta contra la posibilidad de la vida en todas sus formas. Una de las expresiones más visibles de la irracionalidad de la razón occidental, es la crisis ambiental, que no es sino el reflejo de una crisis civilizatoria[35]; es además una crisis de una forma de conocimiento erigido como hegemónico, totalizador y como verdad universal, con un carácter totalmente instrumental y al servicio del poder y de la dominación del ser humano, de la naturaleza y la vida. Resulta por ello, en consecuencia, también insostenible, el imaginar un horizonte de civilización y de existencia otro que se sostenga sobre la razón y la epistemología, que han sido los pilares sobre los que se estructuró la racionalidad occidental eurocéntrica y constituyó un modelo de colonialidad del saber, que como hemos visto, se erigió como hegemónico, sobre otras formas de conocimiento.

Imaginar un horizonte de existencia otro, implica por tanto, una *radical interpelación de lo que hacemos* (Lander) en términos éticos y políticos, pues nos lleva a cuestionar la forma cómo se ha estado produciendo el conocimiento, dada la complicidad que los saberes, las

ciencias sociales, las humanidades y dentro de ellas, las epistemologías han tenido con el ejercicio de formas de colonialidad del saber y del ser, y que, actualmente, siguen cumpliendo para hacer funcional la matriz imperial/neocolonial de poder; de ahí la urgente necesidad de preguntarnos, como lo hacíamos al inicio, junto con Lander ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién?, y también con Walsh ¿Qué conocimiento(s), ¿conocimientos de quién?, ¿conocimientos para quiénes?[36], y por nuestra parte preguntamos, ¿qué perspectivas civilizatorias hacen posible?, ¿qué horizontes de existencia otros, ayudan a imaginar y construir?

Enfrentar la colonialidad del saber y del ser, y abrir espacios de descolonización de los imaginarios y los conocimientos y la perspectiva de la construcción de un (re)pensamiento crítico (de)colonial, plantea la necesidad, no sólo de la crítica epistemológica a los saberes hegemónicos[37], sino sobre todo una radical acción política, en la perspectiva de la desestructuración y descolonización de un paradigma de conocimiento hegemónico erigido como único, y como discurso de verdad universal; para hacer posible que se expresen, con todo su potencial epistémico y político, desde los intersticios y desde los actores subalternizados por el poder, otras sabidurías, otras prácticas, saberes y horizontes de existencia, otros sujetos y subjetividades, otras espacialidades y temporalidades, en las que podemos encontrar posibilidades, no sólo para una reconstrucción radical del conocimiento, que enfrente la colonialidad del poder, sino también espacios de sentido para la descolonización del saber y del ser.

Si bien las posturas de repensamiento crítico reconocen la necesidad de dialogar con las epistemologías otras, el diálogo con esas otras epistemologías, sujetos y culturas, –como dice Lander–[38], no se da sino parcialmente y en forma muy tímida y se reduce a la presencia de representantes de dichas culturas, generalmente intelectuales orgánicos formados en el manejo del instrumental epistemológico occidental, lo que atañe que son las epistemologías eurocéntricas las que tienen mayor peso en la actual construcción del conocimiento, especialmente desde la academia; falta, sin embargo, que las epistemologías otras dejen de estar presentes sólo en las discursividades académicas del repensamiento crítico decolonial y se visibilicen en todo su potencial epistémico y político.

Una evidencia de aquello, es que a pesar del innegable esfuerzo que se realiza por la descolonización del saber y el indisciplinamiento de las ciencias sociales, en el texto *Indisciplinar las Ciencias Sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialdad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Walsh Catherine; Schey Freya; Castro-Gómez Santiago (editores) Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2002; se señala sin embargo que, "Este libro parte de una visión distinta. Indaga las posibilidades de descolonizar la producción de conocimiento, de encontrar la manera como el episteme moderno, puede ser enriquecido por los conocimientos subalternizados" (p.: 9) Lo que nosotros nos preguntamos es, ¿se podrá dar una real descolonización del saber, si sólo aspiramos a enriquecer el episteme moderno?, ¿no se reproduce así otra forma de colonialidad del saber?, ¿no quedan así los conocimientos subalternizados como meros auxiliares para la resemantización del episteme racionalista moderno dominante en el que se sustento la colonialidad del saber?; pues así como el trabajo, el sudor y la sangre de los pueblos subalternizados enriquecieron los imperios, ¿también sus conocimientos, deben enriquecer los epistemes del reino de la academia?; o por el contrario, ¿no será necesario descolonizar ese episteme moderno colonial y colonizador, a partir de una desestructuración radical del mismo? ¿no deberíamos hacer que esos conocimientos hablen desde sus propias voces, palabras, actores y horizontes de existencia?

De igual manera, si bien es positivo que se plante "poner en diálogo los conocimientos occidentales con las discusiones y proyectos de intelectuales indígenas..." y negros, (p.: 10) el volumen no refleja dicho diálogo, como los aportes que se señalan fueron hechos por Juan García, cuya palabra y pensamiento desde la sabiduría afro, no se escucha, lo que se hace evidente si, es que esos diálogos contribuyeron a varios de los textos que se presentan, todos de prestigiosos intelectuales innegablemente comprometidos con la descolonización del saber, pero, y este creemos, que es un aspecto que debemos considerar seriamente, no se hace visible en el texto la voz y el pensamiento de los conocimientos subalternizados que se dice descolonizar lo que evidencia lo advertido por Mignolo[39], que nuestras reflexiones "....aún mantienen los límites de la academia y sobre todo de la epistemología moderna....", o como señala Kowi[40], desde su pensamiento fronterizo, que como consecuencia de la colonialidad del poder aún vigente, todavía resulta difícil des-

prenderse de una piel que ha logrado impregnarse en la profundidad del cuerpo social, de las subjetividades y los espíritus, de la cual la mayoría no desea despojarse, y que no hace sino evidente su piel original, lo que Hegel identificó como *el color de la razón*, cuya condición racializada, ha sido la base sobre la que se ha construido toda forma de jerarquización y dominación; quizás por eso priorizamos el saber de sus intelectuales, mientras que el saber subalternizado está en un diálogo, que espera que su voz sea escuchada y visibilizada.

Igual observación podemos hacer de los materiales de estudio de la maestría y del doctorado de Estudios Culturales, en los que, es innegable su sentido político y su perspectiva descolizadora, pero creemos, que sigue siendo un límite muy serio, que en el espacio académico, en donde discursivamente se plantea el reconocimiento de las epistemologías otras, solo se estudie textos de la inteligencia occidental, o de intelectuales y académicos innegablemente comprometidos con el proceso de descolonización epistémica, pero las epistemologías otras siguen aún esperando, no sólo su reconocimiento discursivo, sino que se reconozca, se visibilice y se concrete su aplicación como fuente de conocimiento también para el saber académico, dado su potencial epistémico, pero sobre todo ético y político; por ello creemos que ya es hora de que sean incorporadas como material de estudio, pero sobre todo, como fuentes de sentido, para que también podamos aprender de la sabiduría de Juan García, de Taita Marcos, de José Gualinga, de Joselino Ante, de Condori Mamani, de Mama Santos, de todo ese rico material que guarda el Fondo Afro, y de muchos más, para que esas sabidurías dialoguen en igualdad de condiciones con las propuestas epistémicas de Foucault, Bordeau, Deleusse, Guattari, Derrida, y, sobre todo, con las que han aportado al proceso de descolonización del saber, Mignolo, Walsh, Maldonado-Torres, Castro-Gómez Coronil, Lander y muchos otros.

Si bien debemos reconocer los esfuerzos hechos en ese sentido por Walsh, al plantear la creación del taller de epistemologías andinas, éste tiene todavía un espacio secundario y la dificultad mayor esta en nuestra incapacidad de hacer que dichas epistemologías aparezcan, pues, lamentablemente, todavía es dominante nuestra tendencia epistemocéntrica, pues continuamos a veces consciente o inconscientemente, siendo *custodios de la razón* (Mignolo).

Por tanto, como sostiene Castro-Gómez[41], si bien, la tarea de una teoría crítica de la sociedad, es la de asumir el desafió de la descolonización de la ciencia, lo que implica desenmascarar toda una serie de categorías dicotómicas con las que se trabajó en el pasado, y aprender a nombrar la realidad sin caer en el esencialismo y el universalismo de los metarelatos, de los paradigmas, añadiríamos, las epistemologías de occidente, lo que implica la tarea no sólo de re-pensar, sino de senti-pensar de corazonar la tradición de la teoría crítica, a fin no sólo de "reconstruir los viejos odres, para que puedan contener el nuevo vino"; pero creemos, que esa reconstrucción no depende únicamente de los intelectuales, la mayor parte europeos y de otros latinoamericanos que trabajan en los centros académicos del norte y escriben en inglés, o de otros que, desde América Latina, están pensando y hablando a partir de ella misma; creemos que la posibilidad de cosechar un nuevo vino, no está sólo en la academia y sus teóricos, como se desprende de la propuesta de Castro-Gómez; sino que se hace necesario, salir de ella para que encontremos esos nuevos viñedos y, sobre todo, viñadores, que se encuentran en la vida, pues sólo así no nos quedaremos atrapados de las epistemologías y las teorías. Debemos, desde la realidad y la vida, nombrar, interpretar y teorizar, pues la riqueza de la vida no puede reducirse a un paradigma, a un episteme o a un sistema de conocimiento, pues es más que eso, de ahí que la descolonización de la ciencia, implica la necesidad de hacer visible las sabidurías insurgentes y la vos de otros actores que están luchando, no sólo por nuevas formas de construir conocimientos, sino por construir horizontes distintos de existencia, solo así, podremos en verdad, cosechar un vino diferente.

Lo anterior impone aclarar, sin embargo, que la consideración de la existencia de epistemologías otras, de otras formas ancestrales de conocimiento, no ha sido –como a veces suele pensarse- el resultado de un proceso de reflexión al interior de la academia o de los intelectuales críticos; sino que ha sido consecuencia del acumulado de la lucha social de los pueblos sometidos a la colonialidad y que desde la resistencia, lucha política, movilización popular[42], han ido avanzando hacia procesos de insurgencia, que cuestionan no sólo el estado nación homogeneizante, desde el sentido político insurgente que dan a la diversidad y la diferencia, sino que cuestionan el modelo civilizatorio dominante. Dicha presencia sociopolítica, de los actores que fueron cons-

truidos como objetos de estudio de casi todas las ciencias sociales y hoy transformados gracias a su propia praxis política en sujetos políticos e históricos, ha cuestionado profundamente al conjunto de la ciencia dominante, y no sólo sus postulados epistémicos y metodológicos, sino sus metas y éticas, en consecuencia, las epistemologías otras, ya no podían ser ignoradas, sino por el contrario se visualiza las posibilidades de que las mismas puedan constituirse como un horizonte otro, pues frente a una civilización que prioriza el capital sobre la vida y hace del terror, la guerra, la violencia y la muerte, las bases sobre los que sustenta la matriz colonial-imperial de poder; esas sabidurías, que los llamamos insurgentes, nos muestran que, otra humanidad, otra civilización, otras existencias, otros mundos son posibles.

Si bien la constatación de una alternativa para combatir la colonialidad del poder y del saber y, por tanto a las epistemologías occidentales sobre las que se erigió dicha colonialidad, difícilmente puede venir desde la misma razón cientificista, positivista e instrumental occidental moderna, como bien lo señala Mignolo[43], lo que abre perspectivas para empezar a *corazonar* desde los intersticios o desde lo que él mismo llama el pensamiento fronterizo, y ahí la pertinencia de su llamado a la necesidad de descentramiento y a "desacoplarse de la tiranía de la razón occidental, de sus ciencias y sus tecnologías"[44], pero quizás se hace necesario ir más allá, para sostener, que es imprescindible además, un descentramiento también de las propias epistemologías, para abrirnos a otras formas de construir conocimiento, pues resulta imposible desde esas mismas epistemologías que han sido instrumentos de saber, para el ejercicio del poder, una construcción distinta del conocimiento, y peor aún, la construcción de un horizonte civilizatorio y de existencia diferente, otro, que para que pueda materializarse creemos, requiere más que de epistemología, requiere de sabiduría.

Por otro lado, es importante abrir espacios para que los conocimientos y saberes fronterizos de los actores subalternizados puedan visibilizarse y expresarse a través de sus propios horizontes de existencia, debemos hablar desde sus propias políticas del nombrar (Muyulema), desde sus propias categorías, y es por ello que entre los pueblos subalternizados, más que llamar como epistemologías, -que no es sino una categoría académica-, al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, prácticas, con los que orientan su existencia y que no se

separa de la vida, del pensamiento, de la acción y, sobre todo, que incorpora, la afectividad, que en las epistemologías está ausente, a eso, los pueblos subalternizados, denominan sabiduría.

Vale aclarar, que hablar de sabiduría no significa dejar a un lado el diálogo con las epistemologías que se construyen en la academia, no se trata tampoco de afirmar que en el pensamiento fronterizo o de los actores subalternizados, no haya epistemologías como es entendido por el saber académico, las hay, pero hay un saber que va más allá de la epistemología, pues está profundamente anclado en la propia vida y que, por lo tanto, no es lo mismo, ahí hay sabiduría, entendida como la forma suprema del conocimiento[45]. Tampoco es una oposición y negación esencialista del conocimiento que ha producido occidente, ni la renuncia al uso de sus categorías, puesto que esto sería absurdo, pues estamos atravesados por Occidente y sus categorías están en las construcciones de pensamiento que formulamos, -este mismo ensayo es una muestra de ello-, lo que se trata, no es de rechazar ciegamente todas las categorías conceptuales occidentales, sino de combatir y descolonizar aquellas que siguen siendo útiles para el ejercicio del poder, se trata de entrar en diálogo con aquellas propuestas, que si bien cuestionan a occidente, pero lo siguen haciendo todavía desde las propias matrices de su racionalidad euro y logocéntrica, a fin de visibilizar las condiciones de colonialidad, la matriz colonia-imperial de poder sobre la cual se ha erigido el saber occidental, que dichas propuestas no consideran, y se trata de empezar a *corazonar* las epistemologías construidas desde el pensamiento crítico decolonial, para nutrirlas de afectividad, para ponerlas a dialogar y a aprender, de otras formas de conocer y de pensar y, sobre todo, de sentir, de decir y nombrar la vida, ponerlas a dialogar con las sabidurías insurgentes e incorporar también al lenguaje académico lo que éstas pueden enseñarnos.

Lo anterior impone en consecuencia, una apropiación crítica de lo mejor de la tradición del pensamiento occidental, pues tenemos derecho legítimo a ello, pues forma parte de la herencia que nos corresponde como humanidad; se trata, de no negar el pensamiento occidental, sino de desenmascarar su articulación del saber con el proyectos neocolonial-imperial del poder, de hacer evidente su carácter perverso e instrumental y abrir una apropiación crítica de dichos conocimientos, desde nuestras propias realidades, territorialidades, lugares y horizon-

tes históricos; se trata de resemantizar sus sentidos, cuando esto sea posible o, desestructurarlos si es necesario, se trata de darle un distinto sentido ético y político, pero también de mirar sus límites y de ver que desde la epistemología no es posible otros horizontes de existencia, sino desde la sabiduría.

Se trata de entender que no es posible pensar la posibilidad de la vida presente y futura dentro de los universos conceptuales, epistemológicos o del conocimiento hegemónico instrumental de la ciencia tal como ha sido concebida, pues este conocimiento como dice Leff[46], ya no nos salva, ya no nos ofrece posibilidades de sentido frente a la existencia, sino que por el contrario ha instrumentalizado la totalidad de la vida para que sea útil al capital y al mercado. En consecuencia, se hace necesaria una guerrilla antiepistémica, un proceso de insurgencia simbólica y de lo imaginario, una insurgencia de las sabidurías otras, que hagan posible una refundación de un cocimiento que trabaje en perspectivas de la existencia, se hace necesario re-pensar y re-sentir lo pensado desde la afectividad, es decir sentipensar, para empezar a *corazonar*, abrirnos a un conocimiento que no este cargado de certezas, sino abierto a una pedagógica del error, a la incertidumbre; es necesario derrumbar la fortaleza de la ciencia, para construir formas distintas de saber, un conocimiento, una sabiduría que permita la reapropiación y reconstrucción del mundo y tenga la vida como horizonte. Todo esto muestra, lo reiteramos, la necesidad no sólo de epistemologías, sino sobre todo de sabiduría.

Mientras desde la epistemología se construye una relación de identidad entre el concepto y la realidad, que busca la unificación del ser y la objetivación y la transparencia del mundo a través de un conocimiento que cosifica la experiencia humana y la reduce a la aplicación práctica para que haga posible la eficiencia, el éxito y la excelencia, lo que evidencia el carácter instrumental y utilitarista del conocimiento[47]. Desde la sabiduría, se busca comprender las interrelaciones entre el ser, el sentir, el saber, el decir y el hacer; mientras desde la epistemología se ha construido un saber para el tener, que transforma la totalidad de la existencia en mercancía; mientras la epistemología se orienta por la búsqueda de la verdad, de la unidad, de la objetividad del conocimiento, la sabiduría se plantea la necesidad de un conocimiento que abre perspectivas de sentidos distintos para poder ser y estar en el mundo y

la vida, y para ser junto con los otros, para estar abiertos a la alteridad, a la riqueza de la diversidad y la diferencia, a la posibilidad de abrir espacios de *diálogo de seres y saberes* (Leff) y también, de sentires, con esas diversidad y diferencia, basados no sólo en el conocimiento, sino en los afectos y las emociones, pues lo que da real sentido a la existencia no pasa por las epistemología ni la ciencia, pasa por los afectos y las emociones, por la sensibilidad, por la ternura que habitan la sabiduría, como lo evidencia el relato, del científico y el barquero.

> Había un barquero muy humilde que toda su vida había trabajado transportando gente de una a otra orilla en un hermoso lago.
>
> Cierto día, cansado de tantas disquisiciones teóricas un científico fue al lago para dar un paseo y descansar un poco, se acercó donde el barquero y le pidió le diese un paseo.
>
> –Dime barquero– le dijo el científico todo arrogante – ¿conoces tú algo de los misterios del universo, has estudiado acaso Astronomía, has oído del Big Bang, sabes cómo están hechas las estrellas, cuál es el orden del cosmos y cuáles son las leyes que mueven el universo?
>
> –No señor yo sólo conozco el lenguaje del agua– respondió el barquero con humildad.
>
> –Que pena porque has perdido un cuarto de tu vida– dijo el científico despectivamente.
>
> – Y dime, ¿sabes algo de los misterios de la vida, has estudiado, Biología, Anatomía, qué sabes del genoma humano, de cuáles son los secretos de la existencia, conoces algo de genética? – siguió preguntándole el científico.
>
> –No señor, yo sólo conozco el lenguaje de las plantas– le respondió con tranquilidad el barquero.
>
> –Que pena porque has perdido la mitad de tu vida– le respondió el científico.
>
> –Podrías decirme si conoces algo de las nuevas tecnologías virtuales, de las problemáticas sociales, de las cuestiones económicas, políticas y culturales que ahora se dan en un mundo globalizado, has estudiado Economía, Sociología, Comunicación?– Preguntó nuevamente en forma arrogante el científico.
>
> –No señor, yo sólo conozco el lenguaje de los animales– respondió el barquero.

–Que pena porque has perdido tres cuartos de tu vida– respondió riendo sarcásticamente el científico.

De pronto, cuando estaban en la mitad del lago, una inesperada tormenta se desata con furia y las aguas del lago comienzan a agitarse violentamente, y ya cuando estaban a punto de naufragar, con profunda humildad el barquero le pregunta al científico.

–Disculpe señor científico ¿usted sabe nadar?

–No– responde aterrorizado el científico.

–Que pena– le responde el barquero –porque va a perder la totalidad de su vida.

Así sucede muchas veces con lo que aprendemos, desde la ciencia se nos ofrece un saber alejado de la existencia y que no es útil para vivir la vida, que se caracteriza por la acumulación de conocimientos de igual manera que se acumula capitales. La sabiduría dentro del modelo civilizatorio racionalista dominante, ha sido negada como constructor del sentido de la existencia, por razones de poder y como recurso para viabilizar la colonialidad del saber y del ser, es por eso que la colonialidad-modernidad occidental, acorde a sus necesidades de acumulación desenfrenada de riqueza y poder, sustituyo el *ser* por el *tener*, por eso priorizó el capital sobre la vida, uno de los rasgos más perversos de su racionalidad.

Sabidurías insurgentes y epistemología

Sabiduría y epistemología son construcciones que se encuentran social e históricamente situadas, la sabiduría precede a la razón, al *logos*, a la ciencia, pues la humanidad desde sus más tempranos tiempos, no tenía el *logos* cartesiano como horizonte para la comprensión de la realidad; su pensamiento era profundamente simbólico, ricamente metafórico, se sustentaba en la dimensión simbólica de la palabra, el mito, la magia, la imaginación, los valores estéticos; mientras que en la modernidad-colonialidad, se impuso como hegemónica, una racionalidad sustentada en el dominio absoluto de la razón, que la mostraron como el único modo de llegar a la verdad y con un sentido eterno, universal y ahistórico, una racionalidad en la cual no hay lugar para el caos, el azar, lo indeterminado, lo inconsciente, peor para la afectividad; ahí se establece un territorio teórico al que Foucault caracterizó como el *episteme moderno*[48].

Ya hemos visto como desde el mismo momento de la instauración de la matriz colonial del poder, la razón es uno de los ejes constitutivos para el ejercicio de la colonialidad del saber y del ser, y para la diferencia(ción) colonial, de ahí que, como lo señala Reyes[49], "desde su propio origen la concepción de episteme fue creada para diferenciarse de otras formas de entender el mundo, para diferenciarse de la religión de los mitos, de lo cotidiano, para así en esa diferenciación lograr un estatuto de verdad un estatuto de logos que se construye desde un tipo de racionalidad que se creía como único".

En consecuencia de lo anterior, y si la razón es el elemento constitutivo y constituyente de la colonialidad del saber, resulta bastante dudoso pensar que un proceso de descolonización del saber pueda hacérselo desde el mismo territorio de la razón, desde donde occidente sustento su hegemonía y la dominación; mientras que, si la sabiduría siempre ha ofrecido y ofrece referentes de sentido para la existencia, senti-pensamos, que es allí en donde está la posibilidad para una verdadera decolonización no sólo del saber, sino sobre todo del ser.

Una de las diferencias claves entre sabiduría y epistemología, está en el tipo de saber y conocimiento que construyen; mientras la epistemología ofrece información y datos fríos y la afectividad es considerada un riesgo para la objetividad científica, viendo la vida como un objeto de estudio, respecto del cual, el teórico, el intelectual guarda distancia, y construye un saber para el dominio, en el que no aparecen la intuición, la imaginación, el amor y la alegría alejados de la afectividad y lejanos a la sensibilidad; la sabiduría ofrece referentes de sentido para la existencia, profundamente liberadores, marcados por el calor de los afectos, las sensibilidades y las emociones.

Otra diferencia importante de la sabiduría, respecto de la epistemología, es que mientras la ciencia desde la razón sólo explica y describe, la sabiduría hace posible la comprensión desde la vivencia experiencial para la transformación, para la liberación[50]. La epistemología por teorizar alejada de la vida, no ha tenido el poder para transformar la existencia individual o colectiva, mientras que la sabiduría por estar ligada al sentido de la existencia, lo ha estado haciendo cotidianamente. La sabiduría permite el encuentro, entre la explicación, la descripción, la comprensión, el diálogo entre conocimiento y amor, entre el saber y la intuición, entre el corazón y la razón, para la transformación y li-

beración de uno mismo y de la realidad; la sabiduría hace posible que podamos *corazonar* la vida, no sólo para comprenderla, sino fundamentalmente para transformarla, de ahí su sentido insurgente.

Otra característica de la sabiduría, es su capacidad de coherencia a lo largo del tiempo y el espacio, su capacidad para jugar entre la transformación y la permanecía a lo largo de la historia, y no como ocurre con la ciencia que está sujeta a una compulsiva movilidad propia de una civilización de lo efímero, por ello la academia se mueve en el vértigo de la constante sustitución de unos sistemas de pensamiento, de modas intelectuales por otras; mientras que la sabiduría articula la memoria, las raíces de ancestralidad con el presente, muestra su contemporaneidad y devuelve dicha contemporaneidad a sujetos que fueron despojadas de ella por la colonialidad del poder. Esto explica además, el por que a pesar de los intentos de occidente de sustituir la sabiduría por la ciencia y los epistemes, la sabiduría ha sido capaz de preservarse, de recrearse, de revitalizarce, allí está el sentido político de la sabiduría, su carácter insurgente frente a la colonialidad del saber, puesto que ha pesar del imperio de la ciencia dominadora, esta no ha podido evitar que los pueblos subalternizados, continúen construyendo diversos sentidos de la existencia, desde sus propios lugares, desde sus espacios fronterizos, desde los intersticios del poder; es por todo eso que las llamamos sabidurías insurgentes.

La ciencia y los epistemes de la modernidad-colonialidad de occidente parecen estar en crisis, mientras que la sabiduría aunque ocultada, invisibilizada se ha mantenido resistiendo e insurgiendo a la dominación desde el mismo momento en que se estructura la colonialidad del poder, como lo muestran la creación de las *comunidades invisibles de los Amautas Andinos*, o los sabios Mayas Quiches, que desde tiempos de la conquista han sabido preservarla gracias a los *guardianes de la sabiduría*, shamanes, yachags, mirucus, pones, taitas, mamas, weas, uwishins, etcétera; sabiduría que ha sabido preservarse hasta el presente, pero no como algo estático inamovible, sino por el contrario ha sido capaz de ir recreándose como la propia vida, pues está ligada a lo más profundo de las búsquedas del ser humano, la búsqueda del sentido[51], que no depende sólo de conocimientos, ideas, epistemes y razón, sino sobre todo de afectos, sentimientos, sensibilidades y del corazón.

Es allí en donde reposa la autoridad simbólica de los sabios, de los ancianos, de los guardianes de la sabiduría, autoridad que viene no desde la fría arrogancia de las teorías, sino del calor y la afectividad, de la sencillez y humildad de una sabiduría que habla desde el corazón; por eso se escucha con respeto la palabra de los Amautas, tan lejano de la arrogancia y prepotencia, del intelectual, del teórico, del experto; el sabio como dice Cavallé[52], nos deja con el corazón y los pies calientes y la cabeza fresca, mientras que el científico nos deja con el corazón y los pies fríos y la cabeza hirviendo; el sabio habla de lo más complejo del modo más sencillo, por ello la profundidad de los misterios de la existencia han sido explicados desde la riqueza de la metáfora, la poesía, los cuentos y relatos; mientras que el científico, habla de las cosas más sencillas de la forma más complicada, por ello no escucha a los otros, sino sólo a sí mismo, pues una característica del pensamiento racional cientificista por haber sido un instrumento de poder, es su arrogancia; mientras que por el contrario, como nos enseña desde la sabiduría shamánica Taita Marcos: "La sencillez es el camino de la inteligencia, y la humildad el sendero de la sabiduría", caminos de los cuales anda tan distanciada la academia.

Frente al carácter totalitario del conocimiento y de la epistemología científica hegemónica, que construye un saber encerrado en sí mismo, y que invisibiliza, somete, domina, subordina otros saberes y conocimientos; la sabiduría, tiene un carácter totalizante, contra hegemónico, un sentido insurgente, pues hace posible la insurgencia de la alteridad, se abre a los otros, a la posibilidad de dialogar con esa alteridad, para que otros saberes, otros conocimientos, otros horizontes de existencia, otras identidades, otras culturas, subalternizadas por el poder, otros actores sociales, políticos e históricos, sean escuchados y visibilizados; se potencializan espacios para encuentros dialogales, para un diálogo de seres, saberes y sensibilidades que construyan nuevos puentes de comunicación intercultural, pero fuera de toda forma de colonialidad, de dominación, de subordinación y exclusión[53], para que lo mejor del pensamiento crítico que ha sido producido en occidente, empiece a dialogar en forma simétrica, con las sabidurías insurgentes que han estado históricamente negadas e invisibilizadas, se trata como decíamos, de que Foucault empiece a conversar con la sabiduría shamánica de Taita Marcos, eso ayudará a que las teorías y metodologías, sal-

gan de la frialdad de sus fortalezas y empiecen a dialogar con el calor que ofrece la poética de la metáfora y el lenguaje simbólico, a fin de que las epistemologías reflejen la poética de la existencia, de la que están tan llenas las sabidurías. Se trata en definitiva, de la construcción de una distinta ética, estética y erótica de la ciencia.

No se trata de ver a las sabidurías insurgentes desde una mirada idealizada, romántica, sino entender que es también un escenario de lucha de sentidos por el control de los significados y el poder interpretativo, y que ha estado y está sujeta a proceso constantes de conflicto de luchas y rupturas internas, que hacen posible que se vayan restructurando y revitalizando permanentemente.

Se trata de visibilizar dichas sabidurías sabiendo que tienen un potencial no sólo epistémico, sino ético y político, por eso las llamamos sabidurías insurgentes; desde la revitalización de su potencial epistémico, para devolver a esos saberes la dignidad epistemológica que siempre han tenido, que como consecuencia de la colonialidad del saber, sólo fueron vistos desde la matriz de conocimiento eurocéntrica dominante, como saberes, exóticos, folklóricos, interesantes, pero incapaces de producir conocimiento científico, de ahí que es necesario evidenciar que dichas sabidurías tiene un profundo potencial no sólo como productoras de conocimientos, sino como fuentes de sentido de para la existencia.

El saber científico, el *logos*, la epistemología, le ha proporcionado al ser humano un cúmulo de conocimientos, de información, pero le ha ido también vaciando de sentido, esa pretensión de poder que le lleva a la apropiación de la totalidad de la vida, de la naturaleza, del ser humano, para buscar objetivarlos, codificarlos, controlarlos, dominarlos desde categorías conceptuales, desde los epistemes; ha construido el conocimiento como un otro cargado de externalidad al sujeto y a la propia vida, así, la naturaleza, el sujeto y la vida son pensados por un conocimiento que no piensa el ser y que lo deja vaciado de sentido, puesto que como dice Leff, "el desbordamiento del conocimiento produce un vaciamiento de sentidos existenciales y una sed de vida...,[54] un conocimiento así ha sido siempre útil para el ejercicio del poder y la dominación pues ha construido sujetos sujetados a los discursos de verdad de los conceptos.

Las sabidurías insurgentes, ofrecen referentes de sentido para la existencia, buscan entender la totalidad del ser y sus interrelaciones con el sentir, el pensar el hacer, el decir; frente a la voluntad totalitaria, globalizante, universalista homogeneizante del conocimiento de las epistemologías hegemónicas, las sabidurías insurgentes, anteponen la pluridiversalidad, el potencial político de lo heterogéneo, la respuesta insurgente de la diversidad y la diferencia.

La sabiduría es distinta de la epistemología, pues frente al carácter *totalitario* de los epistemes científicos occidentales, la sabiduría ofrece un sentido holístico, *totalizador* del conocimiento, que no separa el corazón de la razón, así como de la acción, de ahí que lo señalado por el sabio *kichwa* es una clara evidencia de aquello: "Ustedes sólo hablan como loros y piensan mucho, por una sola vez en su vida deberían desde el corazón pensar, sólo así podrán decir y hacer bien las cosas"[55].

Desde propuestas críticas, si bien se hace un llamado a la superación de la separación que los saberes y, por tanto, los epistemes occidentales hacen entre cultura y naturaleza, así como entre el conocer y el hacer, entre teoría y práctica[56]; se sigue, sin embargo, sólo considerando que la relación en la producción del conocimiento, se da únicamente entre el pensar y el hacer, y se sigue ignorando el potencial del sentir, de la afectividad; así la propuesta de Leff de una *Epistemología ambiental*, siendo muy alternativa, y buscando cambiar *la panóptica de la mirada* del conocimiento hegemónico a fin de transformar "las condiciones de ser en el mundo en la relación que establece el ser con el pensar, con el saber y el conocer"; se evidencia, que se queda dependiendo de los epistemes, pero sobre todo, la falta de referencia al sentir, a la afectividad, lo que resulta grave, pues si en ella, el propio objetivo que busca Leff de que sea una "política que acaricie le vida, motivada por un deseo de vida, por la pulsión epistemofílica que erotiza el saber en la existencia humana[57]; va a ser imposible acariciar la vida, y peor aún erotizar el saber, o la re-erotización del mundo, sin la dimensión afectiva, sin *corazonar*, sin el sentir, sin ternura en el conocimiento y la existencia, será imposible de lograrlo sin sabiduría; pues la nueva *epistemología ambiental*, siendo una propuesta política alternativa, sigue considerando solo el marco epistemológico, los epistemes, como posibilidad de conocimiento, cuando lo que un distinto horizonte de exis-

tencia como el planteado, necesita, no sólo de una *epistemología ambiental*, sino sobre todo, de una sabiduría sobre la naturaleza y la vida.

En cambio desde las sabidurías insurgentes, se pone como eje la afectividad, pues se prioriza el sentir como posibilidad para el saber, para el pensar, para el conocer, para el decir y el hacer; como se evidencia en lo señalado por el Amauta Kichwa, que es un horizonte para evitar contradicciones y conflicto en nuestra propia existencia con nosotros y los otros que no hacen crecer la vida; pues como nos enseña la sabiduría Chasidica: "El mayor conflicto de las sociedades y los seres humanos, es entre el corazón, el pensamiento, la palabra y la acción, pues somos incapaces de decir lo que sentimos y pensamos y peor aún, de hacer lo que decimos".

Otra gran diferencia entre la epistemología y la sabiduría, es que, mientras las epistemologías de la teoría social moderna occidental, están cargadas de ausencia y olvidos, y deja afuera de su mirada aspectos como el espacio que lo muestran como escenario inerte donde se hace la historia, y a la naturaleza como un material pasivo, sujeto al domino del ser humano a través del poder del conocimiento y la ciencia, la naturaleza es vista como el espacio en donde se asientan sociedades primitivas lejanas al conocimiento verdadero y a la verdadera cultura, legitimando así la dicotomía naturaleza cultura propia del conocimiento dominante[58]. Las sabidurías insurgentes en cambio, ofrecen un conocimiento totalmente integrado al lugar (Escobar), al espacio, al tiempo, al sentido; así, la naturaleza no es el espacio externo, la otredad sobre la que se debe ejercer dominio, sino que es el espacio en el que se teje la totalidad de la existencia y en íntima relación con la cultura. Es por ello que las sabidurías insurgentes no sólo se preguntan sobre el ambiente, como lo hace la *epistemología ambiental* (Leff)[59], sino sobre la totalidad de la vida y para ello no se habla tanto de epistemología ambiental, sino de sabiduría sobre la naturaleza, pues al decir del propio Leff, la epistemología ambiental es otra forma de conocimiento que "desbordaba los marcos epistemológicos que intentan nombrarlo, codificarlo, circunscribirlo y administrarlo dentro de los cánones de la racionalidad científica y económica[60]; lo que plantearía en consecuencia, la necesidad de ir más allá de la epistemología ambiental que se propone, o preguntarse porque se le sigue llamando epistemología, lo que justificaría más todavía la necesidad de la sabiduría, pues esta desborda y

cuestiona el conocimiento científico, su racionalidad instrumental y la de sus epistemes.

Mientras las epistemologías tienen la arrogancia de la universalidad y de la posesión de la verdad, desde las sabidurías insurgentes, el conocimiento es una respuesta a territorialidades concretas a espacios locales desde donde se teje cotidianamente la vida, sin que por ello, se trate de culturas que buscan el aislamiento y el encerramiento en sí mismas, sino que son conscientes de que estamos viviendo en un mundo atravesado por la globalización, pero que nuestra posibilidad de enfrentarla es sólo afirmando un rostro propio de identidad, desde nuestros propios recursos y potenciales culturales, sólo así podremos enfrentar procesos de colonización de la identidad y la cultura pues como nos enseñaba Joselino Ante[61] Amauta kichwa de los páramos de Zumbahua: "La identidad es como un árbol, sólo los árboles que tienen las raíces bien fundidas a la tierra, son los que se alzan altivos y libres, son los que perduran a lo largo del tiempo, son capaces de soportar los vendavales y las tempestades y sobre todo, son lo que siempre están creciendo en busca de la luz, debemos aprender a ser como árboles".

Mientras las epistemologías siguen reproduciendo dicotomías sustentadas en el dualismo cartesiano, que separa razón/sujeto/cuerpo, desde la sabiduría no es posible un conocimiento que no hable desde el cuerpo, sino que se instala en el cuerpo y desde el cuerpo habla, no se trata de un conocimiento descorporeizado[62], desapasionado que sólo piensa y reflexiona, sino sobre todo está cargado de sensibilidades, que siente y abre espacios, entonces, para que podamos *corazonar*, no sólo las epistemologías, sino la vida.

Aprendiendo de las sabidurías insurgentes

Una evidencia de cómo, desde las sabidurías insurgentes, el conocimiento no está separado del cuerpo, sino que se construye un conocimiento corporeizado, lo encontramos en una experiencia vivida en la amazonía con la nacionalidad Shuar y Achuar, en un ejercicio de diagnóstico sobre su situación y que desde los expertos fuera propuesto el FODA; las mujeres dijeron que se sentían mejor si hablaban desde lo que conocen, desde su propio cuerpo y el cuerpo de la selva. Dibujaron entonces su cuerpo y comenzaron a diagnosticar no sólo la situación

presente, sino hacer lo que los expertos llamaría un pronóstico o visión de futuro. Así, a un lado del cuerpo, y en relación con cada uno de los sentidos, colocaron los aspectos que diagnosticaban su realidad, y al otro lado, que hablaba de su horizonte futuro; entendiéndose además que las dimensiones temporales, la vivencia del pasado, presente y futuro, no están fuera del cuerpo, sino que es con el cuerpo que lo viven, así el pasado no está atrás, sino adelante, porque es un tiempo que ya lo conocemos, que ya lo hemos vivido y podemos por ello aprender de sus lecciones; mientras que el futuro está en la espalda, está atrás y no adelante como en occidente, pues es un tiempo que aún no nace, que no conocemos, que debemos construir.

Fue el cuerpo el que habló de lo negativo que han vivido y viven y de lo positivo que anhelan vivir o tienen como horizonte de vida, de lo que han pensado, piensan o buscan pensar desde su cabeza; de lo que han mirado, miran y quieren mirar desde sus ojos; de lo que escuchan y quieren escuchar sus oídos; desde las percepciones de su olfato; desde lo que hablan a través de su boca; de lo que sienten desde el corazón; desde lo que han sido capaces de construir con sus manos; desde los deseos de su sexualidad y cómo han vivido la eroticidad de su existencia; desde lo que han transitado y los nuevos caminos que quieren transitar con sus pies; en definitiva, fue a través del cuerpo como totalidad y en articulación con el cuerpo de la selva, que hablaron de lo que han sido, de lo que son, de lo que quieren seguir siendo.

Esta propuesta metodológica ha resultado muy útil para trabajar en otros escenarios y con otros actores, y evidencia el potencial que las sabidurías insurgentes pueden ofrecer para no sólo conocer la realidad sino para transformarla.

Otra expresión de la visión de la integridad entre naturaleza y existencia la encontramos en la percepción desde las sabidurías insurgentes de la tierra como madre, como *pachamama*, como matriz generadora de la vida. En la sabiduría andina, la *pachamama* hace referencia al gran seno materno de la naturaleza en el que se conjugan las dimensiones de tierra, tiempo y espacio. Mientras que *allpamama,* se refiere al espacio concreto de la tierra[63].

Frente al sentido fragmentador del saber de la epistemología de occidente, desde la sabiduría andina se expresa como lo muestra Ariruma Kowi[64], un dualismo antagónico y complementario, que es la base

de la cosmovisión del mundo andino, la complementación hace posible trilogías que generan una nueva producción que orienta, guía y está, continuamente resignificándose, dentro de una dinámica en espiral continua, de cambios permanentes e ininterrumpidos, que no son sino una respuesta a la dialéctica de la propia vida.

El dualismo complementario está presente en el mundo andino en la totalidad de la vida y de la muerte, en lo concreto y lo abstracto, en las dimensiones imaginarias del tiempo y del espacio, de la totalidad de la naturaleza, y ésta se encuentra en intima relación con el cuerpo del *Runa* (ser humano), el cuerpo del *Runa*, no es sino expresión del cuerpo de la naturaleza, por ello la existencia de montañas con características masculinas o femeninas, el *janan* y el *urin*, lo frío o lo caliente, etcétera.

Esta visión tiene un claro sentido político, de ahí que Kowi[65] se pregunte, en dónde está esa fortaleza que ha hecho posible que los pueblos indios y negros sigan aun viviendo a pesar de más de cinco siglos de muerte y sigan hablando con palabra propia?; y encuentra que sin lugar a dudas, la respuesta está en la fuerza de su cultura, la misma que ha sido vivida no como una cuestión intelectual, sino con un sentido profundamente afectivo, pues si no se ama lo que se es, no se puede luchar por ello. En los pueblos *kichwas* la consistencia, la fortaleza está en el *sapi* o raíz, cimiento, en el *tiksi* u origen. El *sapi* es el *pukara* o fortaleza la fuente que acoge a toda la comunidad, el *kama* la energía, el *sinchi* o la fuerza que de ella fluye, que está sometido al principio del *tinkuy*, es decir a la confrontación, a la resemantización, al cambio y transformación permanentes, que se basa en el principio de movilidad que en la dialéctica andina seria el *kuyuri*, reflejo de la movilidad y recreación continua de la vida, lo que se constituye en la columna vertebral de un pueblo.

El *sapi* o *tiksi* de la comunidad *kichwa*, da origen de la vigencia del *runa kawsay*, que significa la vida de las personas, la vida en construcción permanente, lo que equivale a la cultura de los hombres o *ñukanchipak kausay*, o sea nuestra vida, en la que se condensan los referentes de sentido, los simbólicos y espirituales de las comunidades. La fuerza de una cultura está en sus símbolos *tukapus*. Por ello los símbolos son hoy el eje del proceso de insurgencia simbólica[66] (Guerrero) de las luchas presentes que están llevando adelante no sólo por transformar el

Estado-nación dominante, sino el modelo civilizatorio y la totalidad de la existencia.

La capacidad de descifrar esos símbolos está en los *yayas* (ancianos), *yachags* sabios, *shamanes,* en los *yupak*, los *ararawi* que son los narradores de mitos e historias, y que por ello mismo su sabiduría se vuelve un referente para la construcción del sentido de su cultura.

El *tinkui*, el *sapi*, el *runa kawsay*, -siempre siguiendo a Kowi, constituyen los ejes de la racionalidad *kichwa*, que rigen toda forma de conocimiento de la realidad y de la vida, son lo que Quijano llamó los modos de conocer y de reproducir conocimiento que tiene como eje el saber ser de la comunidad; aunque en realidad pensamos, que más que modos de producir conocimientos, son de reproducir sabiduría, cuya revitalización constituye una necesidad en el proceso de descolonización de la historia, epistémica, del saber y del ser.

Igual visión totalizadora, holística diríamos, se puede encontrar desde la sabiduría *kichwa* amazónica, el *sacha* (la selva) es la fuente de la totalidad de la existencia. Dicha visión se sustenta en tres principios: El *Sumak Allpa*, que se refiere a la naturaleza, a la tierra como fuente de vida, como la 'tierra sin mal'; el *Sacha Runa Yachag*, se refiere a la sabiduría (*yachag*) del hombre de la selva (*Runa*), sustentado en un saber heredado desde sus ancestros; y el *Sumak Kawsay*, que se refiere al buen vivir, para lo que es necesario entrelazar el sentir, el pensar, el decir y el hacer, ahí esta el secreto del buen vivir, pero el *sinchi* (fuerza) principal para vivir con alegría, que es la meta de todo runa, está en el corazón.

Mientras las epistemologías dominantes se sustentan en un saber que consideran moderno, propio de un modelo civilizatorio sostenido en un discurso y praxis de desarrollo evolucionista unilineal, y que sirvió para erigir la civilización occidental como la cúspide de la evolución cultural e histórica, y en nombre de ello, rechazar la tradición como expresión de atraso y primitividad propio de otros pueblos y culturas, para las sabidurías insurgentes, el saber se sustenta en el poder de una raíz de ancestralidad que no se queda anclada en el pasado, sino que muestra su contemporaneidad, la tradición es una fuerza que viniendo de atrás del tiempo, se revitaliza permanentemente, por ello el poder que tiene la palabra de los mayores, de los antiguos, de los abuelos, de los *weas*, los ancianos, como referentes de la memoria, como depositarios de la sabiduría. La memoria, no es un depósito de cosas que

vienen del pasado, sino que es una construcción social que hace referencia a todo el acumulado social de la existencia de un pueblo, que es lo que le ha permitido construirse como tal, de ahí la importancia en las sabidurías insurgentes de la memoria colectiva y de la tradición, pues, desde la revitalización de la ancestralidad, de la tradición y la memoria, los pueblos sometidos a la dominación, han construido históricamente referentes de sentido para vivir el presente e imaginar el futuro, pues la memoria como nos enseña el viejo Antonio, "es la raíz de la sabiduría".

Desde esta visión, que considera el potencial de la tradición desde la sabiduría *kichwa*, se cuestiona el sentido que desde el pensamiento experto busca dar a la capacitación, capacitar desde su lectura es un acto colonial, pues la capacitación se vuelve un discurso civilizador, pues se considera que el saber del otro es inferior y por eso hay que enseñarle, capacitarle; desde la sabiduría *kichwa*, no se habla, por tanto, de capacitación, sino de re-ancestralización del saber, de revitalización de la memoria, y es el trabajo que actualmente están haciendo con los niños y jóvenes, en continuo encuentro dialogal con la memoria viva de los ancianos.

Desde la perspectiva de la revitalización de la memoria, las sabidurías insurgentes al contrario de las epistemologías hegemónicas que enfatizan miradas denotativas de la realidad y la hegemonía de la verdad inmovilista que hace que la realidad no pueda ser sino lo que el discurso científico ha construido sobre ella, las sabidurías insurgentes, tienen un sentido connotativo, simbólico, crítico, autopoyético, performativo y transformador, lo que les otorga un potencial epistémico para explicarse realidades nuevas; una expresión de ello es, por ejemplo, el sentido político que le están dando al mito, no sólo como posibilidad simbólica de explicación del pasado, como se ha considerado al mito desde las epistemologías de occidente, el mito dado su riqueza simbólica, está cargado de contemporaneidad, pues hace posible explicar situaciones muy actuales; un ejemplo notable de esto, es el mito de la Boa plateada construido por los *kichwas* amazónicos, a través del cual, buscan explicar la presencia de las empresas petroleras en su territorio, con las que están actualmente en conflicto y en pie de lucha:

> Los ancianos ya sabían que vendría un tiempo, en el que una enorme boa plateada, profanaría el corazón del sacha (selva) y que desde sus entrañas brotaría una sangre negra, que iría matando, poco a poco, la vida de la selva[67].

La sabiduría recupera además junto con la afectividad, una dimensión que la razón hegemónica no lo ha hecho, la dimensión espiritual de la existencia, pero vista desde dimensiones políticas, en el mismo sentido en que nos lo enseñó la sabiduría de las naciones Iroquezas, "La espiritualidad, es la forma más elevada de la conciencia política".

A modo de corazonamientos finales

En consecuencia de todo lo señalado anteriormente, nos parece más pertinente hablar, no tanto de epistemologías otras, sino de sabidurías insurgentes, desde las cuales podemos encontrar posibilidades, para empezar a *corazonar* las epistemologías hegemónicas, como un acto de insurgencia frente a la colonialidad del poder, del saber y del ser.

La no consideración de la sabiduría, en los procesos de decolonización, sería no sólo un límite, sino un grave error, pues lo que se trata, no es sólo de la decolonización del saber, sino de la decolonización del ser, de la totalidad de la vida; por otro lado no puede haber decolonización si no hay un desprendimiento del logocentrismo, del epistemocéntrismo que ha sido eje central en el ejercicio de la colonialidad; si a lo largo de la historia se ha evidenciado que sobre la base de la racionalidad y los epistemes se han ejercido formas perversas de dominación y no han sido los epistemes los que le han dado a la humanidad precisamente los referentes de sentido para tejer la existencia, sino que ha sido la sabiduría. Por ello ya no se puede sólo seguir razonando, hay que empezar a *corazonar*, a sentipensar las epistemologías hegemónicas, pues eso las desestructura, las decoloniza.

Este constituye un desafío para senti-pensar los legados coloniales en la producción académica que si bien a nivel de reflexión y discursividad a logrado mucho aún falta hacerlo a nivel de la existencia, no separando como lo hizo el poder la teoría de la vida, no alejándola de la existencia, sino hablando a partir de ella. ¿Será posible nombrar, interpretar y, sobre todo, vivir la realidad y la vida, fuera de las cadenas epis-

temológicas?, la humanidad muestra que a lo largo de toda su historia, ha tejido la vida sin epistemología, sino de la mano de la sabiduría.

Si tenemos el desafió de realizar, al decir de Boaventura de Sousa[68], una *segunda ruptura epistemológica*, esta sólo será posible como lo señalan Walsh, Schiwy y Castro-Gómez, con la ruptura de la jerarquía de los conocimientos de la episteme moderna, lo cual significaría que el reto mayor de las ciencias sociales, es *acercarse* a esas epistemologías otras, a las sabidurías insurgentes; aúnque pensamos que se hace necesario ir más allá del solo acercamiento, pues se trata de hacer visible su presencia y su palabra, para aprender de ellas y tomarlas como referentes de sentido para nuestra propia vida.

Basados en las misma prácticas logocéntricas y epistemocéntricas como dice Said[69], no podremos pensar los sitios de resistencia y los efectos terribles de la globalización; es por ello imprescindible cuestionar el logocentrismo y el epistemocentrismo de la academia, la misma que como otra forma de ejercicio de la colonialidad del saber-poder, legitima su hegemonía epistemocéntrica, en la superioridad pedagógica del libro, en el poder en la escritura, lo que deja a un lado la riqueza de las sabidurías de las culturas orales, que han hecho del poder de la palabra un arma insurgente frente a las palabras del poder; de ahí que otra forma de luchar por la decolonización espistémica, es también buscar un descentramiento del libro como referente exclusivo de la verdad del conocimiento y ver que los verdaderos referentes de sentido no están sólo en los libros y en las universidades, sino en la propia vida.

Si insistimos en la necesidad de la presencia de las sabidurías insurgentes, no es porque queramos construir una mirada idealizada de las mismas, ni porque creamos que en ellas están las verdades reveladas, sino porque pensamos que dichas sabidurías como lo han hecho a lo largo de la historia de la humanidad, nos ofrecen referentes de sentido sobre la vida y para vivirla de otro modo, que la racionalidad occidental ha sido incapaz de ofrecernos. Por ello, ante la actual crisis de sentido que enfrenta la humanidad, como consecuencia del ejercicio de la matriz colonial-imperial de poder en todos los ordenes de la vida, las sabidurías insurgentes, nos abren posibilidades no sólo para la transformación de la sociedad, sino de nuestras propias subjetividades y para soñar y construir diferentes horizontes civilizatorios, muchos mundos posibles. En la lucha por la existencia los pueblos sometidos a la do-

minación, siempre han luchado desde un saber para la vida, pues eso es la sabiduría, y desde allí han enfrentado una civilización de la muerte.

Otra forma de luchar contra la colonialidad del saber, y del ser, es romper el sentido fraccionador de las separaciones y dicotomías que en los diversos ámbitos de la vida construyen los saberes disciplinarios, sus epistemologías, de las cuales es necesario liberarse como propone Lander[70], pues estos funcionan como dispositivos para la naturalización de los ordenes dominantes del sistema mundo colonial-imperial moderno; de ahí que la decolonización del poder, del saber, del ser, de los imaginarios, las subjetividades, las afectividades y los cuerpos, implica la necesidad de la impugnación de los saberes, de las epistemologías hegemónicas; asunto que no se trata sólo de una cuestión académica, sino, de un tema esencialmente ético y político, pues lo que está en juego es la posibilidad de la existencia, pues constituye una necesidad irrenunciable, no sólo para una transformación radical de la actual estructura en la producción de un conocimiento instrumental al poder y para la construcción de formas distintas de conocimientos, y para que se visibilicen otras sabidurías que han estado históricamente excluidas y marginalizadas; sino sobre todo, para luchar por la transformación de las situaciones de existencia de las sociedades subalternizadas por la colonialidad, marcadas por la marginalización, la exclusión y la dominación en la que viven la mayor parte de la población del planeta; se vuelve por tanto, una condición inevitable, para que se pueda luchar por la construcción de otros horizontes civilizatorios y de existencia, que permitan *corazonar* la vida, y hagan posible la insurgencia de otras formas de sentir, pensar, imaginar, decir, nombrar, hacer, significar, una distinta ética, estética y erótica de la existencia, que para que sea realidad, requiere no tanto de epistemología, sino sobre todo, de ternura y sabiduría.

Y si bien el camino de la descolonización es un proceso largo, difícil, nos alienta las palabras del viejo Antonio que nos advierte que "es largo el camino de los sueños", para que, a pesar de los anuncios de fin de la historia y el aparente triunfo absolutista del mercado, continuemos militando intransigentemente por la vida, con la actitud del arquero loco de la luna:

> Un arquero tenía el sueño de un día llegar a cazar la luna. Desde entonces, cada noche salía a disparar sin descanso sus flechas hacia el hermoso astro que sonriente lo miraba y le iluminaba con su luz de plata.

> La gente de la aldea que veía al arquero disparándole a la luna, pensó que estaba loco, y comenzaron a burlarse de él y a llamarle el arquero loco de la luna, y a hacer todo tipo de comentarios irónicos y crueles.
>
> Sin embargo, el arquero, sin importarle lo que podían pensar de él los demás, seguía inmutable en su objetivo y continuaba noche tras noche, disparando sus flechas a la luna.
>
> Pasó el tiempo, y si bien, el arquero loco de la luna, nunca llegó a cazar la luna, si se convirtió en el mejor arquero que alguien puede haber conocido en todo lugar y tiempo.

Pues lo que importa es lo que en el camino de la lucha por materializar los sueños vayamos construyendo; quizás, la única diferencia, es que nos anima la terca seguridad en la irrenunciable esperanza, de que si podemos alcanzar la luna.

Notas

1 LANDER, Edgardo. *¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos.* En: Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005(a): 1

2 WALSH, Catherine. *¿Qué conocimiento(s): Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano.* En: Comentario internaacional "Geopolíticas del conocimiento" número 2 II semestre. Universidad Andina Simón Bolivar, Quito, 2001: 65

3 Ver LANDER Y WALSH, obras citadas.

4 LANDER, Edgardo. *Pensamiento crítico latinoamericano: La impugnación del eurocentrismo.* En: Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005(b): 5-7

5 Cit. en WALH, Catherine. *(Re)Pensamiento crítico y (De)Colonialidad,* en*:* "Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas", Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2005.

6 MIGNOLO Walter. *Diferencia colonial y razón postoccidental.* En: CASTRO-GOMEZ Santiago, edit. La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.Instituto Pensar, Bogota, 2000: 4-5

7 LANDER, Edgardo. *Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos,* en LANDER, Edgardo (compilador) La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2000:18-19

8 GARCÉS Fernando. *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica.* En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. WALSH Catherine (editora). Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2005: 141.

9 QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, globalización y democracia.* Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005: 2

10 MIGNOLO Walter. *Historias locales/diseños globales.* Akal, España, 2003.

11 Si bien Mignolo habla de *Diferencia Colonial*, estamos de acuerdo con la observación señalada por Garcés (2005. Op. cit.: 145) en el sentido que puede resultar más pertinente hablar de *diferenciación colonial*, para comprender el proceso de clasificación socio-racial y epistémico que es analizado por Mignolo.

12 Hablaremos de sociedades, culturas o actores subalternizados y no subalternos, para referirnos a que dicha condición no es un atributo natural de las mismas, ni una situación por ellos buscada, sino una construcción resultante de la imposición de una matriz colonial de poder.

13 LANDER, Edgardo. Op. cit.: 2000: 29

14 MIGNOLO Walter, entrevista con WALSH Catherine *Las geopolíticas del conocimiento en relación a América latina*. En: Comentario internacional, número 2 II semestre, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2001: 50

15 CORONIL, Fernando. *¿Globalización liberal o imperialismo global? El presente y sus diferencias.* mimeo Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2002: 9
16 CORONIL, Fernando. Op. cit.: 9
17 Citado en NOVOA Patricio. *La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad.* En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. WALSH Catherine (editora). Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2005: 91-92
18 WALSH, Catherine. Op. cit.2005: 17 / Ver también WALSH Catherine; SCHiWY Freya; CASTRO-GOMEZ Santiago. *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Universidad Andina Simón Bolivar / Abya-Yala, Quito, 2002
19 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810),* en material de estudio Seminario Epistemología y Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005(a).
20 MUYULEMA, Armando. *De la cuestión indígena, a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje,* RODRÍGUEZ, I (editora). Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad, Amsterdan / Atlanta, Ga, Rodopi, 2001: 327 /359
21 LANDER, Edgardo. Op. cit., 2000: 31
22 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Op. Cit., 2
23 WALSH, Catherine. Op. cit., 2001: 66
24 WALSH, Catherine. Op. cit., 2005: 21
25 WALSH, Catherine. Op. cit., 2005: 24
26 WALSH, Catherine, *Pensamiento critico y matriz)de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas.* Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2005: 22-23
27 VIEJO ANTONIO, en *Desde las montañas del sureste mexicano (cuentos, leyendas y otras posdatas del Sup Marcos.* Recopilación y notas Alguien. Plaza Janes Editores S.A., México: 266-268
28 LANDER, Edgardo, Op. cit., 2005 (a): 5
29 LEFF, Enrique. *Más allá de la interdisciplinariedad. Racionalidad ambiental y diálogo de saberes. En:* LANDER, Edgardo. (comp.) Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005: 7
30 GUERRERO, Patricio. *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia,* Abya-Yala, Quito, 2002: 23
31 SEATLE, Jefe Indio. *La carta del jefe indio Seatle.* Acku Quinde, Sistema de Bibliotecas campesinas de Cajamarca, Perú, 1998: 29
32 Cit. en LEÓN, Catalina *Hacia una posible superación de la metahistoria de lo latinoamericano.* En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. WALSH Catherine (editora). Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2005: 115-120
33 MIGNOLO, Walter. 2003 Op. cit.:145-149

34 SÁBATO, Ernesto. *La resistencia*, Seix Barral, Argentina, 2001: 130
35 LEFF, Enrique.Op. cit.: 1
36 Ver LANDER Y WALSH, obras citadas.
37 LANDER, Edgardo. Op. cit.2005(b): 4
38 LANDER, Edgardo. *Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social lationamericano.* En: Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005(c): 10
39 Entrevista con Walsh Catherine, 2001 Op. cit.: 63
40 KOWI, Ariruma. Op. cit.: 285
41 CASTRO-GOMEZ, Santiago. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*. En: LANDER, Edgardo. (comp) Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005(b): 159
42 LANDER, Edgardo. Op. cit.2005(b): 1
43 MIGNOLO, Walter. Op. cit.2003: 9
44 MIGNOLO Walter. Cit en LANDER Edgardo. Op cit, 2005(b): 17
45 HIERRO, Graciela. *Epistemología, Ética y Género.* En: LANDER, Edgardo, Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005.
46 LEFF, Enrique, Op. cit.: 2
47 LEFF, Enrique, Op. cit.: 6-7
48 DIAZ Esther. *Investigación básica, tecnología y sociedad. Kuhn y Foucault.* En: DIAZ Esther (edit) La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad. Editorial Biblos, Argentina, 2002: 77
49 REYES, Darwin. *Problemas epistemológicos de las ciencias humanas y de la educación.* En Revista Alteridad N.1, Universidad Politécnica salesiana, Quito, 2005: 19
50 CAVALLÉ, Mónica. *La sabiduría recobrada: Filosofía como terapia.* Oberon, España, 2002:78-79
51 CAVALLÉ, Mónica, Op. cit., ibíd.
52 CAVALLÉ, Mónica. 2002 Op cit.: 83
53 LANDER, Edgardo. Op. cit.2005(c): 11
54 LEFF, Enrique. Op. cit.: 9
55 Taita José Gualinga, Amauta de la comunidad Kichwa de la amazonía ecuatoriana.
56 ESCOBAR, Arturo. *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* En: LANDER, Edgardo, Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005:123-124
57 LEFF, Enrique. Op. cit.: 5
58 CORONIL, Fernando, cit en LANDER Edgardo. Op. cit., 2005 (b): 10
59 LEFF, Enrique. Op. cit.: 3
60 LEFF, Enrique. Op. cit.: 4
61 Joselino Ante. Amauta de la comunidad de Zumbahua. Dirigió la lucha por la tierra de los indígenas de la zona contra las haciendas, proceso que daría posterior-

mente como resultado, la creación de un propio proyecto de escuela indígena con rostro propio del cual fue su fundador.

62 ESCOBAR, Arturo. ibíd.

63 GUERRERO, Patricio. *El Saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la sabiduría andina.* Abya-Yala, Quito, 1993: 43.

64 KOWI, Ariruma. *Barbarie, civilización e interculturalidad.* En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. WALSH, Catherine (editora). Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito, 2005: 141278-283

65 KOWY, Ariruma. Op. cit., ibíd,

66 GUERRERO Patricio, Op. cit., 2002

67 Martha Santi. Ceramista *kichwa* amazónica.

68 Citado en WALSH / SCHIWY/CASTRO-GOMEZ. Op. cit., 2002: 12

69 Citado en HARRISON, Regina. *La tecnicidad en busqueda de los datos duros.Estudios culturales y economias pedagógicas.* En: WALSH Catherine (editora) Universidad Andina Simón Bolivar / Abya-Yala, Quito, 2003: 295.

70 LANDER, Edgardo, Op. cit., 2005(b): 19

Por una Antropología Comprometida con la Vida

Las diferentes condiciones históricas de la antropología

La situación histórica que hoy vive la humanidad plantea a la antropología la posibilidad de reformular su praxis, sus metas éticas, así como sus contenidos teóricos y metodológicos, para que deje de ser, como ha sido históricamente, una ciencia de lo exótico y lo primitivo y se transforme en ciencia de la diversidad, la pluralidad y la diferencia; una ciencia de la alteridad que busca acercarse a entender los significados, las significaciones y sentidos que construye la diversidad humana para poder ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida. En consecuencia, se hace imprescindible una mirada crítica del quehacer antropológico y empezar a preguntarnos sobre cuáles son los nuevos escenarios que hoy enfrenta la antropología.

Al actual quehacer antropológico se le plantea la necesidad de comenzar a replantearse de forma crítica la mirada que ha venido construyendo sobre su objeto privilegiado de estudio: la cultura. La antropología debe empezar a entender la cultura desde miradas diferentes y desde la perspectiva de una estrategia conceptual que considere la potencialidad histórica de los sujetos que la construyen.

Antropología y globalización

No estaremos viviendo, como señala Auge,[1] "el espacio histórico de la antropología y el tiempo antropológico de la historia". El actual proceso de globalización ha hecho posible que por primera vez la humanidad se halle interconectada y descubra como nunca antes que el mundo es redondo, pues es redonda la globalidad que atraviesa todas las dimensiones de la realidad presente.

En la actual fase de la globalización, los antiguos pueblos primitivos desaparecen como objeto de estudio, pues el orden de esas sociedades se halla profundamente alterado por el desarrollo del proceso de globalización del capitalismo transnacional y el mercado. Esto plantea una crisis a la vieja antropología de lo exótico, que creía que al integrarse a la historia los pueblos primitivos (que han sido sus objetos privilegiados de estudio) la antropología ya no tendría sentido y, por lo tanto, tenía que desaparecer.

Al contrario de lo que anunciaban los agoreros del desastre, por primera vez la antropología tiene el espacio histórico para anunciar la muerte del exotismo y mostrar su función, no más como ciencia de indios, negros y marginales, primitivos y salvajes, como ciencia de las sociedades premodernas o del tercer mundo, de culturas inexorablemente ancladas en tiempos muertos. Hoy debemos ver a la antropología no como ciencia del pasado, anclada sólo en el análisis de una tradición que busca revivir para exotizarla; sino como ciencia de la contemporaneidad; es ahí donde la antropología puede mostrar su propia contemporaneidad, pero sobre todo, su potencial y su perspectiva para entender la dinámica del futuro.

Hoy, como nunca antes, la antropología se muestra realmente como la *ciencia de las diversidades, de las pluralidades y las diferencias humanas*, ya no sólo como la ciencia de el otro, de la *otredad*, sino también de la *mismidad*, de nosotros mismos. En consecuencia, la antropología, debe ser mirada como *la ciencia de la alteridad*, entendida esta no sólo como una otredad encerrada en sí misma, sino que toda alteridad se construye siempre en el encuentro dialogal entre nuestra mismidad con esa otredad que siempre nos habita, pues inevitablemente, el otro habita en nosotros, así como, nosotros habitamos en los otros. La antropología, como ciencia de la alteridad, por tanto, lo que busca, es comprender las tramas de sentido que se tejen en ese encuentro que hace posible la alteridad, los significados y significaciones que se manifiestan y se esconden en el mundo de los imaginarios, las representaciones, los discursos y las prácticas, es decir en los universos de sentido que hemos sido capaces de construir a través de la cultura y de sus mundos simbólicos, tanto los otros, como también nosotros.

Hacer de las alteridades, por tanto, de las otredades y las mismidades, de las diversidades, de las diferencias, no el objeto de estudio, sino

el horizonte necesario para el trabajo antropológico, quizá sea una forma de superar la *razón colonial* con la que está marcada desde su nacimiento, para instaurar ahora una *razón plural* que sea la que oriente su praxis. Quizá así, matemos definitivamente, la mirada exótica del pasado que cosificó a los seres humanos, transformándolos en simples objetos de estudio. Hoy la antropología puede ayudar a entender los distintos procesos de una realidad igualmente distinta, de los mundos actuales en emergencia, y de los diversos sujetos e identidades en insurgencia material y simbólica; puede contribuir a conocer y reconocer, a valorar y respetar los distintos matices de una realidad multicolor como es la vida, sus diversidades y diferencias.

La antropología como ciencia de la alteridad debe aportar al estudio de las formas diversas de relación con los otros, a través de esa construcción de universos simbólicos, de significados, significaciones y sentidos esencialmente humana, que hace posible el encuentro entre los seres humanos: la cultura.

Hoy el estallido mundial de las diversidades en emergencia, el proceso de insurgencia de las diferencias, así como la acción sociopolítica de los antiguos 'objetos de estudio', hoy constituidos como sujetos sociales, políticos e históricos que trascienden espacios nacionales, obligan a una reformulación epistemológica, teórica, metodológica, pero sobre todo a una redimensión de la función ética y política de la antropología.

La propuesta de un nuevo orden mundial o la globalización neo colonial-imperial que ha ido sistemáticamente constituyéndose en estos cinco siglos de dominación es la que determina las reglas del juego y debilita a las soberanías nacionales para dar más espacio al proyecto de las corporaciones transnacionales que son las reales organizadoras, no solo del nuevo orden económico y político mundial de este milenio, sino de un nuevo orden representacional, cultural, que lo legitime. Las políticas neoliberales implementadas por nuestros gobiernos nada tienen que ver con los intereses y la soberanía nacional, sí con la necesidad de un reajuste planetario acorde a las exigencias del capital financiero transnacional.

La antropología contemporánea debe dar respuesta a la crisis del modelo civilizatorio de Occidente. Estamos viviendo la crisis de una civilización que surgió en un mundo homogeneizado, que demanda de una acumulación ilimitada y en ese proceso prioriza el valor del capi-

tal y no el de la vida. Un modelo concentrador del capital, del poder, de la tecnología que los instrumentaliza para la virtualización de la realidad y para la guerra. Modelo depredador, *ecocida*, pues está aniquilando la naturaleza transformando todo lo que ve en mercancía; modelo excluyente que conduce a la mayoría de la humanidad a la miseria y a la muerte. Estas son las bases de este viejo esquema colonial-imperial continuamente recreado y que han llamado modernidad, nuevo orden mundial. La globalización no es sino una nueva máscara del viejo rostro del poder, una nueva fase de este viejo modelo de dominación.

La antropología ha sufrido un complejo síndrome de valores dada su histórica complicidad con el poder. Entrampada en su matriz eurocéntrica y en paradigmas analíticos, teóricos y metodológicos que se derivan de su rol colonial dominador, ha intentado reivindicar su autonomía moral, ética y política y legitimar su voz ante, en y con los condenados de la tierra[2].

Hoy estamos seguros que la antropología tiene la posibilidad de comprometerse con la vida, no únicamente para entenderla, sino para transformarla. Ahora tiene la posibilidad no sólo de descolonizarse, sino de contribuir a la decolonización de la vida, a la construcción colectiva de un diferente sentido de civilización, de un distinto proyecto civilizatorio, a la construcción de otros sentidos de la existencia; no sólo desde una visión antropocéntrica, sino desde una perspectiva cósmica que ponga la prioridad de la vida como centro del ser humano y de todo lo existente. Hay que refundar una mirada que nos atrevemos a llamar *cosmo-antropo-céntrica*, así como formas de *alteridad cósmica* en la perspectiva de ir construyendo otro tipo de interrelación, más holística y armónica, entre el ser humano, la naturaleza y el cosmos.

Antropología y contemporaneidad

Como bien lo señala Auge[3], el problema de definir la disciplina y su objeto es un problema también de la contemporaneidad de la antropología dada la diversidad de hechos y procesos que la misma contemporaneidad presenta. Esto implica que hay que empezar a buscar los otros horizontes y escenarios de su praxis, comenzar a sentir y pensar, a senti-pensarnos, *corazonar* por nosotros mismos a partir de nuestras realidades y procesos, de nuestras especificidades culturales, de nues-

tras historias cargadas de dominación, de nuestros procesos de lucha por la existencia de muy larga duración, a partir de nuestras heridas coloniales, y considerar la contemporaneidad que estos procesos tienen.

Hoy más que nunca, como anotara Auge[4], se plantea la cuestión de saber, si la antropología tiene algo que decir que sea específicamente antropológico sobre las nuevas situaciones. Lo más importante es que desaparezca la noción de objeto que la antropología construyó con relación a los sujetos sociales, que entendamos que no busca estudiar al ser humano como tal, construirlo como objeto de estudio, sino que lo que buscamos comprender, son los procesos, los fenómenos, los hechos socio-culturales, las distintas realidades, los diversos mundos que esos sujetos y seres humanos concretos construyen y a los que se encuentran articulados.

Si bien hay que interrogarse, según Auge, sobre lo esencial de la definición de la antropología, hoy es más importante discutir sobre la función teórica, metodológica, ética y política que la antropología cumple en el actual proceso de la historia.

La antropología ha comenzado a ver la contemporaneidad de sus antiguos objetos de estudio y a hablar con ellos. Es importante no olvidar que este proceso de cambios no responde a la maduración de la antropología o de los antropólogos en sí, sino a las nuevas condiciones históricas, al proceso de insurgencia material y simbólica de esos objetos transformados por su propia praxis y lucha en sujetos políticos e históricos que imponen su presencia y contemporaneidad. La antropología por tanto, no podía continuar ignorando este hecho.

La contemporaneidad de la antropología está ligada a la necesidad de plantear una reflexión sobre el presente, de entender las nuevas y diferentes situaciones, las distintas realidades y problemáticas, los diversos actores y sujetos, los nuevos escenarios y procesos que ahora han emergido, y tratar de encontrar una interpretación antropológica a los mismos.

Casi toda la clásica antropología ha tenido una evidente actitud etnologizante, ya que no ha considerado la contemporaneidad de los sujetos, pues hace de las representaciones de los otros transformados en objetos también objetos de descripción y análisis, generando una situación como la llama Auge[5] de *alocronismo,* que implica una fría distancia frente al otro, a quien nunca se lo considera como un contemporá-

neo, como un igual; por eso, en este encuentro, evidentemente asimétrico, desigual, no existe diálogo, pues el diálogo implica contemporaneidad y equidad entre los interlocutores.

En el viejo discurso antropológico, caracterizado por una praxis colonial extractivista, que sólo va, toma y no comparte, no devuelve; la ausencia del otro es perversa, el otro aparece como objeto y víctima, no es considerado un productor de conocimiento, sino tan sólo un informante; herencia colonial de dominación de la subjetividad del otro, que aún se mantiene totalmente vigente en el trabajo, no sólo antropológico, sino del conjunto de las ciencias sociales, pues todavía en los manuales teóricos y metodológicos se sigue enseñando, que la clave para un buen trabajo de campo, es encontrar el informante calificado, el informante clave, y no el interlocutor con el que debemos conversar con humildad, y del que debemos procurar aprender lo que nos enseñan sus universos de sentido, es decir, aprender de su sentir, de su pensar, de su decir y de su hacer; pues no se trata de recrear ese acto colonial de extracción de sentido, que lo transforma en un mero dador de información para enriquecer nuestros informes; sino que debemos hacer posible un diálogo respetuoso que permita que al encontrarnos con el mundo simbólico de los otros, podamos comprender mejor, el mundo simbólico de nosotros; pues el trabajo antropológico es un acto de alteridad que busca, transitar el mundo del sentido, para poder comprender mejor el sentido del mundo, o para que podamos transitar en el mundo con sentidos distintos de la existencia; ahí está la riqueza de la alteridad, que hace posible que al caminar por los universos de cultura de los otros, nos permite retornar con una mirada diferente hacía nosotros mismos; pues todo encuentro de sentido entre nosotros y los otros, debe ayudar a una comprensión que mutuamente nos enriquezca y nos transforme.

En consecuencia, es necesario establecer en la relación, en ese encuentro con el otro, una perspectiva que podríamos llamar de *altercronismo* o *dialocronismo* que devuelva la contemporaneidad negada a los sujetos-objetos investigados; que los des-objetivice, que nunca más los vea como informantes sino como interlocutores, y que permita que hablen desde sus propias y diversas voces; que anule la asimétrica relación entre el observador-investigador imbuido muchas veces de una actitud arrogante, por sentirse el poseedor del conocimiento científico, de los

discursos de verdad de los epistemes, que hace que mantenga una fría distancia frente al observado-investigado, que cree poseer un saber exótico, folklórico, que estará siempre lejano y será inferior al conocimiento verdadero de la ciencia, simple saber, por cuya rareza debe ser interrogado; por ello es necesario construir una distinta sensibilidad, una mirada y actitud diferente en ese encuentro, que se sustente no sólo en la frialdad de conocimientos teóricos y metodológicos, sino en la calidez de los afectos, que permita tejer una alteridad afectiva y efectiva, que devuelva la contemporaneidad a ese encuentro dialogal de dos seres humanos que buscan comprender sus horizontes de sentido, en este aquí y en este ahora, en equidad de condiciones. Ha llegado la hora de construir, una forma diferente de alteridad, una alteridad, que aprenda escuchando a los otros, para poder aprender a escucharse a sí mismo, que nos permita establecer un diálogo de seres, de sensibilidades, de saberes, de experiencias de vida, que nos enriquezcan y nos hagan crecer como humanidad.

Es importante mirar que el proceso histórico que hoy vive la humanidad, le brinda a la antropología como nunca antes, distintas posibilidades para que se sienta y piense a sí misma, y senti-pensar en la multiplicidad de otras problemáticas, procesos, escenarios, actores, que debe interpretarlos, construirlos, analizarlos, desde su especificidad teórica y metodológica, pero partiendo siempre de sus propias exigencias y realidades.

En la unidad y diversidad de la actual contemporaneidad, la antropología no sólo es posible sino necesaria. Sobre todo ahora que la humanidad atraviesa una profunda crisis de sentido, de déficit simbólico, la antropología tiene la responsabilidad de contribuir a la construcción de sentidos diferentes de la existencia en función del ser y no del tener, a forjar un distinto universo civilizatorio. Esto se hace posible, porque su tradición y reflexión autocrítica le permiten adaptarse y entender los cambios y procesos que afectan la realidad y la vida en todas sus dimensiones. Entonces nos atrevemos a decir, aún a riesgo de parecer tautológicos, que el verdadero sentido del sentido de la antropología, es contribuir a la construcción de sentidos otros, de sentidos distintos de la existencia.

Los distintos escenarios de la antropología

Una de las características del actual proceso de globalización es su carácter desigual y combinado, propio de esta fase de acumulación capitalista, que por un lado impone la planetarización del mercado y el capital, la homogeneización del mundo, la mundialización de la cultura, pero por otro no puede detener el proceso de continua recomposición, revitalización, e insurgencia de las diversidades y diferencias en el todo el planeta.

Hoy, más que del mundo debemos hablar de mundos[6], que están interconectados por la hegemonía de la imagen que construyen imágenes virtuales a veces falseadas de la alteridad, de cómo debemos y tenemos que mirar a los otros y a nosotros mismos; hoy nadie puede dudar de la existencia de los otros. En la confrontación de las imágenes de esos otros, es donde se construyen y afirman las actuales identidades.

Uno de los rasgos más perversos de la contemporaneidad y la posmodernidad, es la escenificación, la ficcionalización y virtualización de la realidad y el mundo, presentados como espectáculo. Hoy se nos acostumbra a establecer relaciones con un otro virtual sólo a partir de las imágenes adulteradas de los medios masivos de in-comunicación, que buscan articularnos al mercado, a la máquina del consumo, que nos sugieren cómo vivir mejor, cómo tratar nuestro cuerpo, cómo ser felices encontrando la 'chispa de la vida'. Quizás el único mundo de la contemporaneidad sea el mundo de la imagen virtual y el espectáculo. Este es un escenario vital, actual, para el análisis antropológico.

La antropología encuentra más que nuevos, diversos, distintos escenarios o mundos para abordarlos; novedad relativa, porque lo distinto es la mirada diferente que se hace de ellos[7]; aúnque por nuestra parte sentimos, que la antropología, lo que requiere, no es *otra mirada*, sino una *mirada otra*; más que buscar hacer una mirada *nueva* de esos procesos y escenarios, necesitamos una mirada *diferente*; que nos ayude a acercarnos al mundo del sentido de los sujetos y las subjetividades, a sus sensibilidades, sus mentalidades, sus imaginarios, sus representaciones, sus discursividades, a los universos simbólicos de la cotidianidad en que los seres humanos y las sociedades realizan su praxis de vida, pues la existencia en sus múltiples y diferenciadas formas, debería ser el escenario, el horizonte privilegiado para la reflexión y el quehacer de una antropología comprometida con la vida.

La ciudad se presenta como el espacio en el que se expresan todas las interrogantes que se dan en el espacio unificado del planeta. Debemos analizar *las construcciones isotópicas o de sentido* de quienes viven, sienten, imaginan, sufren y evocan la ciudad, ver las representaciones e imaginarios urbanos de la gente que la habita. La antropología urbana juega allí un papel muy importante para entender los distintos procesos, para investigar problemas de crecimiento, de adaptaciones, hibridaciones, heterogeneidades, construcciones, reconstrucciones, re-invenciones, resemantizaciones simbólicas. Un ejercicio interesante resulta observar el comportamiento de lugares públicos, estadios, mercados y supermercados, restaurantes, iglesias, cines, centros comerciales; estudiar fenómenos como el fútbol, los procesos electorales, las actuales ritualidades y religiosidades profanas como el consumo en las nuevas catedrales del capital: los centros shopings. Hay que salir al encuentro de quienes habitan, imaginan, sueñan, construyen y deconstruyen la ciudad; hay que escuchar sus voces y aprender de sus silencios; si queremos llegar a conocer los significados y las significaciones que la gente da a los lugares y no lugares en los que teje su vida, desde una mirada que nos acerque a la comprensión de la *totalidad de sus sentidos*, debemos empezar a descubrir la ciudad, a conocerla, a sentirla, a vivirla, también, desde la *totalidad de los sentidos*, para descubrir cuales son sus vibraciones y sonidos, sus colores, sus sabores, sus olores, sus texturas, pues sólo así podremos ser capaces de hacer visible, los rostros de lo invisible que a veces el sentido tiene, y que constituye sin duda, el sentido del quehacer antropológico.

Debemos empezar a mirar el mundo de las cárceles y el de los delincuentes, el de los orfanatos, los asilos, los manicomios, hospitales y demás 'casas de salud'; el de los mendigos, los niños de la calle, las pandillas juveniles, los desempleados, los migrantes, las trabajadoras sexuales. Hay que entrar en el universo de los excluidos, invisibilizados, empobrecidos, subalternizados y marginados por el poder; adentrarnos en los universos de sentido de sus construcciones simbólicas, no para reeditar una antropología exótica de lo marginal, eso reproduciría y reactualizaría la misma razón colonial dominadora, sino para que la antropología ofrezca a los marginalizados del poder herramientas de construcción de un sentido liberador para la insurgencia contra ese poder.

Una tarea urgente que se le plantea a la antropología y al conjunto de las ciencias sociales hoy, es trabajar por la decolonización epistémica de sus perspectivas teóricas, de su praxis metodológica, de sus visiones éticas y políticas, eso implica la urgente necesidad de superar el epistemocéntrismo en el que se encuentran atrapadas actualmente, que es hegemónico en la academia, para empezar a mirar el potencial que tienen las sabidurías que están en la praxis vital de los actores sociales subalternizados, que han hecho de ella un instrumento insurgente para la lucha contra la dominación; ya es hora de empezar a mirar e incorporar en la academia todo el potencial, no sólo de conocimientos, sino de sentido, de referentes éticos y políticos que ofrecen las sabidurías, para la construcción de un horizonte diferente de vida.

Otra forma de decolonizar la antropología es adentrarnos en el mundo del poder, de sus construcciones simbólicas para ejercerlo, es necesario hacer una Antropología del poder. Es importante estudiar la conducta de las clases dominantes, las construcciones simbólicas del sistema neoliberal y del mercado; estudiar el mundo empresarial y financiero, los actuales procesos de producción, circulación y consumo de los bienes simbólicos, la abrumadora circulación de capital y de violencia que pone en movimiento esta fase del capitalismo transnacional. Hay que estudiar cómo opera la interacción simbólica del poder, analizar los procesos que nosotros llamamos de *usurpación simbólica* del poder, cómo este produce la resemantización de sentidos con los que manipula la conciencia, los imaginarios, las subjetividades y la praxis social para su legitimación y ejercicio. Tal es el caso de las movilizaciones regionalistas y la manipulación que las oligarquías costeñas están desarrollando en torno a la cuestión de las autonomías y la construcción de nuevos discursos identitarios de verdad para la reafirmación de sus poderes regionales. Estos son campos aún no explorados, en los que necesitamos sumergirnos para ver que esconden en sus profundidades.

Dada la emergencia social de distintas identidades y actores sociales, es importante ampliar el campo de la antropología política. Son distintos y diversos los problemas que una antropología comprometida con la vida tiene que abordar y debe hacerlo desde otra dimensión política, desde una perspectiva diferente de análisis de la cultura.

Es vital estudiar en esta etapa de grandes cambios planetarios cómo se perciben y viven estos por parte de los diversos actores sociales

en su quehacer cotidiano. Hay que analizar el proceso de occidentalización de las culturas tradicionales, pero también examinar la resemantización de sentidos que éstas hacen de la globalización. Hay que prestar atención a los procesos de *glocalización*, es decir la interdependencia e interinfluencia, que se da entre lo global y lo local, y como lo local influye en lo global. Debemos tratar de comprender la complejidad política que tiene el proceso de construcción de identidades y de etnicidades reconstruidas en un mundo globalizado.

Hay que hacer una lectura antropológica de la globalización, para evidenciar frente a quienes creen que ésta es algo inevitable, o una totalidad absoluta de la que es imposible desprendernos y que estamos condenados a sobrevivir bajo sus designios, se hace necesario, otra mirada, que la muestre, como un proceso histórico y, por lo tanto, que puede ser modificable, y que de hecho esta siendo transformada, subvertida por la acción colectiva y luchas en todo el mundo, la globalización, es también un territorio de luchas minado por relaciones de poder, por luchas sociales a nivel planetario que tienen la terca esperanza, de que es posible *parir un nuevo proceso de liberación mundial.*[8]

El desarrollo de resistencias e insurgencias contra la globalización neoliberal, ha hecho posible también, la reconstitución de un imaginario crítico, de otro horizonte de futuro diferente, estaríamos asistiendo como dice De Sousa Santos, a una transición paradigmática a nivel no sólo político y social, sino sobre todo, cultural y epistemológico, que abre posibilidades, para radicales rupturas a nivel no sólo epistémico, sino para que insurjan formas distintas de sentir, de pensar, de hacer, de decir, de significar, de construir la política y lo político.

La Antropología, desde una mirada crítica, tiene hoy la urgente necesidad, para comprender los diferentes procesos abiertos por la globalización, de aportar en la construcción de distintos marcos teóricos, metodológicos y políticos que nos permitan sentipensar la globalidad desde las historias y procesos locales, desde diferentes *políticas del lugar* (Escobar), que articulen la presencia del pasado en el presente y la inscripción de lo global en lo local; y que considere el carácter plural y diferenciado de experiencias históricas, de actores, culturas, identidades y escenarios.

Si desde los ideologemas de la globalización, esta aparece como totalidad absoluta, surge como una necesidad político-metodológica en

el análisis de los procesos sociales: la consideración de su historicidad y de una visión de totalidad distinta, por ello el concepto de *heterogeneidad histórico-estructural* planteado por Quijano, que nos permite diferenciarla del concepto de *totalidad orgánica* con que se construye el sentido universalista de occidente, resulta útil, pues desde esta perspectiva, se pone la cuestión del poder en el centro del debate[9], y nos ayuda a entender como operan las diversas y diferenciadas formas de dominación, pero también como se expresan las diversas y diferenciadas luchas contra dicha dominación desde los actores subalternizados.

Una tarea urgente en la perspectiva de trabajar una Antropología del poder, es entonces, trabajar en una "cartografía de la dominación o en la analítica de la colonialidad imperialidad del poder"[10]; pero también, en una *cartografía de resistencias* e insurgencias, de las luchas y los movimientos que se construyen como respuesta alternativa al patrón de ese poder.

Debemos dar más atención a la dimensión política de los actuales procesos de los pueblos indios, negros y de las diversidades sociales; analizar su inserción en los sistemas democráticos dominantes. Junto a ello hay que discutir cuál es la presente significación de la democracia, someter la razón homogeneizante de la democracia a la crítica de la razón plural y diversa. Debemos empezar a cuestionar la eficacia simbólica de los grandes mitos construidos por el poder con los que naturaliza y legitima el orden dominante, tales como el mito de la democracia o el mito del desarrollo que se los muestra como las únicas formas posibles de hacer humanidad y de alcanzar la felicidad.

El reto es empezar a sentipensar y construir, ya no sólo una democracia y un desarrollo alternativo, sino alternativas a la democracia y al desarrollo; que rompan el orden sacralizado que el poder les ha otorgado, pero para esto hay que entender sus lógicas internas, sus sentidos profundos, ver qué significados y significaciones construye el poder para su naturalización y para lograr su permanente reproducción.

Comencemos a mirar la riqueza de la diversidad como la realidad desde la que se puede construir el futuro en perspectiva de la construcción de una sociedad que respete la pluralidad y la diferencia, que haga posible la unidad en la diversidad. Por ello es importante empezar a considerar las dimensiones insurgentes que tienen la cultura, la diversidad y la diferencia.

La antropología puede ser un instrumento que aporte a la comprensión de la complejidad de la unidad y la pluralidad de las socieda-

des humanas como aporte a la construcción de una humanidad que se funde en el respeto a la diferencia y que ayude a convivir pacíficamente con esa diferencia. La antropología tiene la tarea de contribuir a la construcción de verdaderas sociedades interculturales, que tienen su mayor reto, no sólo en alcanzar la democratización formal de la sociedad, sino fundamentalmente, la democratización del poder; es decir, posibilitar que todos los sectores que conforman la sociedad puedan ejercer el derecho de tomar sus propias decisiones y que los demás seamos capaces de reconocerlas y respetarlas.

Es necesario analizar, críticamente, los procesos que hemos caracterizado como de *insurgencia simbólica* que las diversidades sociales están llevando adelante. Para ello hay que estudiar el carácter de sus luchas de sentido en la perspectiva de la construcción de un horizonte civilizatorio diferente. Esto implica comenzar a tener una mirada distinta de los procesos que nos permita entender las dimensiones simbólicas de lo político y las dimensiones políticas de lo simbólico, que actualmente se expresan en la lucha social.

En tiempos de globalización como los que vivimos, desde la perspectiva de una Antropología Política distinta, se hace necesario, volver a debatir una categoría que ha sido dejada de lado en el análisis social, la categoría de imperialismo, pero para verlo en sus dimensiones presentes, como imperialismo global[11], dicha categoría tiene importancia, no sólo como categoría analítica, sino como fenómeno histórico determinante del presente-futuro de la humanidad. El imperialismo no puede seguir siendo visto como cosa del pasado, ni como la fase superior del capitalismo (Lenin), sino como la parte constitutiva y constituyente de la dominación colonial-imperial; en consecuencia, no basta hablar de globalización, hay que especificar que se trata de una globalización imperial. Esto implicaría no sólo hablar de una matriz colonial de poder, sino también de una matriz imperial de poder, pues tanto colonialidad e imperialidad, son constitutivos y constituyentes del patrón mundial de poder.

Después del 11 de Septiembre se construye un distinto orden simbólico, la construcción del terrorista le permite al imperio legitimar y planetarizar el uso de la violencia, pues con la justificación de combatir el terrorismo, legitima el terror como política planetaria y de su hegemonía intervensionista. La invención del terrorista, ha tenido una

enorme eficacia simbólica en la justificación de la política del terror que el imperialismo ha impuesto en el planeta, pues la categoría terrorista, al estar cargada de opacidad, está en todas partes y en ninguna, lo que le permite al imperialismo intervenir donde éste determine que existe una amenaza terrorista; de esta forma, en nombre del combate al terrorismo, el imperialismo ha legitimado su política de terror en el mundo. Esto evidencia, que la globalizacion neoliberal hoy, no sólo hace posible el libre flujo de capitales y mercancías, sino también de la violencia y del terrorismo imperial; hoy no sólo se expande el libre mercado, sino que ahora existe un mercado libre para la violencia[12].

Pero la globalización transnacional, ha abierto también otras posibilidades para que insurja un carácter global de las luchas sociales y antisistémicas, para potencializar procesos de insurgencia material y simbólica de las diversidades; una expresión de ello es la función política que cumple el Foro Social Mundial (FSM), como un diferente fenómeno social y político que da cuenta de que existe también una insurgente globalización contrahegemónica, pues como dicen los Zapatistas, *si se ha globalizado el mercado, también se ha globalizado la esperanza.* El FSM, se constituye entonces, como una utopía crítica, como una *epistemología del sur* (De Sousa Santos),como una emergente política cosmopolita, que proclama la existencia de alternativas a la globalización neoliberal dentro y contra ella, y le anima la seguridad histórica, de que *otros mundos son posibles.*

La lucha por las utopías posibles de una globalización alternativa, cuestionarían por tanto, *la utopía del mercado total y el poder imperial* (Lander) su carácter homogenizante y totalitario, para proponer una utopía distinta, construida desde la diversidad, desde la diferencia y desde la interculturalidad.

El proceso de luchas antisistémicas, contra la globalización neoliberal, ha posibilitado también la emergencia de un diferente tipo de sujetos históricos plurales, constituidos por una multiplicidad de actores diversos, que no pueden ser vistos simplemente como multitud (Negri y Hart), sino más bien como diversidades insurgentes.

La lucha contra la globalización del FSM combina la lucha por la *justicia social global*, y la *justicia cognitiva global*, la *justicia redistributiva y la justicia del reconocimiento*; así como las luchas por la existencia y por un horizonte civilizatorio diferente, que se libra en todo el plane-

ta; esto, abriría condiciones para la construcción, de lo que parafraseando a De Sousa Santos podríamos llamar, una *Antropología de las ausencias y de las emergencias*, como respuesta política para enfrentar la no existencia que se expresa en la negación, invisibilización, descalificación, subalternización y dominación de otros seres, o conocimientos. Para subvertir las ausencias se propone sustituir la monocultura propia de la racionalidad occidental, por las ecologías diversas, entendidas como la práctica de reunir diversidad buscando sus interacciones.

Entre las ecologías que De Sousa Santos[13] propone, estarían las siguientes: *1.* Ecología de los saberes que permite la emergencia de los saberes fronterizos. *2.* Ecología de las temporalidades que cuestiona la visión alocrónica y la noción de desarrollo y progreso unilineal. *3.* Ecología de los reconocimientos que enfrenta la desigualdad, mediante la articulación del principio de igualdad y diferencia; aúnque esto, consideramos, merece ser más discutido, pues encierra cierta paradoja, ya que la igualdad implicaría la negación de la propia diferencia, así que puede ser más pertinente hablar, no tanto de *igualdad*, sino más bien de *equidad* en la diferencia. *4.* Ecología de la trans-escala para enfrentar la escala global, la recuperación de lo local, del lugar (Escobar), a fin de des-globalizar la globalización hegemónica, y ampliar las posibilidades de una globalización contrahegemónca surgida desde lo local. *5.* Ecología de las productividades, que recupera los sistemas alternativos de producción, para enfrentar el mito del desarrollo, la lógica de la acumulación, desde matrices comunitarias de solidaridad y reciprocidad, ancladas en la cultura.

En esta propuesta de ecologías, senti-pensamos, que se hace necesario incorporar, la dimensión de una *ecología del espíritu y de la afectividad*, pues su negación es otro rasgo de ausencia de despojo, de colonialidad del ser, que demanda hacer visible su presencia. No podemos dejar de considerar que, las luchas de las nacionalidades indias y los pueblos negros en *Abya-Yala*, han ido de la mano de la espiritualidad y la afectividad, por ello es necesario empezar a considerar la dimensión política de la espiritualidad y la dimensión espiritual de la política, desde la perspectiva de una ecología del espíritu, puesto que como nos enseña la sabiduría shamánica, "la espiritualidad, es la forma más elevada de la conciencia política".

Otra dimensión que una Antropología comprometida con la vida no puede dejar de considerar en el análisis de los procesos de lucha

contra la globalización, y de lucha por la existencia, es mirar cual es la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, puesto que todas estas luchas se las están haciendo teniendo la cultura como un centro vital para su acción política. Esto demanda, la necesidad de una teoría crítica diferente de la cultura y de las políticas culturales (PC), desde perspectivas interculturales, de ahí que sea necesario empezar a hablar de Políticas Interculturales (PIC), necesarias para resenti-pensar los procesos de resistencias e insurgencias a nivel planetario y en los lugares fronterizos.

Otra ruptura importante, que ha hecho posible estos procesos emergentes y la agencia de los actores que los llevan adelante, es la de desplazar la hegemonía del Estado como exclusivo formulador de PC al terreno de la sociedad, de los espacios fronterizos; las luchas sociales han evidenciado que las PC no son más patrimonio del Estado y sus instituciones que trabajan desde una noción cognitiva y letrada de la cultura en su rescate; sino que hoy se construyen Políticas Interculturales (PIC), desde campos emergentes en los que se disputa el sentido, puesto que las de los MS, sus demandas y cuestionamientos al poder, son también luchas por el control de los significados y la construcción de otros distintos, son escenarios de *guerras por la interpretación*[14], y por la resignificación de los sentidos hegemónicos sobre los que el poder legitima la dominación; como las categorías de democracia, de sociedad civil, de ciudadanía, de desarrollo, de derechos humanos, etcétera, que desde la praxis cultural, social, política y de las luchas sociales, los actores subalternizados, han estado transformando su sentido homogeneizante, para construir PC, desde el potencial político de la diversidad, la diferencia y la interculturalidad, que les permite cuestionar además el modelo civilizatorio dominante.

En América Latina todos los MS ponen en escena una PC (Escobar) Todos los actores sociales hacen de la cultura el horizonte de sus luchas de sentido, todos ponen en acción fuerzas culturales, se movilizan a partir de un diverso repertorio de demandas de significados diferentes, pero que tienen en común la cultura como vertebradora de la lucha social y política en la búsqueda de la construcción de sociedades interculturales.

Si la Antropología es la ciencia de la cultura, esta ya no puede ser reducida a un concepto, que anula el sentido polisémico, multidimen-

sional que está tiene, por ello es necesario salir del concepto de cultura, para trabajar una *estrategia conceptual de la cultura*[15] desde perspectivas políticas y que responda a los procesos históricos de luchas por la existencia que actualmente vivimos; que mire a la cultura no sólo desde sus manifestaciones, sino, fundamentalmente, desde el nivel de sus representaciones simbólicas de sentido.

También sobre la cultura ha habido una mirada disciplinaria, que la transformó en objeto de conocimiento, en el momento en que hacen del hombre sujeto de la historia (siglo XVI), y configuran un episteme que pone a la cultura por encima de la naturaleza y opuesta a ella; para legitimar la mirada antropocéntrica; la cultura es vista entonces, como cultivo del espíritu que permite al hombre humanizarse, para rebasar el estado de la naturaleza y transformarse en amo de la misma, concepción que es el sustento, de la racionalidad ecocida de occidente[16].

Por ello, se hace necesario, construir una mirada distinta de la cultura, esta no puede seguir siendo vista, como indicador de desarrollo estético, moral, cognitivo de la sociedad, como ha sostenido la teoría tradicional[17]. Sino que la cultura, debe ser vista como una construcción social e históricamente situada, por lo tanto, no podía ser analizada al margen de la misma sociedad, ni de los sujetos sociales que la construyen, sino como un horizonte de sentido, que da a los seres humanos y a las sociedades, un universo de significados para la existencia; la cultura, tiene, por lo tanto, una profunda dimensión política, pues dichos significados son motivo de disputa semiótica y política, y es por tanto, un campo de batalla ideológico del sistema mundo (Wallerstein-/Said) por el control de los significados y las significaciones sociales y el poder interpretativo; la cultura, es un escenario de luchas de sentidos, por el control de los significados y el poder interpretativo, por la hegemonía que inevitablemente se expresan en toda sociedad[18].

Si la cultura, es un escenario de luchas de sentidos, su relación con el poder se vuelve un eje central, que la Antropología no puede ignorar en su análisis; ya que por un lado, esos universos simbólicos de sentido, que hace posible la cultura, pueden ser instrumentalizados por el poder, para su legitimación y el ejercicio de la dominación; a través de lo que hemos llamado, procesos de *usurpación simbólica.* Pero por otro, la cultura, es también, como hemos estado viendo, 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*[19].

Ver a la cultura como escenario de lucha de sentidos representa desplazarla del territorio de la academia y de las disciplinas, que se atribuyen el derecho exclusivo de su análisis; para mirarla en los territorios de la vida, que es donde se disputa el sentido por la existencia; dado que las universidades ya no poseen el monopolio de la producción de la cultura y el cocimiento, sino que también cultura y conocimiento, se gestan en otros lugares, desde otros actores que insurgen desde la diferencia colonial, desde las luchas por la existencia; abrirse a la vida por tanto, ofrece mayores posibilidades políticas para una Antropología que no sólo busque comprenderla, sino que se comprometa con ella y su transformación, es decir para una Antropología comprometida con la vida, abre posibilidades además, para abrir el conjunto de las ciencias e indisciplinar las disciplinas, como condición para la decolonización del saber, proceso que no puede darse sólo al interior de la academia, sino en la articulación de ésta, desde una distinta dimensión y articulación ética y política, con las luchas por la vida.

Se hace necesario una mirada diferente, no sólo de la cultura, sino también de la identidad, puesto que el proceso de mundialización de la cultura, las migraciones masivas a los centros metropolitanos, así como el derrumbamiento del sujeto moderno, ha posibilitado leer desde otra perspectiva la cuestión de las identidades, y romper radicalmente con los enfoques esencialistas, que las ven como esencias fijas e inmutables; los procesos de emergencia de distintas identidades sociales que ha generado la propia globalización ayudan a mirar que éstas, no son esencias, sino construcciones sociales relacionales, múltiples y diferenciadas, que son estratégica y políticamente empleadas por los actores sociales, para afirmar su pertenencia, pero a su vez su diferencia y negociar campos de sentido con otras identidades.

La configuración de las subjetividades, debe ser vista entonces desde lo contingente, lo relacional, lo móvil, esto ayuda a entender el surgimiento de las identidades nómadas, descentradas, que permite que habitemos varios territorios desde las fronteras. Anzaldua[20] señala que la frontera en las identidades descentradas, permite reconocer la experiencia y la multiplicidad como formas no reductoras, comprender la tensión y riqueza de vivir entre varias culturas y las posibilidades polí-

ticas de no ser reconocida en ninguna de ellas, para abrir posibilidades de otros encuentros que permitan sea habitable la propia frontera.

Estas dimensiones múltiples de sentido que se encierra en la noción de frontera, constituye un escenario para el trabajo antropológico, pues la frontera se vuelve una metáfora de movilización política estratégica. Vivir en la frontera, como lo han estado haciendo los actores sociales históricamente subalternizados, discriminados y excluidos por el poder, como los negros, indios, gays, lesbianas, o aquellos que considera minusvalidos, desechables, enfermos con sida, etcétera, tiene un profundo sentido político insurgente, pues no implica sólo una cuestión geográfica, sino epistémica, cultural y política. La frontera representa, un rechazo a las barreras sociales y culturales hegemónicas; la conciencia de estar en un espacio intermedio y desarrollar una capacidad táctica frente a los discursos dominantes, para utilizarlos deformarlos, desestructurarlos; la conciencia del alto costo de la diferencia, por ser parte de una identidad descentrada, dislocada, nómada, excéntrica, mestiza; pero que también permite conversar con otras diferencias y establecer alianzas estratégicas con ellas, para construir procesos de afirmación en la diferencia y de respuestas políticas al orden dominante[21].

Desde las *identidades fronterizas*, es posible propugnar una mirada antropológica de *la parcialidad* que abre espacios a lo pluridiverso, y buscar políticas relacionales, a fin de realizar, como diría, De Sousa Santos un ejercicio de *traducción*; para construir alianzas de afinidad, marcadas, sobre todo, por un elemento no considerado en las teorizaciones sobre los procesos de la lucha social, la afectividad, puesto que el encuentro con la diferencia sólo puede ser un acto de amor; es necesario por ello, construir, *comunidades afectivas*, desde la diferencia y trabajar en la formulación de modelos afectivos, de *políticas del amor* necesarias para dar otros sentidos a las luchas de las diversidades sociales por la vida.

Otra cuestión que la Antropología no puede dejar de considerar, es que, las PIC de los MS, abren condiciones, para senti-pensar posibilidades de modernidades alternativas, frente al sentido excluyente y hegemónico de la modernidad occidental marcada por la colonialidad, emergen otras formas de modernidad alternativas o alternativas a la modernidad, pensadas desde *políticas del lugar*[22].

Las PIC de los MS se extienden más allá de la sociedad política y el Estado, esto posibilita el tejido de redes de MS que muestran los cruces de intercambios a nivel planetario, que dislocan al poder y permite ampliar una red de alianzas estratégico políticas desde lugares fronterizos (Anzaldua) en perspectivas globales, que articulan el sentido político de lo local a lo global; hay que ver entonces, cómo se *glocaliza* la globalización y se *globaliza* lo local, cómo desde lugares de la periferia de la globalidad neoliberal, la están impugnando y aprovechando los recursos que esa globalización ofrece; es esa dimensión político estratégica, lo que permite sentir, que es posible construir alternativas a la globalización (De Sousa Santos), o una globalización alternativa (Escobar).

Los MS hoy practican un globalismo basado en el lugar, aunque transnacionalizado, un distinto tipo de acción política que incluye lo cultural, lo global, lo local, el lugar, el presente, el pasado y la posibilidad de futuros otros.

Defender las prácticas basadas-en-lugar implica creación, de redes de los MS articuladas a una política de escala para que desde lo local se vuelvan transnacionales; para ello, es importante recuperar la noción contextualizada y situada de la práctica humana, toda historia se hace en un lugar, está atravesada, por la historicidad y ahí se construye un sentido. Todo esto debe tener en cuenta la cultura que es la base con la que se encuentra el sentido del lugar tanto geográfico como político[23].

La reconstrucción de la identidad en torno a una política de lugar debe, considerar la lucha por la preservación de la memoria colectiva, de la ancestralidad, la defensa del territorio, de la cultura, de la naturaleza, del derecho a la diferencia, que es el eje de las luchas de los negros del pacífico colombiano, y de los negros cimarrones de Ecuador, por ejemplo; el territorio es una unidad ecológica cultural, espacio donde se teje la vida, pero también se lucha, referente indispensable de identidad, es en el lugar y en la lucha por su defensa, es en donde se construyen sus horizontes de sentido.

Otro centro vital de la lucha contra la globalización a nivel planetario, es la lucha por la defensa de la naturaleza, que no es sino una respuesta a la crisis ambiental como expresión de la crisis civilizatoria, la crisis ambiental, es también la crisis de sus paradigmas, de la ciencia, de la técnica y la razón instrumental, que evidencia que desde dicha racio-

nalidad, no es posible una salida para la vida. Por ello se plantea la necesidad de una *Antropología Ecológica*, que permita una reapropiación del sentido de la vida negado por occidente, una forma diferente de alteridad que rompa el sentido antropocéntrico, sino que abra un espacio de encuentro dialógico con la misma naturaleza, en perspectivas de una forma de alteridad distinta, una alteridad cósmica, biocéntrica, en donde el eje vital sea la propia vida. Esto permitirá volver a *re-erotizar el mundo* y construir una política que *acaricie la vida* (Leff)

Es importante mirar todas estas luchas, a pesar de la diversidad y diferencia de sus objetivos, como luchas por la decolonización de toda forma de poder, del saber y del ser, por combatir la matriz colonial imperial de poder, esto implica mirar a la decolonización *como un horizonte a seguir*, no como un mero ideal, sino como *utopía, y como utopística* (Wallerstein) como *estrella del norte* que guíe las luchas hacia la construcción de *un* diferente *patrón de poder sin dominación ni explotación*[24].

Lo anterior conlleva además una redefinición del concepto de revolución[25], más allá de su noción de cambios radicales desde el Estado, sino *definir revolución como una categoría histórico y ético-política*, como un *proceso de descolonización profunda*, que connota un proceso de múltiples transformaciones radicales que se dan simultáneamente sin la hegemonía de uno de ellos, que tienen un carácter antisistémico, que subvierte el patrón de dominación y va construyendo otras formas de poder.

La decolonización *implica* la construcción de *una nueva formación del poder y de una nueva hegemonía*, en perspectivas de otros horizontes de existencia. Se trata en definitiva de un proceso de decolonización como el que se anuncia en el espíritu de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, que está buscando en la lucha de sus diversos actores, *dar a luz una política de la esperanza*[26], de que estamos pariendo no sólo otros mundos posibles, sino sobre todo, mundos de otro modo, gestados desde las luchas de los *damnes* o condenados de la tierra (Maldonado-Torres).

Es importante no olvidar, algunos ejes políticos metodológicos que debemos considerar en el análisis de los actuales procesos de insurgencia: Analizar las luchas desde una perspectiva histórico mundial de larga duración, que han hecho posible un acumulado de la lucha social por la existencia que ha estado históricamente presente, desde el mismo momento en que se instaura la matriz colonial imperial de poder, para el dominio y colonización de la totalidad de la vida, de ahí la ne-

cesidad de ver sus ciclos tendencias continuidades y discontinuidades del acumulado de la lucha social, que hoy se expresa en horizontes de utopías posibles como las FSM.

Es necesario, considerar las dimensiones espacio-temporales de los procesos históricos, pero señalando además, cuales son las dimensiones de sentido de dichos procesos. Se hace necesario, superar la noción de resistencia, que generalmente se atribuye a las luchas sociales contra la globalización neoliberal, y verlas desde la perspectiva de la insurgencia material y simbólica; la resistencia, no ataca tanto la estructura del poder, sino una técnica del ejercicio de ese poder, ni busca un poder alternativo; las luchas del presente, no se conforman con buscar un espacio dentro de los marcos definidos por el poder, sino que insurgen contra ellos, los subvierten; pues lo que hoy están planteando las diversidades insurgentes del planeta, no es sólo cambiar el Estado, sino construir la utopía de un horizonte civilizatorio y de existencia otro, que no será posible desde la resistencia, sino desde el potencial transformador de la insurgencia, esta se muestra entonces, como un requerimiento, para la materialización de la utopía.

Una Antropología comprometida con la vida, mira como necesario estudiar distintas problemáticas que no eran parte de nuestro vivir cotidiano pero que hoy son el reflejo de la situación de crisis de sentido en la que vivimos. Debemos estudiar el cómo y el por qué nuestras sociedades se construyen como sociedades en permanente estado de sitio, donde la violencia, el terror y el miedo, forman parte de los imaginarios sociales y son el recurso más idóneo del poder para legitimarse; pues al instalarse como un fantasma permanente en los individuos no necesita la presencia evidente de los aparatos represores, hace del mismo individuo su propio represor y verdugo. Un claro ejemplo de esto es como la violencia, el miedo, el terror, son los rostros más visibles y cotidianos de nuestra sociedad.

La Antropología debe hacer visible, los rostros de lo invisible

La antropología tiene que sentipensarse a sí misma, romper prácticas en las que se sustentó la razón colonial. Hay que quebrar la carga positivista y empirista que le ha sido tradicional; resulta contradictorio que si la antropología busca llegar a entender las dimensiones simbóli-

cas del sentido de la praxis humana, expresada en la cultura, siga haciendo de la observación su técnica de trabajo privilegiada, puesto que la inducción y la deducción, así como la sola observación, el solo trabajo etnográfico, resultan insuficientes para dar cuenta de las profundidades, que se esconden en los diversos universos simbólicos de la realidad y de la vida; no debemos olvidar que la Antropología como ciencia del sentido, trabaja, no sólo por mostrarnos el mundo material de los signos observables y hacer una lectura denotativa de los mismos; sino que la Antropología exige lecturas connotativas, de un trabajo hermenéutico interpretativo que nos permita, hacer visibles los rostros de lo invisible, acercarnos a las dimensiones profundas de la trascendencia y de lo inefable, ayudarnos a materializar y comprender el espíritu que habita en todas las cosas.

Debemos incorporar modelos connotativos, hermeneúticos de lectura de la realidad, reconocer las formas abductivas de conocimiento, proponer horizontes des-civilizatorios, des-racionalizantes y como respuesta a la tiranía de la razón dominadora de Occidente, se hace necesario empezar a *corazonar* no sólo la antropología sino la vida. Sólo así, estamos seguros, podremos abrirnos al diálogo con otras sabidurías, lógicas, saberes y racionalidades, devolver la dignidad que la epistemología le usurpo a la imaginación simbólica, que es la que hace posible la construcción del sentido sobre nuestro ser, estar y sentir en el cosmos, el mundo y la vida.

Una profunda limitación del conocimiento racional y conceptual de la ciencia occidental, es haber privilegiado el uso hegemónico de los sentidos externo preceptores –vista y oído- como las únicas fuentes de conocimiento; heredera de esa racionalidad, la vieja Antropología, hizo de la observación, -por más participativa que aparezca, su método ideal de conocimiento de la realidad; conduciendo a las otras facultades, como la imaginación, la sensibilidad, los afectos, las emociones, los deseos, como también 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 como consecuencia, un saber fragmentado y fragmentador. 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, debe en consecuencia mirarla e interpretarla también, desde la totalidad

de todos los otros sentidos y facultades marginalizadas por la razón, pues sólo así podremos descubrir la totalidad del mundo, sentir y comprender las vibraciones y sonidos, las texturas, los olores, los sabores y los colores con que están pintadas la realidad y la vida.

Hay que trabajar en una antropología de los sentidos, que vea las dimensiones y construcciones simbólicas del cuerpo, la comida, los olores, que nos devele 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 sólo razón y lo que piensa, sino lo que siente, lo que vive y le emociona. Hay que romper el tiránico modelo cartesiano racionalista del "pienso luego existo", para incorporar uno más plenamente humano: el "siento, amo, luego existo". Debemos salir de los laberintos de la razón para empezar a transitar por los caminos de las sabidurías del corazón humano, en perspectiva de llenar a la ciencia en general y a la antropología en particular, de ternura, que nos ayude a *corazonar* la vida. Nos atrevemos a decir que este es el momento de empezar a trabajar, de *corazonar* una antropología de la ternura.

La antropología tiene como distintos escenarios y desafíos contradictorios los grandes fenómenos de la contemporaneidad: la multiplicación de las redes de transporte y comunicación, los acelerados procesos de cambios tecnológicos, la revolución científico técnica, los experimentos de clonación, las revoluciones de la genética, el descubrimiento del genoma humano, que plantean distintos retos de sentido, no sólo a la antropología sino al conjunto de la ciencia y a toda la humanidad. ¿Cuál es la lectura antropológica que debemos hacer de todos estos distintos procesos y fenómenos?

Con la clonación lo que está en juego es la macabra sustitución de las leyes de la selección natural por las leyes de la selección artificial; la clonación, no es sólo la expresión suprema de la arrogancia perversa de la ciencia que se quiere erigir en su propio Dios; la reproducción artificial, en serie de seres humanos en laboratorio, no sólo anuncia la definitiva muerte de Dios, sino que además, es un siniestro atentado contra la diversidad y la diferencia en los que se sostiene la riqueza de la propia vida; ahora los seres humanos, seremos fabricados, duplicados

en la frialdad de los laboratorios, o seremos gestados en el encuentro apasionado y amoroso de los cuerpos y los espíritus, que es lo que nos hacía únicos e irrepetibles; la clonación es el proyecto extremo y terrorista del poder, de la colonización de la totalidad de la vida.

Estos son retos diferentes para una antropología comprometida con la vida, que deberá considerar las distintas significaciones, simbolizaciones y sentidos que actúan en el conjunto planetario a través de las redes de des-información que son las fuentes de transmisión y reproducción de las actuales significaciones simbólicas. Hay que analizar los procesos de virtualización de la realidad, de uniformización cultural, de planetarización del mercado, de mundialización de la imagen, que modifican aceleradamente las relaciones de cada sociedad con la propia realidad. Hoy, se relativizan categorías como espacio y tiempo, pues el tiempo de destemporaliza y el espacio se desterritorializa, se acelera la historia y se achica el planeta, se reduce la frontera, la distancia entre lo próximo y lo lejano, la categoría del otro se recompone, pues estos fenómenos tienden a diluirlo o reducirlo, a borrarlo, hacerlo invisible, transformarlo en un fantasma, como se hace también con el capital, y la propia realidad, para que el mercado y el poder puedan viabilizar, la libre circulación de los capitales, de la violencia y la muerte. Todo esto hace que se agudicen los fenómenos que generan conflictos interétnicos, regionalismos, xenofobia, racismo, heterofobia, que adquieren mayor gravedad al darse en una etapa de locura atómica que pone en riesgo la estabilidad de la totalidad de la vida.

La complejidad de la realidad posibilita encontrar fértiles campos para el trabajo antropológico, ya no solo en las sociedades simples, frías, primitivas, bárbaras, salvajes, subdesarrolladas, premodernas de pequeña escala; sino también en las sociedades complejas, calientes, desarrolladas, modernas y posmodernas. Hoy en este proceso de globalización de la economía y la cultura, la antropología debe mirar los impactos de dicho proceso en las sociedades más pequeñas, así como el proceso de construcción de las actuales identidades en contextos transnacionales.

Tenemos que analizar el mundo de los fenómenos religiosos y las recreaciones y reinterpretaciones continuas de los mismos, los actuales movimientos religiosos, las diversas cosmovisiones, los diferentes sistemas de creencias, las actuales ritualidades, los diferentes *ethos*, surgidos en la eta-

pa de la *New Ege*. Hoy asistimos a un proceso en el cual, si bien aceleradamente *la sociedad se des-mistifica,* no por ello se *de-mitifica* sino que por el contrario, necesita de nuevos mitos para explicarse el actual orden del mundo y la vida. Esto implica tener que analizar la contemporaneidad del mito y la función de los actuales mitos y ritos de la modernidad.

Un problema que consideramos vital en esta mirada distinta de la antropología es el tema de la alteridad. Toda identidad se construye en la confrontación y negociación con los otros diferentes, con diversas alteridades, de ahí que toda crisis de identidad en realidad es una crisis de la alteridad. En consecuencia, el problema más importante que la antropología debe enfrentar en el presente no sólo es priorizar, como lo ha venido haciendo, el análisis de la identidad, sino empezar a considerar la cuestión de la alteridad. En realidad, lo que está viviendo la humanidad no sólo es una crisis de identidad (no saber quiénes somos); sino que hoy, la crisis mayor que enfrentamos, de alteridad, dada nuestra incapacidad de conocer, reconocer, valorar, respetar, tolerar y convivir con la insoportable diferencia del otro. Una característica de estos tiempos posmodernos y globalizados es que vivimos en sociedades terriblemente fracturadas en la alteridad. El desafío de la construcción de una humanidad intercultural, para tejer relaciones de sentido de la alteridad diferentes, no es sólo un escenario conflictivo de posibilidades para que emerja una *nueva antropología*, sino que es también una posibilidad para que insurja, una distinta *antropología comprometida con la vida.*

Además de esto, una antropología comprometida con la vida nos posibilita y nos obliga, a le necesidad de re-sentipensar las relaciones de alteridad que hoy construimos. De ahí que nos atrevamos a proponer que no se debe entender la alteridad únicamente desde una perspectiva antropocéntrica, pues no es sólo con otros seres humanos con quienes tejemos las relaciones de sentido de la existencia; debemos empezar a construir *formas de alteridad más cósmicas, biocéntricas* que permitan relacionarnos y dialogar con amor y respeto con todos los seres de la naturaleza y el mundo en los que palpita la vida. Si no empezamos a ver a los ríos, los árboles, el mar, los animales, las plantas, como esos otros de los que también depende nuestra propia existencia presente y futura, los depredaremos, contaminaremos, los convertiremos en simple mercancía para el mercado de la vida, como lo ha hecho el

modelo civilizatorio ecocida de Occidente. Tejer relaciones diferentes de alteridad cósmica con todo lo existente es una forma no sólo de enfrentar la razón depredadora occidental, es empezar a construir una distinta racionalidad, un *ethos* otro, un horizonte civilizatorio y de existencia diferente en perspectivas de la defensa de la vida en todas sus formas, manifestaciones y representaciones.

La antropología debe dejar de ser la ciencia de la otredad y mostrarse como ciencia de la mismidad, esta es otra forma de romper su visión colonial. El estudio de pares -analizar las construcciones simbólicas de nuestras propias identidades, de nuestros colectivos de trabajo- resulta un escenario rico y necesario para una antropología diferente que debe estudiar la conducta de los mismos antropólogos. Es hora de preguntarnos: ¿qué tipo de antropología estamos haciendo? Hay que estudiar las comunidades científicas, las universidades y las escuelas de antropología que los forman. Hay que comenzar a trabajar en una antropología que se 'sentipiense' más autocríticamente.

Hoy vivimos y enfrentamos, al decir de Auge[27], una situación de urgencia que exige la necesidad de una antropología emergente, de una antropología de urgencia, dada la acelerada crisis de alteridad y de sentido que vive la humanidad en estos tiempos de virtualización de lo real. Hoy la antropología, a pesar de todos aquellos que anunciaban su muerte, muestra la fuerza de su vigencia, su potencialidad autocrítica para recrearse; está más claro que donde esté presente el ser humano y mientras este siga tejiendo tramas de sentido, es decir, mientras continue hilando la trama infinita de la vida, hay terreno fértil para el trabajo antropológico. Es por todo eso (lo reiteramos una vez más) que el verdadero sentido *del sentido* de la antropología es contribuir a la construcción de sentidos otros, diferentes de la existencia.

Por una antropología comprometida con la vida

El proceso de globalización que pretende un modelo de sociedad homogeneizada, la creación de una cultura planetaria que imponga la anulación de la diversidad y las diferencias, al ver en ellas fuerzas insurgentes que enfrentarían a este proyecto civilizatorio, nos plantea tareas y desafíos importantes para la construcción de sociedades interculturales; la posibilidad de pervivencia de esas diferencias en un mundo glo-

balizado es quizá uno de los más altos desafíos que se plantea en el cercano mañana para la diversidad de actores sociales.

El proceso de construcción de sociedades interculturales no sólo que interpela y cuestiona la realidad social en su conjunto, sino, además, al conjunto de la ciencia, sus miradas y representaciones sobre la realidad misma; cuestiona las perspectivas teóricas, metodológicas, así como sus prácticas, sus metas y éticas que adquieren otro sentido frente a los desafíos de la modernidad, la posmodernidad y la globalización del mundo, para plantearle como requerimiento impostergable la necesidad de ir colectivamente setipensando y re-sentipensando cómo avanzar en la construcción de una antropología diferente, más comprometida con la vida, que trabaje en la perspectiva de la esperanza y la ternura, porque lo que está en juego es la dignidad de la vida en todas sus formas, la de un mundo en el que sea posible la felicidad de todos los seres, donde no sea la razón instrumental sino el corazón abierto a la incertidumbre y la ternura, lo que determine el latido de la existencia[28].

En un mundo en el que los proyectos dominantes buscan vaciarnos de sentido para imponer el sentido único e irreversible del mercado y el consumo, es tarea urgente de la antropología trabajar en la perspectiva de la construcción de sentidos, otros de la existencia en función del ser humano, de la naturaleza y el cosmos, en la perspectiva de un orden simbólico distinto, de un horizonte civilizatorio totalmente diferente, de una humanidad intercultural que se nutra de la riqueza de la diversidad y la diferencia que son parte de la bondad de la propia vida. Para ello se hace necesario deconstruir, desestructurar los paradigmas de una antropología que aún conserva la razón colonial con la que nació y todavía sustenta y que sigue siendo útil a la reproducción de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Hoy más que nunca es urgente que nutramos de vida tanto la teoría, las metodologías como los discursos, quizá esto permita construir una antropología verdaderamente comprometida con la vida, que no sólo se conforme con hablar sobre la realidad, sino que desde su inserción militante con la realidad y la vida misma contribuya a la necesidad impostergable de su transformación.

Hoy no se trata sólo 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 la muerte que representa Occidente, para construir una civilización de la vida, que se alce desde nuestras raíces de ancestralidad andinas y comunitarias, desde nuestras propias políticas del nombrar, desde nuestras realidades. Sólo así comenzaremos a construir una antropología con rostro propio, que contribuya a la configuración de un horizonte civilizatorio en función de la vida, la humanidad y el cosmos.

Una de las cuestiones más estratégicas que hoy se le plantea a la antropología es sentipensar que tipo de humanidad y de sujeto queremos aportar a construir, para ello 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 sujetos sociales, políticos e históricos. 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 necesario para el aporte de 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, que reconstruya formas otras de alteridad no sólo entre los seres humanos, sobre todo de estos 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 todos debemos ayudar a construir.

Este es un tiempo que requiere de sujetos y subjetividades diferentes, de otros discursos y prácticas, de otras formas organizativas, de otras acciones, de otras propuestas programáticas y políticas que respondan a las exigencias de la actual realidad que enfrenta el mundo. 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.

Notas

1 AUGE, Marc. *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneo.* Editorial Gedisa, España, 1995: 11
2 AUGE, Marc: ibíd.
3 AUGE, Marca. Op. cit.: 31-5
4 AUGE, Marc.: ibíd.
5 AUGE, Marc.: ibíd.
6 AUGE, Marc.: ibíd.
7 AUGE, Marc.: ibíd.
8 LAO-MONTES, Agustín. *Pariendo una Globalidad sin Dominación: Políticas y Pedagogías Descolonizadoras.* En: Material Seminario: Insurgencias Colectivas en perspectiva Histórico-Mundial, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Quito: 1.
9 LAO-MONTES, Agustín.: ibíd.
10 LAO-MONTES, Agustín.: ibíd.
11 CORONIL, Fernando. *¿Globalización liberal o imperialismo globa? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente,* en :"Comentario Internacional N.-5, UASB, Quito, 2003
12 CORONIL, Fernando. ibíd.
13 SOUSA SANTOS DE, Boaventura. *Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias,* en: LAO-MONTES, Agustín (comp.) material seminario "Insurgencias colectivas en perspectiva histórico-mundial", Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2006: 32-36
14 ESCOBAR, Arturo. *Política cultural y cultura política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales Latinoamericanos,* Taurus / ICANH, México, 2001: 24-24
15 GUERRERO, Patricio. *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprenderla identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Abya-Yala, Quito, 2002.
16 CATRO-GOMEZ, Santiago. *Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura,* en: CASTRO-GOMEZ, Santiago (ed) "La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina, Instituto Pensar /Centro Editorial Javeriana, Bogota, 2002: 94-95
17 CATRO-GOMEZ, Santiago. Op. cit.: 100
18 GUERRERO, Patricio. ibíd.
19 GUERRERO, Patricio. ibíd.
20 ANZALDUA, Gloria. *Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan;* en: "otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras", Traficantes de sueños, Madrid, 2004
21 ABZALDUA, Gloria. Op. cit.: 15
22 ESCOBAR, Arturo. *prácticas de la diferencia*, en: Las mujeres y las políticas del lugar, UNAM, México, s/f: 27
23 ESCOBAR, Arturo. Op. cit.: 91
24 LAO–MONTES, Agustín. Op. cit: 8
25 LAO_MONTES, Agustín. ibíd.
26 LAO_MONTES, Agustín. ibíd.
27 AUGE, Marc: ibíd.
28 GUERRERO, Patricio. *La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura.* Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada, Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999: 7

Introducción a la antropología simbólica

Notas para transitar el mundo del sentido
y comprender el sentido del mundo

A manera de entrada

En la sabiduría del *Popol Vhu*, se cuenta que en los principios del tiempo los dioses constructores de la vida, primero crearon a los hombres de arcilla, los que si bien podían articular palabras no tenían aún entendimiento. Al ver lo perecedero del material con que fueron creados los primeros hombres, los deshicieron dentro del agua, pues entendieron que su creación aún era imperfecta.

Entonces los dioses buscaron construir un hombre de un material más perdurable. Así labraron los hombres de madera. Pero vieron que no tenían aliento, corazón, ni sangre en las venas, y si bien de su boca brotaba la palabra no habían llegado todavía al conocimiento, por lo que carecían de memoria, de humildad para descubrir la sabiduría. Los dioses entendieron que habían fracasado nuevamente en su intento: los hombres de madera eran demasiado fríos y sin sentimientos, por lo tanto no podrían dar luz a su creación.

Los dioses, generadores de todo lo existente, se reunieron en Consejo y al ver que había llegado el amanecer discutieron que era tiempo de terminar su obra, que aparezca la definitiva humanidad para poblar la tierra. Colectivamente decidieron crear un nuevo tipo de hombres, a quienes insuflaron su propio aliento para que existan y los nutrieron de maíz, que fue el fluido vital que hizo que su corazón cante, encendieron el fuego de la magia de los sueños y se maravillaron con el sagrado milagro de la existencia.

Así fue como nacieron los hombres de maíz, los que gracias a la fuerza del amor que anidaba en su corazón llegaron a tener la capacidad de escuchar la hermosa sinfonía de la creación, de mirar más allá de las apariencias de los seres y las cosas, descifrar los profundos misterios del universo y entender el orden del cosmos, del mundo, de la vida y el por qué de su ser y estar dentro de ellos. A través del poder constructor de la palabra, hicieron que se recree la memoria y que perdure su conocimiento. Habían aprendido que la humildad, el amor, la ternura y la alegría son los verdaderos senderos que conducen al ser humano a la sabiduría.

Esto molestó profundamente a los dioses que temían que toda la sabiduría adquirida por los hombres de maíz les permitiese mirar más lejos, escuchar con respeto y entender más que ellos mismos. Para evitar que los humanos crezcan en amor y sabiduría y que un día lleguen a ser iguales y superar a sus constructores, los dioses decidieron en un nuevo Consejo opacar, oscurecer, la mirada de los hombres para que no puedan ver sino sólo lo intrascendente, aquello que esté frente a sus ojos y no tengan visión sobre el presente y el futuro, que sean incapaces de descubrir la fuerza constructora que tiene la palabra, el amor y la sabiduría. Desde entonces el ser humano se ha quedado sin aliento, su mirada está nublada y por eso hoy no alcanza a mirar sino sólo a ver la apariencia de la realidad y de la vida; no escucha al otro ni a sí mismo, peor aún lo que le dice su corazón, sólo oye lo que le grita la razón, ha perdido la fuerza de la palabra ha sepultado su memoria y carece de humildad, de ternura y sabiduría.

En estos tiempos posmodernos, de globalización, en los que se hace del mercado el nuevo dios, del consumo la nueva religión, de los centros shoppings las nuevas catedrales y del McDonalds la nueva eucaristía, el poder está construyendo hombres y mujeres de madera, sin capacidad de mirar más allá de las apariencias; sin aliento, fríos, sin corazón, sin amor ni sabiduría. Seres humanos vaciados de ternura, de identidad y sentido.

Por ello frente a la realidad actual, la antropología tiene la hermosa, pero difícil tarea, de aportar a la construcción de hombres y mujeres de maíz, que sepan mirar y escuchar la vida más allá de las apariencias de los seres, las cosas y los hechos, quitarnos el velo que no nos permite mirar las diversas dimensiones escondidas de la realidad. Pero so-

bre todo, la antropología debe contribuir a la construcción de sentidos diferentes de la existencia, que estén marcados por el corazón y la razón, para que la humanidad se recupere a sí misma y pueda revitalizar los sueños, el amor, la esperanza, la dignidad, la ternura y la alegría, que son los hilos insustituibles para que podamos seguir tejiendo la trama infinita de la vida.

Corazonamientos de entrada

> Cierta vez el maestro dibujo un punto negro en la pizarra que estaba en el centro de la clase.
>
> –Qué es lo que miran al frente– preguntó a sus discípulos.
>
> –Una mancha negra– respondieron algunos.
>
> –Un túnel, un agujero negro, una araña, una mosca desde el aire - dijeron otros.
>
> –Les he preguntado, qué miran al frente – respondió el maestro- y sólo habéis visto el pequeño punto negro que está en la pizarra, pero no habéis mirado la realidad mucho mayor de la que forma parte; pues al frente no sólo está el punto negro, sino, además, está la pizarra, está la pared, el escritorio, la silla, los afiches, pero sobre todo, no habéis visto que estoy yo.

Así sucede con la vida cotidiana, el modelo racionalista positivista de conocimiento, nos enseñó sólo a oír, no a escuchar; sólo a ver, no a mirar la realidad, y nos ha mantenido encerrados en un mundo sígnico, material, en el que se nos puso anteojeras, para que sólo veamos en una sola dirección, y no miremos los múltiples senderos que la vida tiene.

Lo señalado anteriormente, es quizá, el mejor ejemplo para poder entender la importancia que tiene la Antropología Simbólica, pues ella se ocupa de acercarnos a una mirada profunda de la realidad que vaya más allá del pequeño punto y nos demuestre la multidimensionalidad de la realidad y sus diversos sentidos.

La interpretación del comportamiento simbólico de las sociedades y las culturas, la búsqueda del conocimiento sobre sus diversas significaciones y sentidos, ha sido uno de los centros del trabajo de los antropólogos; conceptos como símbolo, signo, metáfora, mito, rito, representaciones, imaginarios, significantes, significados, significaciones, sentidos,

etcétera, han sido empleados para poder entender una dimensión de la realidad, que está más allá de lo perceptible, la dimensión simbólica.

Si la cultura es una construcción eminentemente simbólica, y el símbolo es uno de los ejes claves en la construcción del sentido de la existencia y, por lo tanto, de la cultura; se hace necesario en consecuencia, una aproximación a los universos simbólicos de la cultura, que son los que dan sentido a nuestro ser y estar en el mundo de la vida.

Interpretar la cultura como un sistema de símbolos, de significados y significaciones socialmente construidos y compartidos, que dan sentido a las acciones de los seres humanos y de las cosas, constituye uno de los centros fundamentales de preocupación de la Antropología Simbólica, que no es sino la ciencia del sentido, a la que nos acercaremos en el siguiente trabajo, a fin de que podamos transitar por el mundo del sentido y nos aproximemos a la comprensión del sentido del mundo.

El ser humano como animal simbólico

Un interrogante que ha estado presente en la historia humana y que en parte la Antropología ha contribuido a develar es: ¿Qué es lo que le permitió al ser humano constituirse como tal y diferenciarse de las otras especies animales que le antecedieron? Existen evidencias suficientes que demuestran, que no son sus características biológicas o físicas, las que definen su hominización, sino que es el resultado de su capacidad para la creación de la cultura; puesto que la cultura es esa construcción específicamente humana que le permitió al ser humano, llegar a constituirse como tal y diferenciarse de las otras especies, sino, llegar a ejercer una función hegemónica frente a los demás seres vivos.

Vale tener presente, la dialéctica que se produce entre cultura y ser humano, o entre ser humano y cultura, puesto que si bien es la cultura la que hace posible la construcción del ser humano en el sentido más holístico del término, sólo es ese mismo ser humano, el único ser de la naturaleza capaz de construir cultura.

El ser humano desde que construye cultura, se estructura como un *Homos simbólicus* un animal simbólico, capaz de dar sentido y significado a su existencia, a su forma de ser y estar en el mundo y de actuar dentro de este, lo que ninguna otra especie podrá hacer. Por ello vale

aclarar, que el ser humano no es -como occidente nos ha hecho pensar- sólo un ser esencialmente racional, resultante de la razón y el pensamiento; sino que también el ser humano, es un ser eminentemente emocional, producto del corazón y el sentimiento, como nos lo enseña la sabiduría shamánica "somos estrellas con corazón y con conciencia"*;* y es en esa dialéctica entre el sentir y el pensar, entre la afectividad, la sensibilidad y la racionalidad, la inteligencia, que el ser humano a través de sus construcciones simbólicas, pudo dar sentido, significado y significación a su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida, pudo dar sentido a sus necesidades, a sus reflexiones, a sus sentimientos, a sus angustias, a sus miedos; sentido que le permitió llegar a descubrir la alegría, será quizá por eso, que el ser humano es el único de los seres de la naturaleza capaz de reír y de llorar y de dar significado, sentido a su esperanza y a sus sueños?

No es únicamente el sentido de vivir en sociedad, lo que le da al ser humano su estatuto de humanidad, puesto que otras especies viven en sociedades de mayor organización y complejidad que la sociedad humana, sino es el hecho de que el ser humano gracias a la cultura, no sólo se conforma con vivir en sociedad, sino que éste, construye un sentido de la sociedad para vivir.

La cultura, es en consecuencia, la que hace posible la constitución del ser humano como tal, como resultado de un largo acumulado de aprendizaje, experiencia, praxis y tradición, que le permitió, no sólo adaptarse a la naturaleza, sino transformarla y en ese proceso-parafraseando a Engels- también transformarse a sí mismo[1].

Para tratar de entender como se dan las primeras construcciones de la cultura humana, debemos aproximarnos a la comprensión de la dialéctica naturaleza-ser humano-cultura. El ser humano como ser biológico, es naturaleza, en tanto ser de la naturaleza y resuelve sus necesidades dentro de la naturaleza, pero a su vez, el ser humano representa el punto en que la naturaleza se trasciende a sí misma, pues fue capaz de construir lo que es más que naturaleza, la cultura, lo que le posibilitó ir más allá de su herencia biológica gracias a su capacidad para la creación simbólica lo que le posibilitó poder dar significado y sentido a todo lo existente, es allí cuando se construye la cultura y el hombre pasa de ser un mero *Homo Sapiens*, para construirse como un *Homo Simbolicus* que es lo que afirma su estatuto como humano. La cul-

tura le posibilitó un salto cualitativamente diferente frente a la naturaleza y al resto de las especies, para ya no ser un esclavo de ella sino su arquitecto[2].

El ser humano en consecuencia, es la consecución de un largo proceso de la evolución de la naturaleza, de cuyo proceso heredó adaptaciones anatómicas muy particulares que le permitirían llegar a la cultura, esa construcción a través de la cual el ser humano no sólo transforma la naturaleza sino, se transforma a sí mismo. La vida azarosa de los hombres y mujeres tempranos, entre la libertad y el peligro constante, la necesidad de entender y adaptarse a los fenómenos de la naturaleza cargados de poder como una erupción volcánica, un trueno, el sol recreando la vida, la luna bañando de plata la tierra; impulsó la necesidad de descubrir y manejar las fuerzas espirituales trascendentes que esta encierra, el tratar de encontrar una explicación a los misterios del cosmos, de la vida y de la muerte, condujeron a los seres humanos tempranos, a la búsqueda de un lenguaje que les permita explicar y vivir la trascendencia, una explicación simbólica de la realidad que darían inicio a los proceso de eufemización simbólica (Garagalza) mediante los cuales podían encontrar un sentido frente a todas aquellas cosas que estaban más allá de su posibilidad de comprenderlas, como el misterio doloroso de la muerte, para saber que ella no termina con la vida sino que continúa en otras dimensiones cósmicas.

Estas debieron ser las motivaciones que determinarían el surgimiento de los cultos funerarios, de la magia, del totemismo, de los ideales religiosos, que los llevo a nutrir de sentido simbólico a la palabra a través del mito y a sus acciones a través del rito y el sacrificio, necesarios para mejorar la caza, elevar la fertilidad, dominar las fuerzas de la naturaleza, que darían, a su vez, lugar a la creación de la danza, la música, la pintura, cuyas evidencias las encontramos en pinturas y grabados en su arquitectura lítica sagrada, como expresiones vitales de la cultura, para ir construyéndose un sentido sobre sus formas de vivir y de morir, en definitiva de ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida.

Niveles de lectura de la realidad

Sólo se ve bien con el corazón,
lo esencial es invisible a los ojos.
El Principito

La realidad es todo ese amplísimo espacio donde se teje la vida, donde se construye la existencia y todo lo que en ella vive, cualesquiera sean sus formas o sus contenidos. Desde una montaña, hasta una estrella, desde un ser humano, hasta una planta un animal, o un invisible átomo forman parte de la constitución vital de la realidad.

La realidad debe ser leída, como un sistema integrado, en el que por un lado está constituido por una dimensión material, tangible, externa, visible que corresponde a un plano físico y en consecuencia observable y capaz de ser percibída por nuestros sentidos y que se expresa a nosotros a través de formas sígnicas.

El signo hace posible, en consecuencia, que podamos ser capaces de captar, de presentar la dimensión material, tangible, externa, física, visible, sensorial, observable de la realidad.

A esta forma de lectura de la realidad se la conoce como ***lectura denotativa***; es decir, reiterando, una lectura denotativa, es aquella que nos permite leer los signos, materiales, externos, físicos y observables de la realidad.

Metodológicamente para poder comprender el mundo sígnico desde los enfoques hegemónicos de la ciencia, según miradas positivistas, racionalistas y empiristas, se hizo del método inductivo, deductivo y experimental, los únicos métodos que nos permitían el conocimiento y análisis de la realidad, y de la razón el único paradigma para poder acercarnos a ella.

La visión positivista y racionalista del conocimiento ha empleado niveles denotativos de lectura de la realidad, pues no ha entendido que el ser humano es capaz de expresar la realidad con múltiples lenguajes; occidente sólo priorizó el lenguaje racional y experimental; así para el racionalismo, cualquier postulado que no pueda ser asimilado por la hegemonía de la razón, que no responda a las leyes de la lógica racional, resulta irrelevante y no merece consideración alguna; por tanto el lenguaje simbólico profundamente afectivo, del cual forman parte el

lenguaje mítico, quedó fuera del horizonte epistemológico de occidente. Para el empirismo positivista, cualquier fenómeno o afirmación que no responda a las leyes experimentales e instrumentales, marcadas por el número y la tabulación, no posee validez, puesto que sólo aquello, que era demostrable, observable, comprobable empíricamente y racionalmente, podía entrar en la categoría de fenómeno científico; esta es la causa por la que occidente para interpretar y conocer la realidad fragmentó la vida y vio la necesidad de descomponerla para estudiarla y entenderla; la gran paradoja de occidente, es que, tuvo que matar la vida para poder comprenderla; dicho modelo, se erigió como el modelo único y hegemónico del conocimiento.

El nivel de lectura denotativo de la realidad en consecuencia, es aquel que nos deja simplemente en el nivel reducido del punto, y no nos permite mirar que la realidad es más profundamente holística, puesto que además de la percepción sensorial directa, el ser humano, dispone de otro sistema de conocimiento y de lenguaje, que le permite representarse una realidad, trascendente, ausente, que tiene también una dimensión no material, que está más allá del plano físico, una dimensión que no es externa, sino interna, profunda, invisible, intangible, inefable, trascendente y que por ello mismo, no puede ser observable, ni captada por los sentidos, ni puede ser entendida desde los parámetros de la lógica y la razón y que, por lo tanto, no se muestra a nosotros a través de signos, sino de símbolos.

El lenguaje simbólico es utilizado por la humanidad desde lo más ancestral del tiempo, para poder construirse el sentido de su existencia. El símbolo es aquello que nos permite no presentar, sino representar, la dimensión profunda, oculta, interna, inefable, trascendente, espiritual, no material y no observable de la realidad, para tener una distancia crítica de aquella, puesto que frente a la simple imagen o copia de lo sensible, el símbolo encierra un sentido, se reviste con un excedente de significación, que hace que lo sensible sea reconducido, transfigurado a un sentido más profundo; en el símbolo se expresa en realidad una arquitectura de sentidos, es un condensador de sentidos; es por ello que se considera al símbolo como un auténtico medio de conocimiento, de mediación de verdad, como el lenguaje de la trascendencia; el símbolo no es sino, la *epifanía de un misterio* como dijera Durand[3].

El símbolo para ser tal está constituido por tres elementos: El ***significante*** que no es sino su 'aspecto concreto' 'sensible', la parte externa, material, observable, sígnica del símbolo, pues éste, como todo lenguaje, tiene un conjunto de signos, de significantes que evocan, que presentan, que hacen referencia a algo de la realidad; por ejemplo una paloma como un ser perteneciente a una especie concreta de aves del reino animal.

El ***significado*** que es su carácter 'optimal' necesario para la evocación de la realidad, y que se refiere al contenido que representa, el significado no es sino el contenido que le damos al significante o al signo; siguiendo el ejemplo anterior al significante paloma, le cargamos con el significado de paz.

Y la ***significación*** tiene que ver con el uso social que se hace del símbolo; así ese símbolo, la paloma de la paz, es un eje de las luchas sociales que buscan frenar la violencia y el terror del imperio.

A este nivel de la realidad se la conoce como ***lectura connotativa*** que es aquella que permite acercarnos a la comprensión del mundo simbólico, es decir, comprender las dimensiones, inefables, no materiales, trascendentes, espirituales, no observables, internas y profundas de la realidad. Es aquella que nos permite, no sólo ver, sino mirar, no sólo oír, sino escuchar la realidad más allá del punto, mirarla como un sistema holístico más amplio y descubrir el sentido que dicha realidad encierra.

¿Cuál es el sentido del sentido?

Cuando hablamos del *sentido*, hacemos referencia al conjunto de significantes, significados y significaciones, es decir al conjunto de universos simbólicos sobre los cuales hemos construido nuestras *representaciones e imaginarios*, que nos permiten pensar y sentir el mundo, la realidad y la vida; el sentido está también, en el conjunto de nuestros *discursos*, es decir de todo aquello que nos permite hablar sobre el mundo y la vida; y el sentido está además en la totalidad de nuestras *praxis, prácticas,* es decir en todo aquello que hacemos dentro del mundo y la vida.

Toda sociedad, toda cultura ha sido capaz de construir a lo largo de su proceso histórico, una trama de universos simbólicos, sobre los que teje los diversos sentidos de su existencia; es decir, una serie de representaciones, imaginarios, discursos y prácticas que están cargadas

de significantes, significados y significaciones, que son las que le dan posibilidad a los seres humanos y a las sociedades de saber del porqué de su presencia, de su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida.

De todas esas respuestas construidas por la humanidad para tejerse un sentido de la existencia, es sin duda la cultura, la que está cargada de mayor riqueza simbólica, puesto que la cultura no es sino una construcción simbólica de sentido.

La cultura, como construcción simbólica de sentido, debe ser entendida además, como una construcción sistémica, compuesta tanto por un sistema de manifestaciones, es decir de elementos sígnicos, materiales observables que están en el nivel denotativo; pero también como un sistema de representaciones, es decir por una dimensión simbólica, cargada de significados y significaciones, es decir de una dimensión connotativa[4]. Es por ello que podemos decir, que la cultura, no es sino una construcción de sentido que le proporciona al ser humano y a las sociedades, los significantes, los significados y significaciones de su existencia, para poder construirse un universo de imaginarios y representaciones, de discurso y de prácticas para poder tejer la trama de la vida.

La antropología simbólica busca acercarse al mundo del sentido, para poder comprender el sentido del mundo; lo que quiere decir, que lo que buscamos, no es sino, comprender desde lecturas denotativas y connotativas, los universos simbólicos de sentido que los seres humanos y las sociedades tejen y construyen a través de su cultura; y si los símbolos, como hemos visto, nos hablan de las dimensiones profundas, invisibles, inefables, trascendentes de la realidad, la antropología simbólica tiene como tarea, hacer visibles los rostros de lo invisible, encarnar la trascendencia, dar cuerpo a lo inefable, materializar el espíritu, para encontrar los significados y significaciones, las tramas de sentido que en ellos habitan.

El poder del símbolo

El símbolo es una fuente de sentido que trasciende la realidad exterior y nos permite acercarnos a esas dimensiones más profundas de la realidad, que no pueden ser captadas por el pensamiento intelectual, o la lógica formal; por lo tanto también, metodológicamente está más allá de la posibilidad de ser entendida desde las perspectivas de la in-

ducción y la deducción, una lectura simbólica de la realidad, implica en consecuencia, *métodos abductivos* para poder acercarnos a ella, puesto que la simbolización es una intuición, una revelación de lo profundo, de lo inefable; el símbolo en su búsqueda del sentido, es un modelo arquetípico total para explicarnos los misterios del universo, del cosmos y la vida, un modelo de mediación de lo eterno en lo temporal, de lo consciente y lo inconsciente, de lo inmanente y lo trascendente; el símbolo está sujeto a una dialéctica cuya acción creadora no se agota ni se resuelve completamente.

El símbolo es una construcción no irracional, ni ilógica, como se lo ha querido mostrar, sino supranacional y supralógica, es decir, que nos muestra realidades y niveles de realidad, que están más allá de lo que la razón y la lógica pueden llegar a comprender y explicar, y que sólo pueden ser comprendidos desde dimensiones abductivas, puesto que entre la parte sensible que presenta el signo y el sentido simbólico, se mantienen un permanente conflicto, lo sensible, no puede llegar a expresar la trascendencia, ya que ésta desborda siempre el simbolizante[5]; el símbolo no sólo sirve para explicarse las dimensiones trascendentes de la realidad, sino para poder dar a esa realidad un sentido sagrado y para poder vivirlo, de ahí que cualquier elemento de la realidad, puede volverse hierofanía, es decir, ser una manifestación de lo sagrado, mostrando la profunda relación entre lo cósmico y lo humano, que es profundamente experiencial, debe ser vivido[6]; sino entonces, como podríamos entender que mediante el ritual se abren las puertas de las cascadas sagradas para que los *uwishin* reciban la fuerza sagrada del *Arutam*; o que los maestros de *shamanes* hayan llegado a niveles tales de conciencia para transformarse en 'jaguares', 'boas' o 'cóndores'; o en nuestra cultura occidental, cómo explicarse que mediante la comunión reciban los creyentes el cuerpo y la sangre de Cristo; eso sólo lo podremos comprender desde la vivencia experiencial de la fuerza de lo simbólico, que nos enseña, que no porque no veamos algunas cosas de la realidad, no porque no podamos experimentar con ellas, y no podamos explicarlas desde la razón cientificista hegemónica, no significa que no existan, sino que existen en un plano que esta más allá de lo que estamos acostumbrados a ver, pues en los símbolos se encierran razones, que la razón no conoce, ni podrá nunca explicar.

La interpretación del símbolo, implica como señala Durán, un salto heurístico en el vacío[7], puesto que la imagen sensible sufre una transfiguración, una trans-significación del sentido observable, que no está regido por un patrón racional, sino que entra en las dimensiones de la imaginación creadora del sentido. El papel del símbolo no se reduce a la comunicación de un saber preestablecido, objetivo, lógico, científico, sino en la confirmación de un sentido o libertad personal de doble naturaleza: puede germinar el sentido simbólico, es decir, se vuelve una *poiesis*, o sea, la creación de una trascendencia, que la hace un mediador entre dioses y hombres, entre lo terrenal y los trascendente, entre lo uránico y lo celeste, entre lo profano y lo sagrado, entre lo histórico y lo que está más allá de la historia.

Si como decíamos antes, el signo presenta la realidad, el símbolo re-presenta mediante una arquitectura de sentidos. El signo tiene relación unívoca, unireferencial con el objeto real y la palabra que lo nombra; en cambio, en el símbolo esta relación no existe, puesto que se da una cadena de sentidos que van más allá de lo que nombran las palabras, pues no hay un lenguaje atado a un significado univoco, sino a múltiples significados, es multívoco y multireferencial; por ello la necesidad de una hermenéutica, que nos permita interpretar los ejes de sentido o *isotopías*, que tienen toda acción simbólica que construye el ser humano.

Si el signo corresponde al mundo físico, el símbolo corresponde al mundo de la cultura, pues es una construcción cultural, social e históricamente situado, que una sociedad ha sido capaz de producir para darse un sentido para su existencia, y, por lo tanto, implica que quienes forman parte de una determinada cultura, deben conocer los significantes, los significados y sus significaciones para poder operar en la realidad y tener un sentido de su ser y estar en el mundo y la vida, pues los símbolos al ser fuentes de sentido, hacen posible que podamos asignar significados y significaciones, a los procesos hechos, fenómenos que nos ofrece la realidad de la naturaleza y de la sociedad.

Un claro ejemplo de lo anterior, es que cuando no conocemos los significados y las significaciones de los elementos simbólicos de una cultura, no podemos actuar, operar en ella, puesto que sus significados y significaciones, nos resultarán incomprensibles, esto ha servido muchas veces para la construcción de estereotipos etnocentristas como los

de considerar primitivos, salvajes, atrasados, a aquellas sociedades que no comparten los elementos simbólicos de la modernidad; cuando lo que sucede es que los significantes, significados y significaciones de esa cultura son distintos, diferentes, pero de ninguna manera atrasados, ni la de los otros superiores.

Otro ejemplo de ello lo tenemos en el hecho de que un simple pedazo de tela, que no es sino un elemento sígnico, un significante de la realidad, puede pasar a convertirse en un símbolo de ella, cuando le asignamos un significado y una significación; las banderas no son sino eso, pedazos de telas de colores cargados con significados, con sentido, que nos construyen diversos imaginarios y representaciones, discursos y prácticas sobre nosotros y sobre los otros y que mueven la acción social, en nombre de los cuales, la gente no sólo construye un sentido de pertenencia de identidad y diferencia, sino que están dispuestos a morir y matar a otros seres humanos por ellos; esto es una muestra del poder de los símbolos, de la importancia y de eficacia simbólica que tienen, por lo que han sido manipulados e instrumentalizados por el poder.

La necesidad de hacer lecturas connotativas de la realidad se vuelve en consecuencia, no sólo un requerimiento metodológico, sino fundamentalmente político, puesto que aporta a los procesos de decolonización del saber y del ser, ya que nos permite romper la visión reduccionista, racionalista y mecanicista del positivismo y el racionalismo de occidente, y nos ayuda a entender las dimensiones holísticas de la realidad a tratar de encontrar aquellos aspectos que no están siempre visibles ni obviamente manifiestos, sino aquellas dimensiones más profundas que la realidad oculta y que solo pueden explicarse a través del lenguaje simbólico.

Hoy cuando los medios masivos de des-información nos bombardean de signos que nos van vaciando de sentido, para construirnos como simples hombres de madera, que sólo se limiten a ver la apariencia de las cosas; es más necesario que nunca, hacer lecturas connotativas de la realidad, para poder encontrar aquellos elementos ideologizantes que se encierran, por ejemplo, en la publicidad, para poder mirar, los contenidos racistas, heterofóbicos y la manipulación que se hace del ser humano y su cosificación y mercantilización a través de los comerciales, en los que nos muestran como condición para nuestra felicidad la necesidad de comprar electrodomésticos o cigarrillos; mientras a través

de una propaganda de detergente se disfraza una profunda visión racista que presenta al negro como sinónimo de suciedad y reproduce el sentido machista de nuestra sociedad, puesto que nos muestra a la mujer atada a las tareas domésticas. Lecturas connotativas necesarias, para que podamos descubrir que detrás de la inocencia de los niños que anuncian las bondades de la banca, mientras nos dicen que "donde manda capitán, capitán mand"a, nos están diciendo en realidad, que "donde manda el capital, el capital manda". Por todo eso, hacer lecturas connotativas de la realidad, es el recurso necesario para la decolonización de la conciencia.

Se hace necesario y lo queremos reiterar, que si la Antropología la entendemos como la ciencia de la cultura, y si la cultura no es sino una construcción simbólica de sentido, entonces debemos empezar a mirar a la Antropología, como la ciencia del sentido, en consecuencia lo que busca es descubrir, describir (nivel etnográfico) e interpretar (a nivel antropológico), cuales son las tramas de sentido de la acción social, es decir, cuales son los significantes, los significados y las significaciones, presentes en las representaciones, los discursos y las prácticas que los seres humanos, las sociedades y las culturas construyen para tejer la trama de la vida.

Esto plantea en consecuencia, y nos atrevemos a proponer, la necesidad de empezar a mirar críticamente también, la perspectiva metodológica en la que la antropología tradicionalmente ha sustentado su trabajo; que hizo de la observación participante, no sólo una técnica de acercamiento a la realidad, sino todo un método para interpretarla; pero si la observación, por más participante que sea, sólo nos permite un acercamiento a las dimensiones materiales, externas, observables y sígnicas de la realidad, es decir, una lectura denotativa de ésta; resulta insuficiente para poder llegar a conocer e interpretar las dimensiones profundas, inefables, es decir simbólicas de esa realidad, puesto que el significado del símbolo no puede ser captado con la mera observación, sino que se hace necesario métodos abductivos, lecturas hermenéuticas, connotativas, que vayan más allá de las palabras y de los propios hechos, si queremos encontrar el sentido profundo de la realidad y de la vida, y de las prácticas socio-culturales que los seres humanos construyen como respuestas a ellas. En consecuencia, y aún con el riesgo de parecer tautológico, debemos decir, que el sentido del sentido de la an-

tropología, es contribuir a la construcción de distintos sentidos de la existencia.

El símbolo como constructor del sentido de la existencia

La importancia de analizar las dimensiones simbólicas está en el hecho de que es a través de los símbolos que se constituye el sentido de lo social, puesto que los símbolos sean el motor de las acciones humanas y sociales, que permiten a las sociedades construirse una razón de ser, un sentido sobre su existencia presente, o sobre la posibilidad de pensar la utopía de una sociedad diferente. La conducta humana, tiene que ser vista como acción simbólica, es decir, que está cargada de significados. Los símbolos, en consecuencia, no son simples construcciones metafóricas sobre la realidad, sino que son referentes de sentido de la acción social y política y, por ello, pueden ser instrumentalizados, ya sea para el ejercicio del poder, así como operados para su impugnación, para insurgir contra ese poder[8].

Vale aclarar, que si bien los símbolos como construcciones culturales, dan sentido a la praxis humana y ponen en acción a la sociedad, a su vez, se da con ella una interrelación dialéctica, puesto que, es también la sociedad la que pone en acción sus construcciones simbólicas, por lo tanto siendo los símbolos un producto de la acción social, reflejan también las contradicciones existentes al interior de una determinada sociedad, sean estas contradicciones de clase, contradicciones, étnicas, identitarias, culturales, regionales, generacionales, así como de modos de pensar, decir y hacer la sociedad en confrontación, cada una de las cuales requiere para dicha confrontación, de la construcción de universos simbólicos, de universos de sentido.

La cultura como construcción simbólica, tiene que ser vista en consecuencia, no sólo como atributos casuales, acontecimientos modos de conducta instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual todos esos procesos encuentran significados, es un conjunto de interacciones simbólicas que hace posible a su vez interacciones sociales que orientan el sentido de la vida.

Analizar la cultura como sistema simbólico, hace posible un acercamiento a los universos de sentido que construyen los seres humanos y las sociedades, cuestión que sólo se la puede hacer comprendiendo el

mundo de las representaciones, los imaginarios, los discursos y las prácticas de los diversos actores sociales, tratando de comprender la *lógica informal de la vida real* (Geertz), a fin de encontrar el sentido que se expresa en los actos culturales, entendidos éstos como diversas formas de discurso social, que se manifiestan de maneras múltiples, tanto en palabras como en acciones; no debe verse la cultura, estos discursos sociales, sólo en el nivel de los significantes, de lo manifiesto, de hechos en sí, sino en las dimensiones del sentido oculto, de los diversos significados y significaciones que esos hechos expresan, y eso sólo es posible desde un acercamiento al mundo conceptual y de las representaciones de los propios sujetos constructores de cultura.

No debemos olvidar que una de las características fundamentales de las culturas es la construcción de universos simbólicos, éstas posibilitan la legitimación de las relaciones entre los individuos y su relación con el mundo, a su vez, estos universos simbólicos (Bergier y Luckmann), son los que construyen zonas de significados y significaciones necesarios en los procesos humanos, que permiten operar en la realidad cotidiana y son asumidos por todas las formas institucionales que una sociedad y una cultura han construido.

Los universos simbólicos se convierten en la matriz de todos los significados objetivados en la acción social y son asumidos subjetivamente como realidades necesarias para la acción humana, de allí que tengan un carácter nómico u ordenador, pues ayudan a ordenar la realidad y a volver a ella, cuando nos hallamos en el lado sombrío o marginal de la existencia, es lo que Durand llamaba la *"eufemización simbólica"*[9] de la realidad que permite que encontremos un sentido de vivir la vida, aun cuando parece que ésta ha perdido todo sentido posible; sino cómo explicarse, el que a pesar de la perversidad del modelo neoliberal en marcha, la gente mantenga la esperanza y la voluntad de seguir luchando por cambiar la vida.

Otra muestra de ello, basta ver ahora, como ante la tremenda crisis provocada por un capitalismo salvaje, la gente encuentra en sus universos simbólicos posibilidades de resistencia y de insurgencia frente a la situación de miseria en la que sobrevivimos; o cuando tenemos que enfrentar situaciones que van más allá de nuestra posibilidad de entenderlas como la muerte, un desastre natural o la desestructuración social; es en los universos simbólicos donde estás situaciones logran rese-

mantizarse y ayudan a que continúe existiendo un sentido para seguir viviendo.

Los universos simbólicos son, en consecuencia, el conjunto de significantes, significados y significaciones construidos por una cultura, que ordena y legitima; los roles cotidianos, constituyen el marco de referencia para poder sentir, pensar, decir y actuar, para entender y operar la realidad del mundo, y hacen posible, además, el ordenamiento de la historia, permiten situar los acontecimientos colectivos en una unidad de coherencia necesaria dentro de una temporalidad en la que tiene sentido un pasado mítico no ilusorio, y así entender sus experiencias presentes y sobre la base de su memoria, pensar el futuro; es por ello necesario observar que los universos simbólicos, están cargados de historicidad, ya que son un producto social e histórico concretos, de ahí que no pueden entenderse, los procesos de significación y de sentido, es decir de sus representaciones, imaginarios, discursos y prácticas de las diversas culturas, sin analizar, los procesos históricos que los hicieron posibles.

Leer las culturas como discursos sociales, y los universos simbólicos que la cultura construye, tiene en consecuencia una profunda importancia política, Hoy sabemos que todas las sociedades y culturas tienen sus propios universos simbólicos de sentido, sus universos discursivos, es decir, esos lugares desde donde se imagina y representa la realidad, desde donde se habla y se responde y desde donde se teje el sentido de la existencia y que no son necesariamente códigos lingüísticos, de ahí la necesidad de entender la diversidad de discursos, tanto referidos, latentes como silenciados, necesarios para conocer los procesos históricos de las culturas.

Otra muestra de la dimensión política de lo simbólico, es la constatación que tenemos en la historia, de que todo proyecto de dominación solo ha sido posible a partir de la construcción de diversos universos simbólicos, de distintas visiones del mundo y de sentidos de la experiencia humana que se imponen o hegemonizan sobre los dominados, eso garantiza un monopolio más efectivo del ejercicio del poder en sus diversas formas.

Es por ello, que creemos, que un horizonte de liberación del ser humano, requiere también de la construcción de otros universos simbólicos diferentes, que permitan enfrentar la hegemonía del poder; re-

quiere de distintos universos de sentido, que nos posibiliten hallar un diferente sentido civilizatorio; de lo que hoy se trata, es de generar procesos de insurgencia material y simbólica, que combatan el poder y la dominación existentes y que puedan construir otros sentidos de la existencia, de las sociedades y de los seres humanos, que responda a sus necesidades, a sus sueños y utopías.

Funciones del símbolo

Entre las principales funciones del símbolo podemos señalar las siguientes:

Función relacional. El símbolo cumple una función relacional, establece, un vínculo, la unión entre quienes forman parte de una sociedad y una cultura. El símbolo hace posible ampliar la interacción y la cohesión social.

Esta función relacional del símbolo, la podemos encontrar en su propia etimología, la voz griega símbolo, significa, signo de reconocimiento, hacia referencia a aquello que unía las dos mitades que estaban fraccionadas. Se la empleaba también en el sentido de acercamiento, ajuste, para referirse a la articulación de objetos, así como también, se entendía el símbolo en el sentido de unir, poner juntos[10].

El término símbolo puede entonces entenderse, en el sentido de establecer relaciones reciprocas, entre dos seres, objetos o realidades, en la cual el símbolo tendrá la función de *re-presentar* a aquella realidad que el signo presenta. Una expresión de ello lo encontramos en el lenguaje, puesto que todo lenguaje es simbólico, no sólo porque nombra las cosas, sino porque establece la relación entre las palabras y sus significados y significaciones, para poder nombrar la realidad; pero es simbólico además, porque une también a todos los que lo emplean, para que puedan actuar en esa realidad.

Función referencial. El símbolo determina un acto social comunicativo, permite establecer referentes de identidad y alteridad, de pertenencia y diferencia, el sabernos parte de una colectividad; lo que nos permite enfrentar la soledad el abandono, para sentirnos parte de un nosotros, que tiene vivencias, alegrías, penas, sueños y esperanzas mu-

tuamente compartidas, lo que da una significación distinta a nuestra existencia. Un evidente ejemplo de esto es la eficacia simbólica que tienen las banderas, los escudos, los himnos nacionales, para la construcción de referentes de identidad.

Función comunicacional y afectiva. El símbolo comunica un sentido, que puede estar presente en las dimensiones simbólicas que encierra y comunica la palabra, o sea en el mito; o también en las dimensiones simbólicas presentes en la acción, o sea el rito; y en ellos una característica vital del símbolo, es la profunda relación con la interioridad afectiva del sujeto, el símbolo no es comprendido por la cultura, pues eso equivaldría a su destrucción, sino que el símbolo es profundamente vivido, sentido, es experiencial. Hay una carga profundamente afectiva en la vivencia del símbolo, que hace por ejemplo, que un migrante al encontrarse con un símbolo de su tierra de origen, su corazón se cargue de una emotividad que lo lleva a la alegría o la tristeza, a la emoción o a la nostalgia, como la bandera de su país, su comida tradicional, o escuchar una canción de Julio Jaramillo; el símbolo debe ser profundamente interiorizado, anclado a una carga profundamente emocional de sentido.

Construcción de sentido. El símbolo, como ya analizábamos, hace posible la construcción del sentido sobre nuestro ser y estar existenciales, pues ordena la visión del mundo de un grupo, todo su sistema de representaciones, de discursos y prácticas sobre la realidad, lo que le permite actuar sobre ella. El conjunto de ejes de sentido que guían la acción humana, se conoce como *isotopías*. El objetivo de la antropología simbólica, no es sino, realizar la interpretación hermenéutica de dichas isotopías, en consecuencia, la antropología, como la hemos planteado, la entendemos, como la ciencia del sentido.

Características de los símbolos

Entre las características del símbolo, podemos señalar las siguientes:

- Son una construcción cultural, y por lo tanto, una construcción social, específicamente humana, resultante de la praxis del ser huma-

no en su búsqueda por dar un sentido a su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida.

- Son una construcción dialéctica, por lo tanto, no son construcciones estáticas, sino que están sujetas a procesos de transformaciones y cambios, de creación, recreación y desconstrucción; de significación y resignificaciones constantes: interpretarlos significa tratar de entender la dialéctica de sus significados y significaciones.
- Están cargados de historicidad, no aparecen natural, ni espontáneamente, sino que son construcciones sociales resultantes de procesos históricos concretos. La simbolización, no es sino la capacidad humana de construcción de sentido, que surge como respuesta a determinados procesos históricos y sociales.
- Son fuentes de sentido, forman parte de los imaginarios, las representaciones, los discursos y las prácticas del mundo de la vida cotidiana (*doxa*), y ordenan la acción individual y social dentro de ésta.
- Cumplen una función política, son un escenario de lucha de sentidos, pues pueden, por un lado, ser instrumentalizados, manipulados por el poder para su ejercicio y el mantenimiento del orden dominante, proceso al que hemos denominado como *usurpación simbólica*; pero por otro, cumplen una función contra hegemónica, puesto que son empleados por los actores sociales, en su lucha para la impugnación de ese mismo poder y la dominación, proceso al que hemos caracterizado como *insurgencia simbólica*[11].
- Tienen un sentido estructural y posicional. Entender la instrumentalización o manipulación de los símbolos implica, tratar de develar su *sentido estructural*, es decir, considerar los contextos en que los símbolos son empleados; así como su *sentido posicional*, que equivale a ponerlos en relación con otros símbolos y otros sistemas de símbolos, para llegar a comprender sus significados y significaciones[12].
- Tienen un *carácter unireferencial*, es decir, que pueden llegar a constituirse como *símbolos mayores o sintetizantes* de determinado orden dominante, que hacen posible su naturalización y la imposibilidad de impugnarlo, puesto que aparecen como símbolos que tienen un significado casi sagrado, unívoco, que es el que le otorga el poder; cambiar dicho sentido y significación sería, atentar contra el orden natural dominante establecido; la sacralización de los mitos de la democracia y del desarrollo, son el mejor ejemplo de ello[13].

- Tienen un *carácter multireferencial*, se constituyen como *símbolos menores, accesorios o complementarios,* cuyos significados y significaciones son multívocos; se trata de un *capital simbólico* que hace posible que las diversidades sociales, puedan dar sentido a sus procesos de construcción, reconstrucción, negociación, significación y resignificación de sus identidades[14].
- Son un modelo arquetípico totalizador, holístico de conocimiento, que explica la realidad en todas sus dimensiones, puesto que ofrece información sobre las dimensiones externas de ésta, pero, además, comunica información sobre la dimensión oculta, inefable, espiritual, trascendente de la realidad, revela la estructura profunda de dicha realidad.
- Los símbolos se caracterizan por la riqueza de su diversidad, pluralidad y diferencia, y deben ser leídos e interpretados con relación a estas categorías, puesto que son respuestas culturales en las que se expresa, dicha diversidad, pluralidad y diferencia, que no es sino la característica de la riqueza de la propia realidad y la vida.
- Dado que los seres humanos son seres naturales y seres culturales, sociales, las representaciones simbólicas que construyen, hacen posible la intermediación entre la realidad que corresponde al mundo de la naturaleza, entendida como lo natural o lo sobrenatural que lo rebasa, y el mundo de la realidad social, las mismas que encuentran distintos significados y significaciones en la realidad del mundo de la imaginación simbólica. Un sistema simbólico, en consecuencia, es la representación de estos dos tipos de realidades: la realidad de la naturaleza y la realidad de la cultura y de lo social; pero además de dos tipos de relaciones: de las que se establecen entre estas realidades y entre sistemas simbólicos.
- Todo símbolo tiene una cualidad analógica, o sea, que construye semejanzas o cualidades idénticas que comparte con el concepto simbolizado; es por ello que la realidad de la naturaleza y la realidad social, se conciben en términos análogos, puesto que las dos constituyen una misma realidad simbólica. Esta cualidad analógica del símbolo, es lo que hace posible que la naturaleza pueda ser socializada, antropoformizada y adquiera las características de los propios hombres, conciencia voluntad y muchas veces corporeidad; pero tam-

bién posibilita que la sociedad pueda ser naturalizada, lo que ayuda a regular el orden de la vida.

- Lo simbólico significa construcción de sentido, expresado a través de la producción de textos, de discursos, de acciones que operan como estructuras narrativas abiertas, a través de las cuales se puede leer los sentidos de lo social; en consecuencia, el símbolo es siempre interpretable, pero desde dimensiones connotativas y hermeneúticas, que nos permitirán llegar a descifrar los significados y significaciones, es decir, los ejes de sentido o *isotopías*, de todas las acciones humanas; es por eso que la interpretación del mito o del rito debe ir más allá de las palabras y las acciones y sondear en la profundidad del sentido que estos encierran.

Además, siguiendo a Durand[15], entre otras características de la dialéctica del símbolo podemos encontrar las siguientes:

- El símbolo es *polisémico y multivalente*, está cargado de significados múltiples.
- El símbolo se caracteriza por la oscuridad y ambigüedad, su sentido *multívoco y re-presentacional*; frente al sentido univoco, la distinción y claridad presentacional del signo.
- *La antinomia,* es decir, la reunión de sentidos diferente, así vemos que el significante, la figura, puede representar toda clase de cualidades; y el significado por su parte, puede usar cualquier signo o cosa como vehículo.
- *La redundancia*, la repetición, las aproximaciones acumuladas de sentido, permiten alcanzar una cierta coherencia. El símbolo no queda explicado definitivamente como una fórmula matemática, sino más bien como una partitura, musical o una obra de arte o de teatro, que existen en las sucesivas interpretaciones que puedan hacer de ella los espectadores.
- El símbolo es un signo que habla de lo inefable, de lo invisible, de lo trascendente, de lo espiritual, cuya adecuación se da en continuas redundancias míticas, rituales, iconográficas; de ahí que Jung dijera, que el símbolo cumple una función compensadora.
- La dialéctica del símbolo, este cumple una función intermediadora, en la que los opuestos quedan co-implicados en un sistema de equilibrio dinámico, por ello gracias al símbolo, podemos hablar de rea-

lidades materiales e inmateriales, tangibles e intangibles de las dimensiones visibles e invisibles que esta tiene, es el puente entre la inmanencia y la trascendencia, media entre lo sagrado y lo profano, entre lo temporal y lo intemporal, entre la razón y lo que está más allá de ella y de su capacidad para entenderla, esas otras dimensiones de la realidad y de la vida que no pueden ser explicadas sólo racionalmente.

Ricouer[16] ha señalado también el carácter multidimensional de los símbolos, expresados en varias dimensiones:

- *Dimensión cósmica*: hace posible encontrar respuesta a los grandes misterios sagrados, trascendentes del universo, de la totalidad del cosmos, cualidad que se encuentra en las teofanías y hierofanías, fuentes profundas de simbolización.
- *Dimensión onírica*: presente en el lenguaje de los sueños, lo soñado como imagen indirecta de nuestros deseos.
- *Dimensión experiencial*: frente a la fría distancia del signo, que suele ser sólo explicado o descrito, el símbolo es profundamente experiencial, está articulado a la vivencia de la propia vida, lo que lo ancla en lo más profundo del ser del sujeto, por eso es justamente, un eje del sentido de la existencia.
- *Dimensión analógica*: gracias a la dimensión analógica el ser humano puede acercarse a la trascendencia de la naturaleza y la realidad, pues el lenguaje simbólico hace posible que la naturaleza pueda hablar el mismo lenguaje que los seres humanos, adquiere sus características de corporeidad, y sus cualidades, por ellos la tierra es vista como Pachamama, los cerros se enamoran, se enojan, los ríos tienen vida y nos dan consejos desde el lenguaje del agua.
- *La imaginación poética*: que hace posible enriquecer de magia las palabras con la riqueza de lo simbólico, a través de la metáfora, de la analogía, para descubrir la dimensión poética que encierra la propia existencia.

Tipos de símbolos

Como hemos señalado antes, una característica del símbolo, es su carácter polisémico y multívoco, es decir, que tiene significados múlti-

ples, sin querer hacer una tipología definitiva de lo simbólico, podemos encontrar entre los principales:

Emblemas. Son aquellos símbolos cuyo significado y significación, representan el pensamiento o la política de una determinada, nación, Estado, país o institución, partido político, club deportivo, barrio, entre otros. Un ejemplo muy claro de ello es la bandera, cuya eficacia simbólica está en el hecho de que se convierte en un símbolo que construye pertenencia y diferencia, una forma de identidad que tiene tremenda eficacia simbólica, a tal punto que la gente está dispuesta a morir y matar por ellos.

En estos emblemas cada color está cargado de significado, cada estrella, o cada elemento que lo constituye, así encontramos por ejemplo, que el toro es el emblema de la fuerza y el poder de ciertas culturas y eso debe estar visiblemente expuesto para trasmitir ese sentido a quienes pertenecen a ella.

Atributos. Son objetos simbólicos que permiten reconocer un personaje, así como el significado del que está embestido. Un ejemplo claro de estos atributos, lo tenemos en la banda presidencial; los cetros de las reinas; el tríangulo de Júpiter; la mitra del Papa; el alfanje de los danzantes del Corpus; los bastones de poder de los Mirucos Chachis o de otros Shamanes.

Insignias. Son una especie de atributo que identifica a alguien como miembro de una institución, funcionan, por tanto, como un elemento diacrítico que muestra su pertenencia y diferencia, como por ejemplo, el carné, o el uniforme.

Las insignias hacen referencia también, a determinados atributos que se les otorga a quienes han sido distinguidos con un honor especial; por ejemplo, la medalla al valor, al heroísmo que se otorga a los militares; la medalla al mérito, o las medallas olímpicas, que se entregan a los mejores deportistas en las olimpiadas.

Los Arquetipos. Son conjuntos, haces de relaciones, de ideas, de representaciones, de emociones, de experiencias que están en la conciencia de la gente y se transmiten de generación en generación y son fácil-

mente comunicables, por ser familiares a quienes participan de una cultura.

Para Jung, quien introduce este término, los arquetipos se refieren a imágenes y símbolos ancestrales que constituyen un fondo común a toda la humanidad y se encuentran en todo individuo y sociedad, constituyendo parte de su memoria colectiva; así los arquetipos transmitidos en sus relatos míticos, los cuentos, las leyendas, operan como modelos ideales de las cosas o de las acciones, por ejemplo el arquetipo de Dios como símbolo del poder absoluto; o el arquetipo de la madre como símbolo de la fecundidad, del amor, de la generosidad y el sacrificio, a los que se denomina *arquetipos de personificación*.

Están también los *arquetipos de transformación*, que son asociaciones convencionales, pues los significados y significaciones varían de cultura a cultura. Arquetipos elaborados a través de una muy largo proceso histórico y que se refieren a cosas, sitios, situaciones, experiencias, figuras geométricas y diversidad de símbolos, son por ejemplo: la cruz, la corona, los mandalas, la cruz del sur, la serpiente, el cóndor y el águila de la cultura andina, los dragones de las culturas orientales; la paloma como símbolo de la paz; los significados que se dan a los colores de las banderas; el sentido que se otorga a otros que se han generalizado: el blanco que significa pureza; el negro, duelo para algunas culturas; el verde, esperanza; y que muchas veces son tomados como referentes simbólicos para motivar la acción social de determinados grupos, por ejemplo: el verde como símbolo de la lucha de los ecologistas; el lila de los movimientos *gays* y lésbicos; los colores del arco iris que forman parte de la *Wipala* que embanderan los pueblos indios, como símbolo de su lucha por la construcción de una sociedad plural, diversa e intercultural.

Semanticidad y no linearidad del símbolo

Para el análisis de la semanticidad y la no linearidad del simbolo, siguiendo a Durand[17], debemos considerar, según lo enseñó Sausurre, que los rasgos distintivos del signo son: su arbitariedad, puesto que la relación entre el significante y el significado es convencional. Y el significante tiene un carácter lineal. En cambio en el símbolo, estas características se invierten, en el símbolo, la naturalidad o semanticidad sus-

tituyen a la arbitrariedad y la pluridimensionalidad, sustituye a la linearidad del signo.

El símbolo se caracteriza y se distingue, porque a través de la figura sígnica, material, externa que lo conforma, se manifiesta un sentido. Entre significante y significado hay una *pregnancia*, una homogeneidad que los vincula, los cohesiona, una similitud interna; no hay arbitrariedad ni convencionalidad. El símbolo en consecuencia tiene poder de resonancia, una consistencia y semanticidad propias.

La *pregnacia simbólica* de la que habla Cassirer, es el modo cómo una vivencia perceptual, considerada como vivencia sensible, entraña al mismo tiempo un determinado significado no intuitivo, que es representado concreta e inmediatamente por ella. La *pregnancia simbólica* hace referencia a la impotencia que condena al pensamiento, al no poder llegar a intuir algo, sin dejar de relacionarlo con uno o muchos sentidos; esta es una consecuencia de que en la conciencia humana, nada simplemente se lo presenta, sino re-presenta; de esta forma las cosas existen pero dependiendo del sentido que les de el carácter que les otorga el pensamiento, esto es lo que las constituye como símbolos[18].

El poder de persuasión del símbolo está en que a través de la imagen se vivencia un sentido, se despierta una experiencia antropológica vital, en la que necesariamente queda implicado el interprete que debe aportar su propio imaginario en el que se despliega el sentido, atendiendo a las resonancias, a los ecos afectivos que en él se despiertan.

Esta coherencia entre la imagen y el sentido, no expresa una unívoca adecuación, el símbolo por su carácter de ambigüedad que le es esencial, es múltivoco, no fijo ni lineal.

El simbolismo se edifica sobre la paradoja, de que el sentido sólo puede manifestarse por medio de la distorsión, de la resignificación de la imagen, ocultándose y revelándose. Se expresa una *dialéctica entre univocidad y equivocidad,* en la que el símbolo con su ambigüedad deja abierto un circulo hermenéutico, en el que la significación queda a la libre inspiración del actor.

En lo que tiene que ver con su linearidad o temporalidad, el símbolo se muestra como una construcción atemporal, que se perpetúa lejos de la consideración temporal del cronometraje existencial; es un mundo donde el tiempo está detenido, absorbido por el espacio; la imaginación se ubica en la inmediatez del instante, lo que contrasta con

la lentitud que caracteriza a la percepción y el razonamiento. Cada imagen se multiplica en el espacio, creando *imágenes isotópicas o imágenes de sentido*, es la metáfora de la constelación que nos ayuda a ver esta imbricación pluridimensional de imágenes, en cada instante.

Es por ello que la lectura lineal del mito o del rito, no nos podrá ayudar a develar la profundidad de sus sentidos, ya que sólo un método hermenéutico de convergencia de los símbolos, en torno a ciertos núcleos organizadores, nos permitirán develar su real y profundo significado.

La dialéctica del símbolo y su trayecto antropológico

La noción de dialéctica del símbolo y su trayecto antropológico, lo debemos a Duran[19], cuyas formulaciones seguiremos a continuación.

Una visión dominante ha instrumentalizado Occidente al erigir la razón como la única, superior y verdadera forma de conocimiento; visión que ha despreciado las formas abductivas, la intuición y la imaginación, considerándolas como deformaciones y formas inferiores de conocimiento construyendo en torno a ellas una especie de inferioridad y marginalidad gnoseológica, espistémica y ontológica; desde entonces la dicotomía razón-imaginación, al igual que la de cuerpo y alma, se han mostrado como constructos ideológicos para el ejercicio del poder.

Hoy se hace necesario romper con esta visión dicotómica, para devolver a la imaginación la dignidad gnoseológica, espistémica y ontológica que le fuera negada por la hegemonía de la razón occidental, hay que superar estas visiones fragmentadas y limitadas de entender la realidad y mirarla desde dimensiones más holísticas y sistémicas y sobre todo políticas.

Otra dicotomía construida por occidente, es la existente entre lenguaje mítico y lenguaje científico. Es necesario mostrar que el lenguaje mítico es un lenguaje simbólico, metafórico, pero no por ello inferior, pues tanto el lenguaje mítico como el científico, nos ofrecen las explicaciones necesarias para entender el orden del mundo y la realidad y poder actuar en ellas. De ahí que podríamos decir que existe una primacía del símbolo, del mito sobre la ciencia, en los procesos de aprendizaje, puesto que esta última sólo nos ofrece una explicación parcial, fría y fragmentada de la realidad, pues se limita sólo a lo observable y

material; mientras que el mito, gracia al lenguaje simbólico, nos brinda una explicación totalizadora y poética de la vida.

Frente a la visión aristotélica fragmentada del hombre como ser racional, se opone, una visión más integral del ser humano como ser simbólico, cuya construcción no sólo depende de la razón, sino también de los afectos y las sensibilidades, de la conjunción entre razón y afectividad, pues es eso lo que nos constituye como humanos; por ello como respuesta al fundamentalismo cartesiano del *pienso luego existo,* es necesario plantearnos como principio, *siento, amo, luego existo.*

La función simbólica es inherente al ser humano y se expresa en todo lo que implica su vida, desde que una cosa de la realidad entra en contacto con el ser humano, se reviste de un sentido, se carga de significado, se hace símbolo, el ser humano, le va dando un significado, una significación para poder construirse un sentido de su ser y estar en el mundo.

Si bien tenemos que romper con la dicotomía razón-imaginación, se hace necesario también, distinguir entre la mera fantasía y la imaginación simbólica como fuerza constructora de sentido, la misma que muestra dos grados: *Imaginación* que hace posible la síntesis de lo dado, en la percepción Y *lo imaginario o imaginal* que reunifica el mundo más allá de las antinomias de la razón pura y encuentra su sentido o *anmnesis.*

El ser humano no vive solo en un mundo presentacional o sígnico, sino que debe dar sentido a ese mundo, a través de las re-presentaciones simbólicas que sobre este construye. La imagen sensible no es pura copia, pues actúa la imaginación que es un dinamizador para reformar o deformar dichas imágenes. Toda aprensión de la realidad se encuentra marcada por la simbolización o metaforismo que se hace sobre ésta. La metáfora, es un auténtico ver como que co-implica ser tal cosa, pero también no serlo al mismo tiempo.

En el instante en que una cosa entra en relación con un yo, pasa a formar parte de su mundo integrado a un conjunto de re-presentaciones, adquiere un sentido antropológico como lo sostiene Durand.

El planteamiento de Durand sobre la imaginación simbólica, busca ser una respuesta alternativa frente a las dos posturas extremas del simbolismo, la sicoanalítica y la sociológica: *La postura sicoanalítica* cuyo merito es haber reconocido la importancia del subconsciente y liberar la represión de lo imaginario; su debilidad es la de haber reducido

al símbolo, a un mero hecho resultante de la pulsión sexual (libído), mostrándolo como alusiones imaginarias de los órganos sexuales. El símbolo así queda reducido a simple máscara, cuando en realidad es un rostro que tiene múltiples sentidos.

La postura sociológica sostiene, que el símbolo debe explicarse acorde a factores objetivos, económicos y sociales, y desconoce los factores sicológicos y existenciales. Según esta corriente, el símbolo se reduce a un mero signo, que refleja la realidad o lo que pasa en ella, es un simple reflejo imaginario de la estructura social que lo proyecta.

Durand, formula una diferente teoría que ayuda a equilibrar las ontologías sicoanalista y sociologista, y plantea una *ontología simbólica, basada en la noción de trayecto antropológico,* según la cual, el simbolismo le permite al ser humano equilibrar la presión de las fuerzas instintivas y de las presiones sociales o ambientales, dándoles sentido en la totalidad de la cultura.

En todo individuo como en toda cultura se establecen una dialéctica entre estos dos polos; dialéctica que es la que constituye el trayecto antropológico, se trata en consecuencia de una génesis reciproca de los dos factores en la creación de lo imaginario.

El mundo imaginario, da al ser humano un ambiente de libertad frente a la pulsión instintiva y la presión social y ambiental. Lo simbólico en la cultura es el lazo relacional intermedio entre lo biológico y lo social, que armoniza la dicotomía que se ha construido entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el espíritu y la materia.

El mundo simbólico se constituye como ese imperativo del ser, es ese lugar de encarnación del sentido, que es el lugar en el que se despliega la hermenéutica y la antropología. La hermenéutica o interpretación simbólica, no puede limitarse a la observación y explicación de los fenómenos, sino que debe buscar estructuras de sentido, que no son ajenas al ser humano y su subjetividad, lo que se trata es de buscar e interpretar el sentido antropológico de la acción simbólica, puesto que es en este mundo simbólico donde todo conocimiento, incluso el racional, tiene sus raíces y donde se ordenan todas las acciones humanas.

Fases del trayecto antropológico

Siguiendo siempre a Durand[20], el trayecto antropológico se inicia metodológicamente con:

El nivel sicobiológico. Aquí se plantea como hipótesis, que existe una estrecha concordancia entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas.

Entre el nivel sicobiológico y el cultural, está el *nivel pedagógico* en el que el niño es socializado y en el que se expresan dos fases bipolares: la lúdica y la parental.

En el *nivel cultural* se ve también la bipolaridad de los símbolos y las representaciones, una dialéctica de sentidos múltiples, que es propia de los procesos de simbolización.

La noción de trayecto antropológico establece la dialéctica entre lo biológico y lo cultural, mediante esquemas, arquetipos y símbolos. Los esquemas son generalizaciones dinámicas y efectivas de las imágenes, une los gestos inconscientes y las representaciones, forma el esqueleto dinámico de la imaginación.

Los arquetipos vienen a mediar entre los esquemas puramente subjetivos y las imágenes concretas que proporciona la percepción; son como imágenes primordiales unívocas, adecuadas al esquema, constituyen su sustantivación, sirven de punto de engarce entre lo imaginario y lo racional.

Los símbolos, son una ilustración de esquemas y arquetipos que tiene un carácter ambivalente y que está circunscrito a la cultura que lo interpreta.

El trayecto antropológico del símbolo, tiende un puente entre la universalidad de la naturaleza humana y la diversidad de sus derivaciones culturales, entre lo sicobiológico y lo social.

Funciones de la imaginación simbólica

El proceso de construcción del ser humano como un *homus simbólicus*, que hizo posible la cultura, construyó en él, la imaginación simbólica, como ese dispositivo vital para que encuentre un sentido sobre su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida y poder actuar dentro de éstos; en definitiva, la cultura debe entenderse como ese dispositivo imaginario simbólico que le permite al ser humano y la sociedad, construirse un sentido de la existencia.

Una característica distintiva del símbolo, como lenguaje de la trascendencia, es la facultad de presencia de la imaginación y el factor ima-

ginario, lo que lo hace distinto del lenguaje científico que busca reflexionar sobre la realidad. En la reflexión los objetos quedan separados fragmentados, desarticulados, por ello la ciencia para explicar la vida ha tenido que matarla, fragmentarla, dividirla, mientras que sólo desde la imaginación es posible una visión no totalitaria, sino totalizante, holística, integrada, sistémica de la realidad.

La racionalidad de occidente sustentada en la hegemonía de la razón, del *logos*, buscó mutilar la imaginación, pues comprendió muy bien el sentido insurgente que ésta tiene, para darnos otros colores de la existencia; es por ello que desde la tradición aristotélica se le negó su potencial como otra fuente de conocimiento y se la encerró en los territorios inferiores, oscuros del inconsciente, de la fantasía, del sueño, de lo falso, de lo irracional, por ello Malenbranche la llamaría *la loca de la casa*. Occidente sólo privilegio como fuentes de saber, aquellas formuladas por el pensamiento aristotélico, la experiencia (la empiria) perceptiva, luego el concepto y su lógica que inicialmente sería silogística y posteriormente matemática, legitimándose así, el logos, la razón como la forma hegemónica de conocimiento y de verdad[21].

El primer paso del conocimiento es la percepción, que permite un punto de vista sobre algún aspecto de la realidad, una visión unilateral del objeto; la reflexión hace lo mismo capta una dimensión fragmentada de las cosas, desde determinado ángulo de la realidad, pero por estar sustentado en el dominio de la razón, construye una verdad totalitaria sobre el mundo. La imaginación simbólica transgrede la visión univoca de la reflexión racionalista, para abrirnos a la posibilidad de mirar la realidad desde dimensiones múltiples, holísticas totalizadoras y trascendentes; es por tanto un medio de conocimiento, que nos permite una percepción más profunda de la realidad y de la vida, que le está negado al conocimiento racional; desde la racionalización una flor es un objeto, desde la imaginación puede ser el reflejo del color de la existencia.

Desde el lenguaje de la ciencia, sólo es posible enunciar lo concreto, lo objetual, lo inmediato, lo limitado, los signos perceptibles de las cosas; desde el lenguaje simbólico se puede enunciar, lo ilimitado, lo desconocido, lo intuido, lo inefable, lo trascendente, se puede explicar lo inexplicable, se pueden descubrir razones que la razón no podrá nunca explicar, gracias al potencial de la imaginación simbólica.

La imaginación simbólica, como lenguaje de lo trascendente, no quiere decir entonces, que es una simple facultad de producir imágenes, no es tampoco como ha querido verla occidente *la loca de la casa*, que nos conduce solamente a la falsedad y el error; sino, que la imaginación simbólica, es una dimensión constitutiva de la humanidad, sobre la que ha tenido que estructurarse incluso la propia razón científica que la niega, rechaza y busca su mutilación; la imaginación simbólica, es una facultad omnipresente en la actividad humana, puesto que en todo ser humano, ha existido siempre una dimensión intrínseca a la función imaginaria; es un factor general de equilibramiento de polos opuestos, que van del mundo de lo material, tangible y visible, al mundo de lo intangible, inmaterial, invisible, trascendente.

Imaginación simbólica no implica tampoco, que se trate de meras ideas o imágenes ilusorias, fantásticas sin consecuencias prácticas, sino por el contrario, son los imaginarios simbólicos los que mueven y ordenan la acción humana, social y política, pues hacen posible ir construyendo referentes de significados y significaciones, es decir, de sentido, para nuestras representaciones, discursos y prácticas, que le permiten al ser humano operar la realidad y actuar en el mundo; la imaginación simbólica, es en consecuencia, una guía de la vida, para dar orden a lo que en ella existe, pero también son una fuerza para transformarla; es la fuerza creadora de la imaginación simbólica, la que ha estructurado nuestras formas de ser, de hacer y de vivir en sociedad, ha dado sentido a la alteridad, a nuestros modos de vivir juntos, a nuestras formas de compartir los dolores y las alegrías, de sufrir y de reír, pero también, ha dado sentido a nuestros sueños y utopías y a las luchas que compartimos por materializarlas.

La percepción imaginaria, corresponde a un nivel superior de percepción, no es una cuestión que se la puede hacer caprichosamente, sino que responde a determinados y profundos procesos y formaciones discursivas y sociales, que se manifiestan en todas las construcciones culturales, puesto que en todas las épocas, los seres humanos construyen los simbolismos, siempre lo real es elaborado por diversas construcciones sociales, en las cuales siempre estará presente la imaginación simbólica.

Nuestra percepción simbólica de la vida, en consecuencia, será profundamente afectada, y modelada por lo imaginario, ésto actúa co-

mo filtro para ordenar la manera que tenemos de representarnos la realidad, y por lo mismo va a tener un impacto muy profundo en la construcción de los relatos de la vida cotidiana, así podemos evidenciar como lo imaginario utiliza lo simbólico para manifestarse y va a estar presente en todas las construcciones de la cultura[22].

La imaginación simbólica, como lo señalara Kristeva[23], es la representación de estrategias de identificación, introyección y proyección, que movilizan la imagen del cuerpo, tanto las que construimos sobre nosotros mismos, como sobre los otros. Mientras que para Morin, lo imaginario, se produce cuando se da coincidencia entre la imagen (significante) y la imaginación (significado y significación), la misma que sólo es posible por la función que cumple la imaginación, que posibilita el construir, elaborar y ordenar, es decir, representar una imagen.

Castoriadis, señala que *la historia de la humanidad, es la historia del imaginario humano y de sus obras...*[24]; pues a lo largo de toda la historia humana, las imaginaciones fundamentales, han sido las bases sobre las que se han estructurado nuestros órdenes sociales; un ejemplo de ello, es el imaginario de Dios, que cumple una función esencial, en el ordenamiento de la vida. La noción de imaginario ha sido ignorada, maltratada, o abordada banalmente como una mera facultad sicológica; pues no se ha comprendido que lo imaginario afecta los modos de simbolizar la realidad y va a estar presente en todas las dimensiones de la vida social.

Castoriadis nos habla de diversos tipos de imaginario: *el imaginario instituyente* que hace referencia al poder de creación presente en las colectividades humanas, que cumple la función creadora de la sociedad y de las instituciones y de la historia, y de las *significaciones imaginarias sociales*, como Dios, el Estado, la Nación, la democracia, el desarrollo, la modernidad, el capital, la mercancía, que se sostienen en diversas instituciones como la Iglesia, los Bancos, el Partido, las ONG y entre otras; las mismas que no pueden ser explicadas por factores naturales, biológicos, tampoco a través de una actividad racional; sino por el contrario, se explican por la existencia de un poder de creación que no es teológico, pues no descansa en el poder de creación que se le atribuye a Dios, sino que es un poder de creación inmanente, constitutivo y constituyente de los seres humanos singulares, como a las colectividades humanas, es decir de seres socio-históricos concretos; creación significa

entonces, una forma de *hacer-ser*, la creación de un horizonte de sentido, de un magma de significados y significaciones, de nuevas formas de ser.

Es por ello que las construcciones simbólicas de sentido que se expresan en la cultura, como el lenguaje, el ethos, los sistema de valores, de creencias, las ritualidades, la ciencia, la técnica, las representaciones, los discursos y las prácticas sociales, no pueden ser explicados por factores naturales o lógicos exteriores a las propias sociedades y a los sujetos que las crean; sino tan sólo por el poder del imaginario, de la imaginación instituyente, que hace referencia a ese poder de creación, a esa facultad constitutiva de formación e innovación radical que construye toda sociedad y cultura[25].

Cuando las diversas significaciones sociales imaginarias y las instituciones que las sostienen, se materializan, se fortalecen y solidifican, se estructura el *imaginario social instituido*[26], el mismo que hace posible la legitimación, naturalización y reproducción del orden social establecido; el mismo que será mantenido, hasta cuando se den procesos de lucha de insurgencia material y simbólica, surgidos desde el poder de creación colectiva de una *imaginación radical*, que hagan posible la transformación de la sociedad y de la historia, es decir, la materialización de las utopías.

La imaginación radical, implica la capacidad de hacer surgir imágenes sobre algo que no es ni que fue; es la que crea formas en el sentido de in-formar, lo que permite que se construya una imagen nueva o distinta, la misma que es perceptible no en forma aislada, sino sólo en interrelación con otras imágenes; la imaginación radical en consecuencia, es ese poder de construcción de imágenes, esa ola, ese flujo incesante de representaciones, de anhelos, de sueños, de deseos, de afectos, de recuerdos, de memoria, de organización de dichas imágenes, para ordenar una visión diferente y transformadora del mundo[27]. Por eso la utopía como expresión de la imaginación radical, no es vista como algo imposible, que no es y que nunca será; sino como algo que aún no llega, pero que estamos seguros que llegará, que va a ser, que esta siendo luchado, construido; y por eso esta imaginación radical mueve la acción social, pues la utopía, pareciendo imposible, viabiliza luchas posibles que la van acercando, se vuelve un horizonte de un sentido distinto de existencia, por el que vale la pena luchar intransigentemente.

La imaginación simbólica como dispositivo constructor de sentido, se convierte en consecuencia en la matriz más importante de las construcciones de la cultura, que nos es sino como dice Castoriadis[28], el dominio del imaginario, de su fuerza *poiética* constructora de sentido; pues nos ofrece un magma de significados, para dar a la vida un sentido más allá de lo meramente instrumental y lo funcional, sino que crea razones para vivir la vida de otro modo. Esa fuerza *poiética* además, hace posible el acumulado social de la existencia de un pueblo, que constituye su memoria colectiva, que es la que le ha permitido llegar a ser lo que este ha sido capaz de construirse; en consecuencia lo imaginario y la memoria colectiva, se constituyen en una totalidad simbólica, que toma como referente un pueblo para construirse su sentido de la existencia y para la revitalización de esos sentidos de generación en generación a lo largo de sus procesos históricos.

Factores de la imaginación simbólica

La imaginación simbólica, cumple el papel de mediador, dada la dualidad misma del símbolo, que se manifiesta en cuatro factores:

El factor vital, aquí la imaginación cumple una función de *eufemización simbólica*, por la que se constituye en la antífrasis, en la que una representación se debilita, disfrazándose con el nombre o atributo de su contrario, esto nos permite entender como para enfrentar la muerte, debemos imaginarla no como el fin de la vida, sino como la posibilidad que ésta continué en otra dimensión cósmica; nos permite enfrentar el horrendo rostro del destino, del tiempo, para verlo no como la carga negativa, ni como una máscara que oculta, sino como un poder que nos ayuda a entender y enfrentar el lado trágico, injusto del mundo[29].

Gracias a la eufemización imaginaria o simbólica, podemos exorcizar el mal, la muerte, la tragedia, lo absurdo, lo incomprensible, para proyectar esperanza y poder construirnos razones para poder seguir tejiendo la sagrada trama de la vida.

La eufemización simbólica, ayuda a la re-construcción del sentido, cuando la existencia individual o social, parece haberlo perdido; cuando el sentido de la existencia parece ya no existir, la eufemización simbólica hace posible su revitalización, para que podamos seguir tejiendo

la vida, ayuda a enfrentar los grandes enigmas de lo humano; al eufemizar la muerte como un reposo, como un paso al más allá, como un simple adelantarse de los seres que amamos y con los que nos volveremos a encontrar cuando nosotros también vayamos a caminar por las estrellas, se la vence; de ahí que la imaginación simbólica, es un factor de equilibrio, para dar orden a los procesos vitales de la existencia humana.

Otra evidencia de la eficacia de la eufemización simbólica, como expresión de la imaginación creadora y radical, la encontramos, al ver como ante la tremenda crisis provocada por un capitalismo salvaje y los ajustes neoliberales que han agudizado la situación de miseria, exclusión, empobrecimiento y subalternización de la mayoría de la población, que hace muy difícil su sobrevivencia, la gente encuentra en sus horizontes simbólicos, posibilidades de re-existencia y de insurgencia a través de formas culturales ancladas en la solidaridad, la reciprocidad, que les permite seguir teniendo esperanza; o como explicarse el caso de los pueblos desplazados por la guerra y la violencia, que a pesar de tanta muerte, continúan intransigentemente tejiendo vida, luchando, cantando y sonrientes, no hay una explicación racional a esa fuerza vital para seguir viviendo, que no sea el poder creador de los universos simbólicos, donde estas situaciones pueden resemantizarse, lo que ayuda a que continúe existiendo un horizonte de sentido, para continuar andando, luchando y construyendo de mano de la esperanza.

El factor sicosocial. El símbolo por su virtud equilibrante tiene un poder de curación, actúa como un medio terapéutico directo, para curar las enfermadades del alma y de la sociedad, individual o colectivas; acaso no hemos experimentado la dulce sensación que nos ofrece el soñar despiertos, empleadas hoy como instrumentos para curar el stress y la depresión, mediante imágenes que actúan en la voluntad; eso explica la gran importancia terapéutica que está teniendo la sanación con visualizaciones, con las imágenes que curan.

Lo anterior nos permite comprender que la enfermedad mental, no es sino una perdida de la función simbólica, la hipertrofia de la imaginación. Las culturas muestran esta dialéctica vital para la sociedad, puesto que la espiritualidad, la ritualidad, ayudan a comprender y aliviar el sufrimiento, la angustia y poder dar equilibrio a la existencia.

El factor antropológico. La imaginación simbólica reestablece el equilibrio antropológico del ser humano, puesto que la razón y la cien-

cia, sólo lo vinculan con las cosas, con un mundo sígnico, material muchas veces vaciado de sentido; cuando lo que une a los seres humanos entre sí, no es tanto la razón, sino el corazón, los afectos, el saberse parte del dolor del otro, de las penas, alegrías, esperanzas y sueños mutuamente compartidos en la cotidianidad de la vida, eso es lo que nos da sentido; eso que podríamos llamar una *alteridad afectiva*, que se expresa en las representaciones, en las sensibilidades y afectos vividos, compartidos, que construimos y tejemos con los otros.

La antropología de lo imaginario busca romper con ese otro constructo que ve la dicotomía entre el pensamiento salvaje y el civilizado de la mente humana, que es propio de la visión etnocéntrica y racista de occidente, y que olvida que las cosas más fundamentales de la vida no pasan por la razón, ni la ciencia; pues el amor no es científico, como no lo son la alegría y la ternura, pero son fuentes vitales de sentido de lo humano y que la humanidad necesita en todo tiempo y lugar; no es la razón lo que nos hace solidarios con los otros, sino que es todo ese universo de representaciones marcadas por los afectos, lo que nos convierte en hijos de la tierra.

El factor cósmico. Todo símbolo apunta a una teofanía, a encontrar la dimensión trascendente de la realidad como valor supremo, hacer que nos sintamos parte importante y necesaria de este infinito cosmos, pues al final como dice la sabiduría shamánica, los seres humanos, no somos sino *estrellas con corazón y con conciencia.*

La imaginación simbólica muestra un supremo esfuerzo *homeostático* (ordenador)[30], que da equilibrio a todo lo existente; toda cultura busca dar orden y sentido al tiempo, al espacio, al mundo profano, desde las dimensiones de lo trascendente, con la vivencia de la espiritualidad, de tiempos y espacios sagrados, o encuentra mediante un ser intemporal y eterno ese equilibrio y ese orden; lo que hace que el símbolo se vuelva teofanía, puesto que permite dar sentido y equilibrio a las representaciones humanas, sobre el cosmos, el mundo y la vida.

Intercambio e interacción simbólica

Según la teoría del *interaccionismo simbólico* formulada por Ervin Goffman y Herbert Blumer, toda acción humana está mediada por un marco simbólico que construye significado o sentido a la acción social

a través de redes simbólicas compartidas, compuestas de símbolos (lenguaje) y expectativas de conducta (roles).

Las premisas del interaccionismo simbólico sostienen que los seres humanos actúan sobre las cosas mediados por marcos de significado que éstos les otorgan. Que el significado nace de la interacción social y que los diversos actores sociales tienen capacidad de agencia para apropiarse y resemantizar esos significados en el proceso interpretativo que genera para comprenderlos.

En consecuencia de lo anterior, llamamos *interacción simbólica* a un proceso de interacción específica que evidencia el carácter simbólico de la acción social. Los seres humanos están inmersos en una realidad a la que buscan dar significados y significaciones, que les permita operar dentro de ella, puesto que las relaciones que los individuos establecen con la realidad no responden a meros estímulos, sino que están mediados por significados y significaciones que dichos individuos pueden interpretar. La interacción simbólica se refiere por tanto a la interacción de significados y significaciones que se dan al interior de un grupo humano que participa de una cultura, lo que le permite construirse un sentido de la existencia.

Como antes habíamos señalado, entre las condiciones del símbolo está el hecho de que a través de él, se busca comunicar algo, significar algo, a cada uno de los miembros del grupo, pues dichos elementos simbólicos van a despertar una reacción cultural muchas veces inconsciente.

Para que exista interacción simbólica, los miembros del grupo deben compartir los significados y las significaciones del símbolo, para que éstos puedan operar en la realidad; cuando el símbolo cumple su función y construye ese sentido, estamos hablando de *eficacia simbólica.*

Cada miembro al comprender y compartir su significado y significación, se sentirá en comunicación afectiva y efectiva con los demás miembros del grupo, que se unen entre sí alrededor del símbolo. Si esto no se produce, estamos hablando de *intercambio simbólico*, pero esto no significa que se de una real interacción simbólica. El intercambio simbólico lleva sólo a la captación externa del símbolo, vale decir en el nivel sígnico, así por ejemplo, la cruz puede tener un mismo significado para indios y mestizos, pero será distinta su significación.

Para que se de interacción simbólica, es necesario, que se de la captación interna del símbolo, su comprensión profunda, una coincidencia en la vivencia e interiorización del sentido del símbolo, para que la acción humana pueda construirse un sentido concreto[31].

El símbolo en una cultura, no está aislado de otros símbolos, forma parte del sentido de un grupo, por ello interactúan, generan una reacción en cadena con otros símbolos. Aunque los símbolos sean los mismos en distintas culturas, el sistema de relaciones e interacciones entre ellos, es distinto; y esto justamente, es lo que le da una especificidad simbólica diferenciada a un grupo.

Cuando se da interacción simbólica, se refuerza el sentido de pertenencia y diferencia de un grupo; es decir, se refuerza su identidad, se renueva el sentimiento de que no se está solo en el mundo, que no se es un ser aislado, sino que se forma parte de una colectividad, de una red de relaciones de sentido, que nos dan seguridad[32].

Hay grupos que tienen intercambios simbólicos, pero no establecen interacción simbólica, porque los símbolos deben hacer referencia a las formas concretas de la vida, no pueden estar lejanos y aislados de las formas cotidianas de la existencia, al contrario, los símbolos son los que nos construyen un sentido para poder vivirla.

Si en un ritual, que no es sino, una expresión de la cultura en la que se ponen en juego símbolos en acción e interacción, los símbolos empleados generan reacciones culturales, identidad, pertenencia, solidaridad, entre sus miembros, es porque de antemano se han establecido otras relaciones de sentido, económicas, sociales, políticas, que hablan no de diferencia o estratificación social, sino de relaciones simétricas entre sus miembros, no hay distancia estructural, entre ellos, entonces allí podemos ver que se da una efectiva interacción simbólica[33].

El comportamiento simbólico de un grupo durante un ritual crea condiciones favorables para afirmar y extender la cohesión social, la reciprocidad mediante el intercambio y redistribución de bienes materiales y simbólicos, que operan no como fetiches del capitalismo, sino como instrumentos cargados de sentido, que hace posible la reproducción de su ideología[34].

Un ritual no tiene como función, solo la cohesión social de un grupo, sino la reproducción de las condiciones imaginarias, que construyen su sentido, que les permite acceso a los beneficios sobrenatura-

les, alivio a las tensiones sicológicas y sociales, fortalecimiento de las relaciones de parentesco ritual (compadrazgo), pero sobre todo revitalización y fortalecimiento de su sistema de representaciones en el que sustenta su visión del mundo.

En el ritual, lo que mantiene cohesionado al grupo, no es el sólo hecho de reunirse, de estar juntos, sino de ser parte de un universo simbólico compartido, de tejer redes para la interacción simbólica que ese hecho hace posible[35]. Hay rituales en los que participan juntos mestizos e indígenas, si lo vemos desde la exterioridad, estos actores se encuentran unidos; pero si miramos más profundamente el tipo de interacciones e intercambios simbólicos que allí se expresan, veremos que hay entre ellos una gran distancia representacional, marcada por la forma distinta como viven lo simbólico, y por ser parte de universos de sentido diferenciados.

Un grupo puede realizar intercambio simbólico en un ritual, pero si sus relaciones son asimétricas, económica y políticamente, no se dará interacción simbólica, sino solamente un mero intercambio simbólico, como sucede en el caso de la fiesta de la Mama Negra, que se celebra en noviembre en la ciudad de Latacunga en Ecuador.

La interacción simbólica, hace posible la reproducción ideológica del grupo, que será importante en la reproducción de las condiciones materiales y las representaciones de su vida y en el surgimiento de prácticas insurgentes, para enfrentar las situaciones de marginalidad a las que nos somete la sociedad dominante.

La comprensión de lo que es la interacción simbólica, nos permite corregir un error que se encuentra muy generalizado, la de confundir conceptualmente cultura con folklore. Esta es quizá la más empobrecedora visión que se tiene frente a la cultura, pues todavía se mantiene esa vieja tradición que consideraba el Folklore como la ciencia del pueblo y se limitaba a mostrar sólo aquellas dimensiones más exóticas y externas de la cultura, y que podían ser destinadas al mercado cultural[36].

La antropología ha aportado una mirada sistémica y holística sobre la cultura, que evita el reducirla únicamente a sus aspectos manifiestos, materiales, a expresiones exóticas destinadas a agradar la mirada de turistas, que se alegran de encontrar aspectos de la cultura a ser fotografiados. Hay que ver la cultura no sólo como ese montón de cosas a ser miradas, esa dimensión meramente sígnica de bienes materia-

les, que es lo que implica el folklore; hay que ver la cultura, desde la profundidad de sus representaciones simbólicas y de sentido[37].

Así encontramos, por ejemplo, que para un danzante de *Corpus Cristi*, lo que se expresa en esa ritualidad, es una profunda interacción simbólica, puesto que allí se da una real vivencia simbólica del tiempo y el espacio sagrado de la ritualidad profunda y un conocimiento del significado y la significación de ese momento intenso que es la fiesta. Mientras que para un bailarín de un grupo de danza folklórica, este será simplemente un hecho coreográfico dentro del cual no puede darse interacción simbólica, puesto que no se vive ni un tiempo ni un espacio cargado del contenido sagrado de la ritualidad; en la fiesta, cada personaje conoce y vive el significado y la significación del sentido de lo simbólico; mientras que en un acto folklórico, el bailarín, así posea y opere los mismos significantes, los mismos signos, como la belleza, la luz y el color de las vestimentas, que pueden ser las mismas; por más armonía que expresen sus movimientos que buscan reproducir la de los danzantes tradicionales, no podrá acercarse al sentido hierofánico, sagrado de la danza; en cambio, para el Danzante indígena, que revitaliza el poder sagrado de los ancestrales *tushugs* o sacerdotes hacedores de la lluvia, cada paso de baile es una expresión de agradecimiento a la *Pacha Mama* por lo que todos los días le ofrece generosa, es un pedido para que el semen fecundante de la lluvia, fecunde el vientre de la tierra, para que pueda continuar el milagro maravilloso de la vida.

En la presentación folklórica al contrario, todo se queda en la esfera sígnica, los personajes no sólo que no conocen los significados y significaciones del símbolo, y por ello mismo, están incapacitados para vivenciar su sentido profundamente espiritual y sagrado. Hasta el acto de vestirse, para un danzante tiene un sentido ritual, puesto que la vestimenta está cargada de significados simbólicos, que el danzante respeta y vivencia, para poder reproducir en el presente, los tiempos sagrados de los ancestros; mientras que lo que hacen los bailarines folklóricos, es disfrazarse, pues usan la vestimenta instrumentalmente, la misma que conservando la belleza de su colorido y de sus formas, está despojada de la riqueza del sentido simbólico que tiene para un danzante; en los actos folklóricos, se hace uso instrumental de las formas estéticas externas de la vestimenta, únicamente con el fin de agradar la vista de los espectadores; no es para encontrar una interacción, una forma de

comunicación con aquellas fuerzas espirituales de la naturaleza que sólo pueden ser vividas desde las profundidades simbólicas del rito; el acto folklórico es una mera usurpación simbólica que como todo proceso de usurpación empobrece, distorsiona y degrada el significado y la significación del mismo, y el objetivo es agradar al público asistente, más no encontrar la fuerza hierofánica que haga posible que continúe el orden del cosmos y la vida[38].

La usurpación simbólica

Si entendemos la cultura como ese tejido simbólico que hace posible la producción de sentidos de la vida social, que nos permite encontrar significados y significaciones a nuestro ser, estar y hacer en el mundo de la vida, también es, como antes señalábamos, un escenario para la lucha de sentidos por el control de los significados y el poder interpretativo. En consecuencia, la cultura y sus construcciones simbólicas pueden ser instrumentalizadas ya sea para el ejercicio del poder y la dominación o ser empleadas para su impugnación.

Toda sociedad tiene la necesidad de poder justificar su pasado y su presente, sus orígenes o cómo piensa su porvenir. Sólo puede hacerlo a partir de los recursos culturales y simbólicos que ha sido capaz de construir en su proceso histórico. Ahí se expresa la eficacia de la funcionalidad simbólica. Sin símbolos no es posible construirse un sentido de lo social, de la existencia.

Cuando eso no se da, un recurso que el poder ha instrumentalizado es usurpar aquellos símbolos que sabiéndolos ajenos, tienen una profunda eficacia en la construcción de sentido; símbolos que pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad que posibilite la legitimación, la preservación del orden dominante. A este proceso lo hemos caracterizado como ***usurpación simbólica***.

Entendemos usurpación como el proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o en este caso simbólico, que no le pertenece sin tener derecho a ello; por lo tanto, se trata de un hecho ilegítimo, que se ejerce a través de mecanismos de imposición y violencia material o simbólica, o a través de mecanismos de seducción y complicidad. No olvidemos lo que señala Foucault: el poder no sólo se impone, el poder seduce. En el caso de la usurpación

simbólica, estamos hablando de un proceso concreto de robo, de despojo de bienes simbólicos que son producidos por otra cultura; y si –lo hemos visto anteriormente- el símbolo es un constructor de sentido, el proceso de usurpación simbólica es un proceso de usurpación del sentido de la acción social, ya que dada la fuerza constructora de sentido que tienen los símbolos, éstos resultan necesarios para la legitimación y ejercicio del poder. De ahí que la usurpación simbólica forme parte del proceso general de usurpación propio de la naturaleza del poder, que, generalmente, ha sido analizado desde sus perspectivas de materialidad. Creemos importante no olvidar que dicho proceso se extiende a las dimensiones de lo simbólico, puesto que la dominación se ejerce a través de formas sutiles de control, no sólo material sino, sobre todo, de los imaginarios y los cuerpos. Es aquí donde la dimensión simbólica es vital para el ejercicio de la dominación[39].

Una expresión muy clara del proceso de usurpación simbólica, la encontramos en la fiesta de la Mama Negra que se celebra en la ciudad de Latacunga en Ecuador, así como en la acción de los medios de desinformación.

La fiesta de la Mama Negra, de noviembre, la vemos como un claro ejemplo de este proceso de usurpación simbólica, puesto que, lo hemos visto en su desarrollo, son los sectores articulados al poder los que usurpan los símbolos de una celebración realizada por los actores sociales subalternizados en el mes de septiembre; es tal la fuerza, belleza y sentido simbólico de la fiesta que los sectores hegemónicos encuentran que la fiesta constituye un dispositivo simbólico ritual importante para la legitimación del poder, su ejercicio y construcción de un discurso de identidad y unidad en el que sostiene sus lealtades y hace posible la articulación de la acción social.

Es por ello que los sectores dominantes locales, desde hace unas cuatro décadas, han usurpado los símbolos de esta celebración, pues al asumir el protagonismo de los principales personajes como la Mama Negra, el Ángel de la Estrella, el Capitán, el Abanderado y el Rey Moro, han podido tener acceso a los espacios de poder, pues esto los ha transformado, en diputados, en alcaldes, prefectos, o en concejales y consejeros; así como les ha posibilitado ampliar las redes de lealtades, para legitimar su prestigio social y mantener el control y la hegemonía de los espacios de poder.

Una de las primeras cuestiones que está presente en los procesos de usurpación simbólica es un fenómeno que podríamos llamar de *traslación de sentido*. Si bien los símbolos desde el poder son necesarios para la construcción de un determinado sentido de lo social, una vez usurpados, no pueden seguir manteniendo el mismo sentido. La usurpación simbólica genera un sentido de lo real que se ve transfigurado, resemantizado; pues las interacciones simbólicas que construye un sentido de la vida se ven alteradas y reducidas a un mero intercambio simbólico que empobrece, distorsiona, enajena y degrada el significado y la significación de los símbolos usurpados, lo que lleva a su *empobrecimiento, vaciamiento* y *degradación*, a su exotización, su folklorización hasta quedar como meros referentes sígnicos, lo que hace que pierdan su fuerza constructora de sentido para que puedan ser más fácilmente instrumentalizados y manipulados por el poder.

Si bien el proceso de usurpación simbólica empobrece el significado, eso no quiere decir que no se construya o reconstruyan otros sentidos; se lo hace, pero esos nuevos sentidos, responden a los intereses políticos de los sectores hegemónicos que los instrumentalizan, por lo que es necesario construir dentro de una misma ritualidad (como en el caso de la fiesta de la Mama Negra) nuevas prácticas y discursos que cada vez más se alejan de los sentidos originarios que tenían los símbolos usurpados, lo que provoca un profundo déficit simbólico como el que se expresa en la fiesta de noviembre que organiza el poder[40].

Otro ejemplo claro de usurpación simbólica desde el poder, lo encontramos en la usurpación que ahora se está haciendo de la interculturalidad, de la diversidad, de la diferencia, de la espiritualidad, de la afectividad por parte de los organismos de poder como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional, que en el supuesto respeto a la diferencia, han usurpado el discurso de la interculturalidad, para instrumentalizarlo al servicio de sus intereses. Se puede evidenciar como ha ido operando ahí, un claro proceso de traslación, de vaciamiento y de degradación de sentido de dicha propuesta; que ya nada tiene del sentido político original que fue planteado por los actores sociales que la formularon y que luchan por ella, las nacionalidades indígenas y los pueblos negros; pues lo que hoy se plantea, desde estos organismos de poder, en su supuesto reconocimiento y tolerancia de la diversidad y la diferencia, a través de sus políticas multiculturales, es la despolitiza-

ción, desmovilización y desestructuración del sentido político insurgente que dicha diversidad y la diferencia siempre han tenido; de ahí que la interculturalidad para el poder, se ha vuelto una nueva estrategia para la administración liberal y el control político de la diversidad y la diferencia, a fin de que estas sean útiles a los requerimientos del capital transnacional, del mercado global, y para que la estructura totalitaria del sistema no pueda ser subvertida.

Usurpación simbólica, desplazamiento, vaciamiento, degradación de sentido y reducción semiológica del símbolo

El proceso de usurpación simbólica, como hemos señalado anteriormente, al resemantizar los significados y las significaciones originarias de los símbolos usurpados, inevitablemente genera un proceso de *desplazamiento o traslación de sentido* que al ser instrumentalizado por el poder, para sus objetivos estratégicos, conduce al gradual empobrecimiento y vaciamiento del sentido simbólico originario, lo que trae como consecuencia un proceso de degradación simbólica.

Por tanto, podríamos sostener que todo proceso de usurpación simbólica está acompañado, inicialmente, de uno de desplazamiento o traslación de sentido que provoca, inevitablemente, un proceso de vaciamiento de empobrecimiento de sentido y concluye como un proceso de degradación de sentido, de degradación simbólica. Entender la relación que existe entre la usurpación simbólica, el proceso de desplazamiento o traslación de sentido, el de vaciamiento de sentido y el de degradación simbólica, nos permite explicarnos mejor el porqué el poder al ejercer e instrumentalizar la usurpación simbólica, debe construirse necesariamente nuevos ejes de sentido, nuevas prácticas y significados, es decir: debe construir un nuevo universo de sentido en el que los símbolos originarios, por ser usurpados, necesariamente van cambiando, empobreciendose y degradando sus significados y significaciones; de tal forma que los símbolos quedan definitivamente transformados en meros referentes sígnicos, provocando lo que Baudrillard llamó proceso de *reducción semiológica del símbolo*, que, creemos, caracteriza y se evidencia, en todos los procesos de usurpación simbólica[41].

El análisis del proceso de reducción semiológica del símbolo, que caracteriza a los procesos de ejercicio del poder, nos ayuda a entender

no sólo lo insostenible de la arbitrariedad del signo sino su incapacidad para la sustitución de lo real, tal como se busca en la sociedad capitalista global, ahora caracterizada por la hegemonía de lo sígnico sobre lo simbólico. La hegemonía del signo ha transformado todas las dimensiones de la realidad provocando su ficcionalización y virtualización. Asistimos al triunfo de los significantes sobre los significados, a un espejismo del referente y por ello a un profundo déficit simbólico que provoca un vaciamiento del sentido; pues para Baudrillard el signo aparece como la construcción fantasmal del sentido cuyo carácter perverso oculta una organización funcional que bajo el signo de la positividad y el valor imponen formas de terrorismo social y político que pretende erigirse como el principio de la totalidad del sentido, cuando lo que en realidad busca es el encuadramiento y vaciamiento de dicho sentido. Lo que, desde nuestra perspectiva, sería la degradación del sentido simbólico. Objetivo que forma parte del trabajo ideológico de los sistemas de poder y dominación para su libre ejercicio, sostenido en la lógica interna del signo[42].

La base sobre la que se asienta el proceso de reducción semiológica del símbolo está en la idea de la *fetichización de la mercancía* que caracteriza a la sociedad capitalista global; fetichización que opera no sólo sobre los bienes materiales, también sobre los simbólicos, haciendo que el fetiche sea el eje que organiza toda la vida social.

El fetiche hace referencia a esa fuerza y propiedad sobrenatural que se le otorga a los objetos que provocan procesos de virtualización, de alienación de los sujetos que buscan la apropiación de los mismos mediante formas de proyección que terminan conformándose con la posesión sígnica del objeto, y vistiéndose de una esencia casi sagrada que genera una actitud compulsiva por poseerlo. El fetichismo de la mercancía como sostén de la sociedad capitalista, ha conducido a la sacralización, a la fascinación y a la sujeción del dinero como signo hegemónico de la vida social, que se expresa no sólo en el fetichismo de los objetos -el del consumismo, el del dinero-, alimentado por la sociedad capitalista, sino en el fetichismo y la sacralización del propio sistema que va imponiendo otras formas de fascinación, de una perversa seducción, aparentemente alejadas del valor de cambio económico, pero que invaden distintos territorios como los del placer, el ocio, el cuerpo, la sexualidad, el uso del tiempo libre, incluso la espiritualidad y los senti-

mientos, reducidos a valores de cambio-signo, a simples mercancías sujetas a las leyes de oferta y demanda que impone el poder sacrosanto del mercado[43].

La reducción semiológica del símbolo que provoca el proceso de usurpación simbólica; determina que los símbolos usurpados sufran inevitablemente los procesos de desplazamiento, de vaciamiento de sentido y de degradación simbólica. La reducción semiológica del símbolo hace que éste se vuelva un nuevo fetiche, a través del cual se quiere ideologizar la construcción identitaria, los discursos de verdad del poder y el orden social dominante.

La fetichización de un bien material o simbólico conduce a la alienación e invisibilización de las relaciones sociales, pues la fetichización del objeto vaciado de sustancia concreta, conduce a la imposición de la sacralización del objeto, de lo sígnico sobre lo simbólico a fin de minar la fuerza constructora de sentido que tiene lo simbólico. Una vez liquidada la función simbólica se pasa al dominio de lo semiológico, que hace posible la imposición de un sistema de signos que provoca una reducción acelerada de lo simbólico, por lo tanto, un vaciamiento del sentido; siendo por ello un claro proceso ideológico necesario para la reafirmación, reproducción y ejercicio del poder y la dominación[44].

Baudrillard muestra todo lo que este proceso ideológico implica[45]:

1. Una dimensión de homología, de simultaneidad sobre el plano de la estructura síquica y social que provoca, mediante el recurso desesperado de la analogía, procesos de distorsión consciente.
2. Genera siempre, un proceso de fragmentación de las relaciones sociales, o lo que nosotros llamamos una profunda *fractura de la alteridad;* proceso en el que opera la función reductora de los signos para minar el sentido simbólico.
3. A partir de la imposición de lo sígnico se pretende dar al signo un estatuto totalitario para que alcance una autonomía homogeneizante a fin de poder crear las sensaciones de espejismo de lo real; de nutrir de poder de fascinación y seducción perversa, propia de la fetichización del valor de cambio-signo que transforma todo en mercancía, característica del trabajo de dominación ideológico.
4. Esta totalización abstracta es la que posibilita que los signos puedan funcionar ideológicamente, es decir, ayudar a la perpetuación, natu-

ralización, sacralización, reproducción y ejercicio del poder dominante. Lo que explicaría la profunda eficacia simbólica que tiene la usurpación simbólica, para la legitimación del poder y su ejercicio.

De la resistencia a la insurgencia simbólica

Como hemos señalado anteriormente, si la cultura, lo simbólico, son escenarios de lucha de sentidos, para el control del significado y el poder interpretativo, pueden por un lado, ser instrumentalizadas por el poder mediante la usurpación simbólica, a la que acabamos de referirnos; por otro, son también un instrumento para insurgir contra ese poder, de lucha contrahegemónica, estaríamos hablando en consecuencia de lo que hemos llamado ***insurgencia simbólica***, como la otra dimensión de ese proceso lucha de sentidos que libra en la sociedad y la historia.

Una clara evidencia de esto, es el hecho de que las nacionalidades indias y los pueblos negros rebasaron el proceso de resistencia que históricamente han mantenido desde la conquista, para entrar hoy, cuando se dan distintas condiciones históricas, en un claro proceso de insurgencia simbólica contra el poder. Una prueba palmaria de este proceso son las últimas acciones colectivas, de los pueblos indios, como el levantamiento del 90, las insurrecciones de las diversidades de enero de 2000 y de 2001, así como en los últimos levantamientos en contra de la firma del TLC, se puede evidenciar un proceso cualitativamente distinto, pues las Nacionalidades indias y los Pueblos Negros, no solo que ya han superado la fase de acción ventrílocua, pues han sido capaces de apropiarse de la palabra, de construir sus propios discursos y propuestas y no permitir que otros sigan hablando por ellos y para ellos. Ahora es evidente que sus propuestas, sus discursos y su praxis política y cotidiana tiene la fuerza suficiente para confrontar al poder, para cambiar la sociedad, y lo que es más para mostrase como posibilidad de un horizonte civilizatorio y de existencia diferente.

La historia de los pueblos indios y negros en toda *Abya-Yala*, en nuestro continente, durante más de 500 años, ha sido la historia de su lucha de resistencia por seguir siendo, por su derecho a existir, por la defensa de su identidad y su cultura. Esa historia de resistencia en también su triunfo mayor, pues a pesar de la opresión en la que han vivido históricamente, y de los intentos de por su liquidación, aún continúan vivos, existen[46].

Pero los pueblos indios y negros, no solo fueron las victimas pasivas que se conformaron con resistir, desde múltiples formas y todas ellas con contenidos simbólicos, desde formas rituales hasta acciones más concretas como levantamientos, tomas, caminatas, que si bien han conmovido muchas veces las instituciones del poder, han sido insuficientes para trasformarlo. Es por ello que ya no sólo es la lucha de resistencia, la que resulta necesaria para transformar el orden dominante, sino, que es la lucha de insurgencia la que se muestra como un requerimiento para la materialización de la utopía[47].

Las luchas de resistencia han sido luchas inmediatistas, en ellas la gente cuestiona instancias del poder que son más cercanas a este, las que ejerce su acción sobre los individuos, busca el enemigo inmediato más que el principal y no espera solucionar el problema del futuro; esas luchas no atacan tanto la estructura del poder, sino una técnica, una forma del ejercicio de ese poder, pero no se plantean un programa de ejercicio de un poder alternativo, no han sido luchas suficientes para transformar la estructura de un poder hegemónico que para ser trasformado necesita algo más que ser resistido[48].

Las últimas insurrecciones, muestran que las nacionalidades indigenas fueron estructurando, desde la resistencia, las raíces para gestar un horizonte de futuro que busca la superación de la dominación hegemónica del poder y la transformación, no sólo del Estado-Nación, sino de todas las dimensiones de la vida, un horizonte civilizatorio y de existencia diferente.

La resistencia ha sido la condición histórica para que los pueblos indios y negros se preserven en la historia, pero ya no se trata sólo de que se mantengan dentro de un orden que los discrimina, margina y desconoce su diversidad y diferencia; lo que se trata es, de que puedan construir su propio destino histórico con el conjunto de las diversidades sociales, y para ello ya no basta resistir al poder, sino hay que insurgir contra ese poder, por ello hay que rebasar los límites de la resistencia, pues lo que ahora parece olvidarse, es que, lo que se confronta, es la disputa con el poder y por el poder.

Este hecho es resultante de un acumulado social e histórico de largo alcance, que ha ido de la resistencia, a la insurgencia, muestra la constitución del movimiento indígena y negro, no sólo como sujeto social que resistía al poder, sino su constitución como sujeto político y su

perfilamiento como sujeto histórico; su autodefinición como nacionalidades y pueblos, es una clara expresión de ello; nacionalidades y pueblos que ahora ya no sólo se conforman con resistir al poder, sino que demuestran su potencialidad para rebasarlo, y si bien su acción no ha cambiado todavía, las bases estructurales del poder, nos enseña que tienen la potencialidad para hacerlo, y desde el punto de vista simbólico, inaugura un hecho cualitativamente nuevo y diferente de la lucha social, en su proceso de insurgencia simbólica.

El proceso de insurgencia simbólica que se expresa en la lucha de los pueblos indios, negros y de las diversidades sociales es resultante de un acumulado social e histórico de larga duración, que ha ido de la resistencia a la insurgencia, un ejemplo claro de ello, es que cada vez se hace más visible la fuerza de su ritualidad y de sus símbolos en la acción política, como ha sucedido en los últimos levantamientos. Esto sólo puede ser resultado de un largo proceso de acumulación histórica de sus luchas, por eso hoy no esconden sus símbolos sino que los proponen como referentes de un distinto sentido civilizatorio, de un diferente sentido de la existencia; sus símbolos dejan de ser objetos folklóricos para pasar a ser referentes políticos para la construcción de otro tipo de sociedad[49].

Desde los pueblos negros, como expresión de este proceso de insurgencia simbólica, vemos un fuerte movimiento que trabaja por la revitalización política de su memoria colectiva, pues son sus referentes de ancestralidad los que están guiando sus luchas y propuestas políticas presentes. Es por esto que le han planteado al Estado nacional homogeneizante que se reconozca y legitime la constitución de sus propios espacios geopolíticos territoriales, las comarcas y palenques, que revitalizan formas de organización y administración del espacio territorial, ancladas en lo más ancestral de su cultura y orígenes.

La propuesta de constitución de comarcas y palenques tiene un profundo contenido político, rompe la visión homogeneizante que caracteriza la organización geopolítica del territorio por parte del Estado nación dominante. Esta propuesta plantea que se reconozca y legitime el derecho que tienen los pueblos negros a tener autonomía territorial, a diseñar procesos de autogestión económica, así como a construir su propia autonomía política. Al mismo tiempo, están avanzando en pro-

cesos de revitalización de su religiosidad, de sus cultos y ritualidades ancestrales, y en la construcción de un pensamiento cimarrón.

Todo esto demuestra, que estamos asistiendo a un proceso de insurgencia simbólico, pues hoy las luchas se las hacen de mano de la cultura, lo que implica, que no se puede dejar de analizar la dimensión política de lo simbólico que se expresa en la cultura, y la dimensión simbólica de lo político, pues gracias a la cultura los pueblos sometidos a la dominación la han resistido, han tenido la capacidad de reinterpretar, sincretizar, heterogeneizar o resemantizar elementos y significados de la cultura dominante afirmando sus propios recursos culturales.

La cultura se ha convertido en el fundamento de la lucha de los pueblos por la construcción de sus horizontes de futuro y utopías posibles, esas luchas que son en sí un acto cultural y a la vez expresiones de la vitalidad de su cultura, ya que como señalaba Almilcar Cabral, solo pueden movilizarse y luchar aquellos pueblos que conservan y recrean su memoria colectiva y su cultura.

Todavía el principal obstáculo que se interpone entre el imperio y nuestros pueblos es la cultura. Frente a los proyectos homogeneizadores de la globalización y la planetarización del mercado, la cultura permite que nos definamos como distintos, como pueblos diversos, plurilingüísticos, multiétnicos, plurinacionales, y con identidades culturales propias y diferenciadas. Sometidos en lo político, dependientes en lo económico, polarizados en lo social, nuestros países re-existen al estatuto de semicolonias gracias a su especificidad cultural. La cultura no sólo que nos ha preservado de la conquista política, sino que nos a permitido sobrevivir a ella.

La cultura es una respuesta creadora frente a la realidad y la vida, por ello es un instrumento imprescindible para su transformación. No podríamos entender, dónde está esa fuerza que afirma a los pueblos indios y negros en la lucha por la defensa de su identidad por más de 500 años de dominación. Los pueblos indios y negros han venido resistiendo desde hace siglos desde su cultura, y desde ella hoy insurgen con la fuerza y el poder de sus símbolos, abriendo procesos de insurgencia material y simbólica, para dejar de ser pueblos clandestinos y construirse como pueblos con destino.

Alteridad y déficit simbólico

Es frecuente hablar cotidianamente sobre la existencia en nuestras sociedades, de la existencia de déficit fiscal, para enfrentarla se toman medidas duras a fin de direccionar el sentido de la economía; pero lo que no se ha considerado, es que las sociedades contemporáneas están atravesadas, por una crisis más profunda, la crisis de la economía de los bienes simbólicos; por un déficit mayor y más grave, y sobre el que no se discute, ni se toma medida alguna, el déficit simbólico[50].

La actual situación de déficit simbólico, es consecuencia, de vivir en un proceso y un mundo abarrotado de referentes sígnicos, resultantes de la multiplicación de imágenes que nos imponen los medios masivos y las nuevas tecnologías; tenemos una sobreproducción de significantes, pero un empobrecimiento en la producción de significados y significaciones que son las que construyen un sentido a la existencia; esto es lo que se llama déficit simbólico, el vaciamiento e hipertrofia de ese dispositivo humano resultante de la construcción de la cultura que es la imaginación simbólica, que hace posible dar sentido a la vida de los individuos y la sociedades, para que puedan actuar en ella.

El estado actual de la cultura parece caracterizarse por una sobreproducción de imágenes, pero que van minando el poder creador de la imaginación simbólica y la función que ésta tiene; esta sobreproducción de imágenes ha generado síntomas de nuevas formas de adicción entendida esta, no sólo como la dependencia de algo, sino sobre todo como la anulación de la capacidad de criticidad del sujeto, de la perdida del poder de su palabra y del poder de su imaginación simbólica para poder imaginar, soñar las utopía posibles, lo que le deja vacío, sin referentes de sentido frente a la realidad, y por lo tanto en incapacidad para la acción vital, para encontrar sus razones de ser y estar en el mundo de la vida[51].

Generalmente, sólo se considera la adicción con relación al consumo de drogas y alcohol, pero un síntoma del estado actual de la cultura, es también el de estar enfrentando una adicción mediática, una adicción a las imágenes que nos vacía de imaginación y que se produce por:

1. La cantidad de imágenes que circulan a través de los medios de información de masas; lo que le llevo a Michael de Certeau a hablar de que hoy vivimos un *estado de semiocracia*, es decir, el

gobierno y dominio de los signos; el mismo que esta construyendo un nuevo tipo de hombre, el *homo videns* como lo definiera Umberto Eco[52].

2. El carácter efímero que tiene la actual cultura que se caracteriza por la velocidad impresionante con que se transmite esas imágenes; proceso al que autores como Paúl Virilio han denominado como de *dromocracia, el gobierno de la velocidad*, que hace de la velocidad la alucinación de los tiempos históricos[53].
3. La pornografización de las imágenes, por el vaciamiento de sentido que se hace de ellas, y que las convierte en mera mercancía a ser consumidas, pues sólo se las muestra en su dimensión sígnica, carentes de esas dimensiones de misterio que mueven en el ser humano inquietudes para develarlas; si la realidad es tan fría como nos lo muestran las imágenes, muy poco esfuerzo hay que hacer para imaginar la vida y peor aún para imaginar otra forma de ser y estar en la vida y de transformarla.

Esta sobreabundancia de imágenes, más la velocidad con que se producen y la mercantilización de las mismas, son las causas para el actual déficit simbólico, para que vayamos empobreciendo y desconstruyendo el dispositivo de la imaginación simbólica, pues así nos vaciamos de sentido, instrumento imprescindible para el ejercicio del poder, pues a más imágenes menos imaginación, a más proyecciones, menos proyectos[54] históricos, de vida, de futuro, de utopías; nos convierte en meros sujetos consumidores pasivos de imágenes que alteran nuestra forma de representarnos la realidad y la vida y de actuar en ella para transformarla.

Vivimos como advierte Auge[55], una nueva y más efectiva forma de colonización, una invasión de proporciones nunca antes imaginada, pues afecta al conjunto global del planeta, la colonización a través de las imágenes, las mismas que han logrado la construcción ficticia del orden social, y la naturalización de dicho orden, pues hoy, gracias a la invasión de imágenes, resulta difícil distinguir entre la realidad virtual y la realidad real, esta es sólo una imagen distorsionada de aquella, lo virtual penetra y contamina tanto las dimensiones de percepción de la realidad, así como también contamina y altera el orden de lo imaginario, el mismo que pasa a ser sustituido por un orden de *ficcionalización sistemática de la realidad,* hasta el punto de hacernos dudar de ella; así

vamos perdiendo el sentido de la vida social, y el sentido sobre las dimensiones de la identidad y la alteridad que la hacen posible.

Si esta capacidad para la producción y acción de la imaginación simbólica se atrofia, genera un vacío frente a la existencia, y no contribuye a que el ser humano encuentre el trayecto antropológico que le permita encontrase a sí mismo, y encontrarse con los otros; puesto que el proceso de la construcción identitaria, es un acto supremo de alteridad, pues sólo en el encuentro constante con los otros podré llegar a saber que es lo que soy y que me hace diferente de los demás.

Una de las consecuencias más perversas del proceso de déficit simbólico que enfrentamos, es que provoca un resquebrajamiento de las relaciones de alteridad en la sociedad, y esto es lo que conduce a la violencia, material o simbólica; actualmente vivimos un proceso al que hemos llamado de *fracturación de la alteridad*, nuestras sociedades se caracterizan hoy, por estar tremendamente fracturadas en la alteridad, incapaces de encontrarse con el otro, de conocer, de re-conocer, de valorar, de respetar la insoportable diferencia del otro y peor aún, de compartir sus sueños y dolores, sus esperanzas y utopías.

La perversidad de esta dictadura de la imagen sobre la imaginación, de la sustitución de los medios sobre las mediaciones simbólicas; se expresa, en que todo ese proceso a contribuido a agudizar la fractura de las relaciones de alteridad en nuestras sociedades y, por lo tanto, a ampliar los caminos de la violencia, pues hoy, en tiempos de globalización neo-imperial, se generan procesos acelerados para la libre circulación, no sólo del capital, sino sobre todo de la violencia y el terror; en consecuencia, el otro no existe, es invisibilizado o simplemente construimos un otro virtual, existente sólo en la frialdad de la pantalla del ordenador, como lo hace el internet[56].

Asistimos hoy a la hegemonía de un nuevo régimen de ficción, el mismo que nos está acostumbrando a dialogar en las pantallas de los televisores o los ordenadores a través de la red con interlocutores sin rostro, con un *cibersujeto* que tiene la frialdad de la tecnología, pero que carece de la calidez de los afectos, que es necesaria, para tejer los sentidos de la vida.

Todo lo anteriormente señalado evidencia que vivimos una crisis de sentido, un déficit simbólico que conduce a un empobrecimiento y atrofia del orden imaginario y, por tanto, al predominio de un orden de

ficcionalización de la realidad; lo que contribuye a la esterilización de las relaciones sociales y del intercambio simbólico necesario para que cada sociedad encuentre sus razones de vivir y de morir en el presente y de construir sus horizontes de futuro.

Una de las lamentaciones más comunes, es la de llorar por la falta de identidad de los pueblos blanco mestizos, y de mitificar la de los pueblos indios y negros; parece que estamos condenados a llevar aquella carga que no nos permite llegar a ser nosotros mismos; la falta de una función constructora de la imaginación simbólica, ha hecho que seamos incapaces de ver que el problema no es sólo de identidad, puesto que no se trata sólo el de saber quiénes somos; lo fundamental es empezar a considerar la dialéctica entre identidad y alteridad.

Es por ello que nos atrevemos a plantear que el problema más importante que atraviesa la humanidad, no es sólo de identidad, sino fundamentalmente, de alteridad; nuestra incapacidad de acercarnos, de establecer relaciones dialogales con la insoportable diferencia de los otros, con esos otros a quienes seguimos invisibilizando y que no consideramos su existencia.

En consecuencia, se hace imprescindible discutir la necesidad de avanzar en la reflexión, de cómo tejer distintas relaciones de sentido de la alteridad, que nos acerque a los otros, puesto que, mi identidad, lo que yo soy, sólo la puedo construir con los demás, si entendemos que el otro me habita y yo habito en el otro; que yo soy y puedo llegar a reconocerme, en los sueños y esperanzas, en las tristezas y en el horizonte histórico de los otros. Y para ello debemos construir referentes diferentes de sentido de la existencia, es decir, activar la fuerza constructora de la imaginación simbólica.

El déficit simbólico produce una tremenda carencia de sentido frente a nuestro 'ser y estar' en el mundo, genera esa experiencia de la vaciedad, de la 'insoportable levedad del ser' como lo dijera Kundera, y va construyendo las actuales enfermedades del alma de las que hablaba Kisteva[57].

Hoy, mucho se discute, que estamos enfrentando profundas alteraciones y contaminación medio ambientales y una aguda crisis ecológica, como la muestra más palmaria de la crisis última e irreversible, de este modelo civilizatorio, depredador y ecocida, que al priorizar las necesidades del capital y no la de la vida de los seres humanos y de la na-

turaleza, está liquidando las posibilidades de existencia de la totalidad del planeta en todas sus formas; si bien la existencia de esta crisis ambiental es innegable, no hemos sido capaces de mirar, que hay una crisis ecológica aún más grave y preocupante que la acompaña, pues la peor crisis ecológica que ahora enfrentamos, es la de la ecología humana, y la peor contaminación, la contaminación del espíritu.

Hacia una guerrilla antiepistémica, y la insurgencia de lo imaginario

Frente a la crisis de la ecología humana, y la cada vez, más profunda contaminación del espíritu; se hace necesario, creemos, entrar en procesos de insurgencia simbólica, de activación militante de una guerrilla de lo imaginario, de una guerrilla antiepistémica, que rompa con los paradigmas dominantes de la cientificidad occidental positivista, racionalista e instrumental, sobre la que se sustentó una civilización de muerte, para el control y dominio de la naturaleza, de la sociedad, de los seres humanos; que ha logrado llegar a la luna, pero que no ha hecho feliz al ser humano en la tierra y no ha resuelto los problemas de miseria que esa misma civilización ha generado; que ha sido capaz de enviar astronautas al espacio, pero sigue siendo incapaz de enviar humanautas, corazonautas al corazón humano.

Si bien es cierto, que la crisis ecológica que vivimos es grave y profunda, no podrá ser resuelta dentro del mismo modelo civilizatorio depredador y ecocida que es el responsable de la actual destrucción del planeta, o sólo con la ejecución de proyectos de reforestación y protección de selvas; se hace necesario la insurgencia del poder creador la de la imaginación radical, una insurgencia simbólica que construya un diferente horizonte civilizatorio, otros universos de sentido de la existencia, otras percepciones y subjetividades frente a la vida.

Se hace necesario trabajar en la construcción de una *ecología del espíritu*, que nos ayude no sólo a reforestar el suelo, sino los corazones, no sólo a sembrar árboles, sino sobre todo, a sembrar, esperanzas, sueños, utopías, afectos, amor, alegrías en el corazón humano; que nos permita entender que si queremos salvar esta porción de universo en la que habitamos, que es nuestro planeta, se hace necesario y urgente, que seamos capaces de hacer una pacto de ternura con la vida.

Uno de los mayores triunfos del poder es el haber construido referentes simbólicos para el ejercicio de la dominación de profunda eficacia; y una de sus cotidianas estrategias, la de la dominación de las subjetividades y de los imaginarios, a fin de ir vaciándonos de sentido, haber logrado resemantizar los significados y significaciones de la vida cotidiana, para construirnos como sujetos sujetados, ahistóricos y sin voluntad propia, sin capacidad de soñar ni luchar por las utopías; el *ethos* dominante nos ha ido vaciando de sentido sobre nuestro ser y estar en el cosmos, y el mundo de la vida; por lo tanto, se trata de entrar en proceso de insurgencia simbólica que nos permita reapropiarnos de la cotidianidad, resemantizar o construir otros referentes simbólicos contra el poder, reapropiarnos de nuestra subjetividad, curar el resquebrajamiento de la alteridad y reencontrarnos con los otros y con ellos y a través de los otros reencontrarnos con nosotros mismos, recuperar la capacidad insurgente que tiene la imaginación simbólica como posibilidad de soñar la vida de manera diferente.

Se trata de empezar a trabajar en una *revolución de nuestras propias subjetividades*, que permita hacer mejor la revolución que requieren nuestras sociedades; debemos entender, que no es posible construir sociedades nuevas con sujetos viejos, hay que transformar primero nuestras propias vidas para transformar la vida, *una revolución del ethos* que haga de la ternura, la esperanza y la alegría, armas insurgentes necesarias para transformar todas las dimensiones de la vida.

Debemos volver a reconquistar el mundo de lo simbólico, sumergirnos en las profundidades de lo imaginario, como posibilidad de liberarnos de la tiranía de la irracionalidad de la razón y comenzar a ver el potencial, de la dimensión lúdica de pintar la vida con imágenes y símbolos que den colores diferentes a nuestra existencia, que nos permitirán, no sólo oír y ver como lo hemos hecho hasta ahora, sino empezar a mirar y escuchar de forma distinta y más profunda, el latido de la vida.

Esta capacidad de reencontrarnos con las dimensiones de la imaginación simbólica hará posible que el ser humano redescubra y potencialice su fuerza creadora y constructora de sentido; que encuentre en las dimensiones interiores del espíritu, fuerzas antes desconocidas y negadas por la hegemonía racionalista y empirista; no en vano desde la sabiduría *shamánica* se enseñaba el arte de ensoñar, como el recurso te-

rapéutico más profundo para alcanzar otras dimensiones del espíritu que conducían a la sabiduría, a otras dimensiones cósmicas.

Parece ser que la tarea es empezar a aprender como desaprender lo aprendido; a descivilizarnos, a romper con todos los paradigmas de una civilización que ha sido incapaz de hacernos felices, que nos llenó de todo, pero nos vació de sentido; empezar a romper con la irracionalidad de la razón, para volvernos idiotas, en el sentido en que los *Sufis* daban a la idiotez, el idiota era aquel que con humildad había alcanzado los más altos niveles de encuentro con el espíritu y la sabiduría que esto implica, para así estar en condiciones de encontrarse en el amor y la ternura con los otros.

Hay que recuperar el sentido trascendente de la vida, su magia, su misterio; recuperar las dimensiones de ritualidad necesarias para vivir la fiesta sagrada de la vida y que occidente fue atrofiando a lo largo de la historia; hay que empezar a mirarnos en las aguas de lo imaginario para poder saber qué somos y cómo estar y ser con los otros; el ser humano ha perdido el sentido de lo trascendente, la fuerza del misterio, la capacidad de maravillarse con lo cotidiano; debemos recuperar esa capacidad y sentido si queremos recuperarnos a nosotros mismos, esto implica en cierta forma, volver a ser niños, aprender de ellos a tener siempre encendido el fuego de la magia de los sueños, la capacidad de asombro, que nos permita desbotonarnos los conceptos y empezar a mirar el mundo y la vida con ojos de mago; pues los niños poseen una profunda capacidad para la imaginación simbólica creadora, por eso no ven con amargura la vida.

Es importante, no dejar de ver la capacidad terapéutica que tiene la imaginación simbólica para curar las enfermedades del alma, pero también para curar las enfermedades sociales. Potencializar la imaginación simbólica, no es un acto que nos aleja de la vida, sino que, por el contrario, la nutre de un sentido diferente; nos permite empezar a mirar esas dimensiones de la existencia que siempre se han mantenido ocultas; a encontrar razones que la razón nunca podrá entender ni explicar; a entender que la realidad no es sólo lo que está ante nuestros ojos, sino una multiplicidad de dimensiones que han permanecido ocultas y que gracias al dispositivo simbólico, empiezan a ofrecer otra mirada diferente a la vida y de la vida; es recrear esa capacidad de demiurgo, la fuerza *poietica* constructora y creadora que tiene el ser hu-

mano para poder darse un sentido de su ser, sentir, estar y hacer en el mundo.

Recuperar la fuerza insurgente de la imaginación simbólica, es en consecuencia un acto profundamente político, puesto que compromete a una actitud militante frente a la vida, ya que, para enfrentar el actual proceso de colonialidad del poder, del saber y del ser; la colonialidad de las almas de las conciencias, de las subjetividades y los cuerpos a través de la invasión de las imágenes; tenemos que recuperar la imaginación; ante el abarrotamiento de proyecciones, debemos recuperar la posibilidad de soñar y luchar por nuestros propios horizontes históricos de un futuro distinto; ante la ficcionalización y virtualización de la realidad, debemos dotarla de un sentido más cósmico.

Ante la fractura de la alteridad que impone la virtualización de las relaciones con los otros, creemos, que es urgente e imprescindible, aprender a tejer los sentidos de una diferente alteridad; de una alteridad, que nos atrevemos a proponer, que no debe limitarse a lo humano, a ser antropocéntrica, sino que creemos, que el equilibrio de la vida requiere de *una alteridad más cósmica, biocéntrica*, que tenga como horizonte la defensa de la totalidad de la vida en todas sus formas, pues si no empezamos a mirar a la naturaleza y todo lo que en ella habita, como esos otros de los que depende nuestra vida, siempre estaremos alejados de ella y no podremos dialogar con la misma con amor y con respeto; esa es la causa del profundo deterioro ambiental del mundo y la humanidad que se sustenta en la visión ecocida que caracteriza a la civilización de occidente; si no empezamos también a mirar y considerar a los árboles, a las flores, a los ríos, a los mares, a los peces, a los animales, como esos otros de los que dependen nuestra existencia presente y futura, los depredaremos, los contaminaremos, los convertiremos en mera mercancía para obtener ganancias a cualquier precio; sólo una mirada de una alteridad cósmica hará posible el encuentro en el amor y la ternura, entre los humanos y de ellos, con todo lo que existe y en lo que palpita la vida, y que forma parte del orden cósmico de las cosas.

Todo esto requiere de empezar a trabajar en una ecología del espíritu y, por lo tanto, no debemos descuidar como lo hemos hecho hasta ahora, la dimensión espiritual de la vida, mirar las dimensiones espirituales de los procesos políticos, así como las dimensiones políticas de

lo espiritual; puesto que como nos enseñaron los indios Pueblo, "la espiritualidad, no es sino, la forma más elevada de la conciencia política".

Si queremos tener perspectivas futuras para la existencia, se hace necesario abrir procesos de insurgencia material y simbólica y de lo imaginario, que nos permitan soñar, imaginar, que otros mundos, que otra humanidad, que otra existencia diferente es posible y nos empuje a luchar por ellos; que nos permita construir una ecología del espíritu para la construcción de un tipo diferente de subjetividades e imaginarios, de seres humanos, capaces de convertirse como propone la sabiduría *Amaútica*, en guerreros guardianes de la tierra y del cosmos, y que en la intransigente defensa por su perspectiva futura, contribuyan a que la humanidad haga un pacto urgente de ternura con la vida; guerreros que contribuyan a curar las enfermedades del corazón del ser humano y del mundo, ayudándonos a transitar por los senderos de la rueda medicinal de las cuatro direcciones del viento; seres humanos que tengan en sus espíritus y en sus corazones, el poder de los cuatro elementos con los que el gran espíritu tejió la sagrada trama de la vida, corazones con la cristalina transparencia del *agua*; que tengan la generosidad y fecundidad de la *tierra*; siempre encendidos e iluminados con la luz y la pasión del *fuego*; y que se alcen siempre libres como el *viento*, al sagrado vuelo de la vida.

Notas

1 GUERRERO, Patricio. *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Abya-Yala, Quito, 2002: 58-59
2 GUERRERO, Patricio. Op. cit.: 62
3 GARAGALZA, Luis. *La interpretación de los símbolos.* Editorial Antrhopos, España, 1990: 51
4 GUERRERO Patricio. Op. cit.: 79-82
5 GARAGALZA, Luis: ibíd.
6 RUIZ, Ruth. *Símbolo, mito y hermenéutica,* Abya-Yala, Quito, 2004: 12
7 GARAGALZA: ibíd.
8 GUERRERO, Patricio. Op. cit.:252
9 Cit. en Garagalza: ibíd.
10 AUGE, Marc. *Dios como objeto: Símbolos-cuerpos-materias-palabras.* Gedisa, España. 1995: 35
11 GUERRERO, Patricio: ibíd.
12 BOTERO, Luis. *Movilización indígena. Etnicidad y proceso de simbolización en el Ecuador.* Abya-Yala, Quito, 2001: 170
13 BOTERO, Luis. Op. cit.: 73 / GUERRERO, Patricio: ibíd.
14 BOTERO, Luis: ibíd.
15 En: GARAGALZA, Luis. Op. cit.: 54 y ss.
16 Cit. en RUIZ, Ruth. Op. cit.: 15
17 En: GARAGALZA, Luis, Op. cit.: 53 y ss.
18 SILVA, Armando. *Imaginarios urbanos,* Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1997: 86
19 En: GARAGALZA, Luis. Op. cit.: 53 y ss.
20 GARAGALZA, Luis. ibíd.
21 DURAND, Gilbert.*Mitos y sociedades: Introducción a la Mitodología.*Editorial Biblos, Argentina, 2003: 21-22
22 Silva, Armando. Op. cit.: 98
23 Cit por CERVIÑO, Mauro. *Culturas Juveniles,* Abya-Yala, Quito, 2001: 13
24 CASTORIADIS, Cornelius. *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002: 93
25 CASTORIADIS, Cornelius. Op. cit.: 94
26 CASTORIADIS, Cornelius. Op. cit.: 96
27 CASTORIADIS, Cornelius. ibíd / CERVINO, Mauro: ibíd. / SILVA, Armando. Op. cit.: 90
28 CASTORIADIS, Cornelius. Op. cit.: 99
29 GARAGALZA, Luis. Op. cit.: 63
30 GARAGALZA, Luis: ibíd.
31 BOTERO, Luis. Op. cit.: 14
32 BOTERO, Luis: ibíd
33 BOTERO, Luis. Op. cit.: 22
34 BOTERO, Luis.: ibíd.
35 BOTERO, Luis. Op. cit:: 25
36 GUERRERO, Patricio. Op. cit.: 70-72

37 GUERRERO, Patricio. ibíd.
38 GUERRERO, Patricio. ibíd.
39 GUERRERO, Patricio. *Usurpación simbólica, identidad y poder.* Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Abya-Yala, Quito, 2004: 43-44
40 Una ampliación del análisis y de la evidencia etnográfica sobre la usurpación simbólica, el intercambio y la interacción simbólica, se lo puede encontrar en nuestro trabajo: *Usurpación Simbólica identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos.* Universidad Andina Simón Bolivar, Sede Ecuador / Abya-Yala / Corporación Editora Nacional, Quito, 2004.
41 GUERRERO, Patricio. 2004: ibíd.
42 BAUDRILLARD, Jean. *La economía política del signo*, Siglo XXI Editores, México, 1994, p: 192-193.
43 BAUDRILLARD. Op. cit.: 88-95.
44 BAUDRILLARD. Op. cit.: 103
45 BAUDRILLARD. Op. cit.: 106-107
46 GUERRERO, Patricio. Op. cit, 2002:89-91
47 GUERRERO, Patricio: ibíd.
48 GUERRERO, Patricio: ibíd.
49 GUERRERO, Patricio. ibíd.
50 CERVINO, Mauro. Op. cit: 17
51 CERVINO, Mauro.: ibíd.
52 CERVINO, Mauro. Op. cit.: 15-16
53 CERVINO, Mauro: ibíd.
54 CERVINO, Mauro: ibíd.
55 AUGE, Marc. Op. cit.: 15
56 AUGE, Marc: ibíd / CERVINO, Mauro. Op. cit.: 18
57 Cit. en CERVINO, Mauro: ibíd.

Los Horizontes de Sentido del Mito

El mito del mito

En el inicio de un tiempo que está más allá de la palabra y la memoria, cuando los humanos no encontraban el sentido de su existencia, los dioses comprendieron, que si estos no descubrían lo que estaba más allá de la apariencia de las cosas, su significado profundo, habría siempre frío y oscuridad en su corazón y la propia perspectiva de la existencia de los mismos dioses no sería posible. Fue entonces cuando decidieron, robarse la magia de los amaneceres, la luz de plata de la luna, el canto tibio de las cascadas, la frescura de la lluvia, la fuerza de los huracanes, la armonía de los pájaros cantores, la luminosidad del sol y las estrellas; así nació la palabra.

Pero de que serviría la palabra si no estaba cargada de magia, si no era capaz de dar al ser humano la posibilidad de ir más allá de la apariencia de las cosas, de lo material y lo observable; entonces hicieron que empiece a danzar en la palabra el lenguaje de los símbolos, desde entonces el ser humano encendió una luz en su corazón que iba haciendo posible que encuentre las respuestas a aquellas interrogantes que parecían no tenerlas.

Así nació el mito, para que la humanidad encuentre en el lenguaje simbólico sentido a la existencia, para que puedan explicar el origen de las cosas, para que entiendan que en todas ellas late el fuego sagrado de la vida, que todas son parte de un infinito cosmos en donde todo se encuentra enlazado.

El mito desde entonces ha acompañado al ser humano, alumbrando, no sólo los senderos de la memoria, sino haciendo posible el dar luz

a lo que será futuro, a lo que fue pasado; el mito ayuda a que la vida cante, desde lo más ancestral del tiempo, pero siempre con una nueva frescura capaz de recrearse, para enfrentar tiempos como estos en que se anuncia la muerte de las utopías; el mito seguirá dando esperanza al corazón de la humanidad para que recupere la magia, el sentido de existir en un mundo en que parece que ya todo carece de sentido, el mito seguirá dando luz y color a la memoria, continuará dando sentido a la vida de la humanidad a pesar de las tinieblas, pues mientras el mito exista, el ser humano tendrá la posibilidad de mantener siempre encendido el fuego de la magia de las utopías y los sueños.

Corazonamientos de entrada

La relación del ser humano con la realidad y con aquellos aspectos de ésta, que se hallan por encima de su capacidad gnoseológica de comprenderla, pues encierran una fuerza trascendente que lo supera, le exigió al ser humano la creación de una forma de respuesta sociocultural, un universo de sentido arquetípico que le permita interpretar el mundo y su realidad desde sus orígenes, en sus fundamentos más profundos, así como en sus causas; que estructure una forma de pensamiento sobre la realidad y lo trascendente que ésta encierra. Este universo de sentido, sólo es posible elaborarlo sobre contenidos simbólicos, esto constituye el universo simbólico que se expresa en los mitos, que permitirán a los seres humanos explicar y legitimar los principios esenciales de su sistema de creencias, de percepción de la realidad y de lo trascendente. Por ello el mito no es sólo importante como historia de los orígenes, sino como explicación de la realidad misma y la fuerza de lo trascendente que ésta encierra.

El mito surgirá como necesario en la infinita búsqueda del ser humano de dar sentido a un mundo que no lo tiene, de dar significado a nuestra existencia, de dar respuesta al problema de la vida y dentro de ella a aquello que está más allá de su capacidad para entenderla, como respuesta podríamos decir a lo trascendente que en la vida se expresa, pues el mito posibilitará poner en contacto el mundo real, material, con sus dimensiones trascendentes, con lo sobrenatural, o lo que está más allá de lo natural; permite relacionar lo sagrado con lo profano, configurando así el ámbito de lo sobrenatural-profano que sólo es posible a

través de la utilización de símbolos, los mismos que necesariamente tienen su referente en la realidad profana, pero que será analogada en el mundo simbólico del mito.

Pero el mito no puede surgir independientemente de la realidad que simbólicamente refleja, de una realidad social e histórica concreta, es por ello que el mito no es sino una respuesta sociocultural cargada de riqueza simbólica, que está social e históricamente situado, puesto que mediante los símbolos expresados a través de la palabra, puede ayudar a explicar la relación del ser humano con la naturaleza, la realidad, el mundo y su vida y con lo trascendente y profano que en ellos se encierra. Pero además de explicarlo, el mito busca dar un sentido a la vida de los seres humanos y si bien el mito se configura con símbolos, dichos símbolos míticos tienen una importancia trascendente en su vida misma.

El mito refleja y expresa el contenido de las creencias, del *ethos*, así como de la praxis vital de los seres humanos y las sociedades, por ello ejerce un papel regulador moral de esas sociedades, así como condiciona ciertas prácticas sociales de éstas, como las prácticas rituales; es así que los mitos han tenido y tienen tanta importancia en el desarrollo de la cultura humana, pues el mito ha posibilitado crear un patrón coherente de significados, de significaciones y sentidos, para que los seres humanos comprendan el orden del cosmos, del mundo y la vida y su relación con éstos, por esto los mitos son, expresiones simbólicas de los valores sociales que relacionan las prácticas y costumbres actuales, contemporáneas, con las creencias y hechos del lejano pasado.

Es importante no olvidar, que el mito está cargado de historicidad, pues es la historia lo que hace posible que la realidad sea contada a través de la palabra, es la realidad y la historia, la que regula el lenguaje mítico, es por eso que la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito no es un hecho lingüístico aislado que surge de la naturaleza de las cosas, sino que tiene un condicionante siempre histórico, si bien se puede hablar de mitos de tiempos muy remotos, no existen mitos que sean eternos como advierte Barthes (1980).

Es justamente, la historicidad de la que está impregnado el mito, que hace posible, además, una percepción del presente, pues también la contemporaneidad, es fuente para la producción mítica, los mitos no

sólo hablan de una pretérito lejano, sino que nos ayudan a explicar un presente que está ante nuestros ojos y que lo vivimos cotidianamente.

A pesar de que occidente al anunciar el triunfo absoluto de la razón sobre el mito quizo, como hace con todo aquello que no comprende y no puede tener bajo su dominio, arrojarlo a las tinieblas de lo irracional, de la fantasía y de lo falso, mostrarlo como algo propio de las sociedades primitivas, salvajes y bárbaras, que niega nuestra racional humanidad; no ha podido dejar de recurrir al poder del mito, pues si el mito es un horizonte de sentido, de significado para orientar la vida; también las sociedades modernas, contemporáneas siguen necesitando del mito para explicarse el actual orden del mundo; es por eso que podemos hablar de mitologías de la modernidad.

Claro que las nuevas mitologías de la modernidad, ya no se expresan en la riqueza simbólica de la palabra, como en las sociedades tradicionales; sino que lo hacen a través de esa nueva galaxia de signos que se construyen los *mass medias*, como nuevas factorías mitopopéyicas, en las cuales se fabrican los nuevos mitos, ritos, cultos y dioses de la modernidad.

En consecuencia, el mito, no sólo ayudará a ordenar el caos fantástico de las sociedades frías o sin historia, como señalaba Lévi-Strauss, sino que también permite ordenar y entender, las cada vez más caóticas sociedades calientes o históricas contemporáneas como lo ha planteado Barthes y Dorfles.

El mito debe ser estudiado, al decir de Barthes[1], como un sistema semiológico, tratando de encontrar sus múltiples, significantes, significados y significaciones, que pueden estar constituidas por distintas representaciones y discursos que constituyen unidades o síntesis significativas que se manifiestan ya no sólo en la palabra, sino también en la escritura o en la imagen, en lo audiovisual, como símbolo de la modernidad; así, el discurso escrito, el reportaje, la fotografía, el cine, el deporte, los espectáculos, la publicidad, etcétera, constituyen, unidades significativas, campos muy ricos para la producción de significaciones y sentidos que se expresan en el habla mítica y que pueden ser objeto de distintas lecturas y; es justamente en estos signos y símbolos de nuestros tiempos, donde se producen, las diversas y variadas mitologías de la modernidad.

El presente trabajo busca ser una breve aproximación al mito, para tratar de entender su sentido e historicidad, por ello lo analizaremos desde la función que este cumple en las sociedades y las culturas tradicionales, así como haremos una reflexión en torno al mito en la modernidad y, mediante ejemplos concretos, analizaremos algunos mitos de esa modernidad, a través de los cuales veremos claramente, cómo se expresa la contemporaneidad del mito.

Lo que buscamos, es aportar a la superación de esos viejos enfoques, que analizan el mito sólo como referente de un pasado ligado a los orígenes, y le niegan el potencial de sentido que tienen para explicar la contemporaneidad, la modernidad; o de aquellos que lo ven sólo como relatos sagrados, sin evidenciar que los mitos, nos ofrecen un universo de significados para explicarnos también el carácter profano de la vida. Es esa dimensión holística de sentido que ofrece el lenguaje simbólico del mito, la que nos permite una visión no fragmentada de la realidad que se queda sólo en el pasado y en lo sagrado; sino una mirada integral del mundo, pues el mito se vuelve puente entre lo sagrado y lo profano, habla desde lo más ancestral del tiempo y nos permite entender los actuales lenguajes de la modernidad.

Igualmente, queremos aproximarnos al análisis del mito desde una dimensión generalmente descuidada, su dimensión política, lo que quiere decir que el análisis del mito pasa necesariamente por la consideración de la cuestión del poder; eso implica que el mito por un lado, puede ser instrumentalizado por el poder a través de la *usurpación simbólica*, que hace del mito un instrumento estratégico para su reafirmación; pero por otro, también el mito es un instrumento para la *insurgencia simbólica*, pues cumple un papel contrahegemónico y sirve para dar sentido a las luchas políticas y por la existencia, que los actores subalternizados están llevando adelante.

Los objetivos que pretendemos con este trabajo, no son sino, aproximarnos al conocimiento del mito, de su sentido dentro de los sistemas culturales, de sus relaciones con la realidad, la historicidad, la ideología y el lugar que éste tiene en la cultura. Debatir la falsa dicotomía entre mito ciencia, para evidenciar como occidente, a pesar de que decreto la muerte del mito, sigue necesitando de éste y recreándolo; lo que evidencia la contemporaneidad del mito, y veremos las diversas construcciones míticas que se expresan en la modernidad. Analizaremos la

pluralidad de discursos, representaciones, fenómenos, procesos, prácticas, valores y acciones simbólicas, en torno al mito. como constructor del sentido de la acción social en el actual proceso de expansión del sistema mundo globalizado, que constituyen el actual escenario de producción mitopopéyica, donde se fabrican las actuales mitologías de la modernidad.

El universo esta hecho de historias,
no de átomos.
Muriel Rukeyser

Mythos y Logos

Antes de que la ciencia construida sobre la hegemonía de la razón, del *logos,* pudiera dar al ser humano una fría explicación sobre el orden del mundo y de la vida; el ser humano encontró desde lo más ancestral del tiempo, en el lenguaje simbólico, en la calidez y la poética que ofrece el mito, la posibilidad de construirse un universo simbólico coherente de significados, que le dieran sentido a su existencia; el mito vendría a ser el antecesor de las doctrinas religiosas como de los sistemas filosóficos, e incluso del discurso científico.

Los mitos no son sino construcciones simbólicas de sentido, que han estado presentes desde los tiempos más tempranos de la cultura humana, que le han permitido al ser humano, dar orden al caos, y poder explicarse el porqué de su presencia dentro del orden cósmico, social y vital, el porqué de su ser y estar en el mundo y la vida, cuál es el sentido que tiene su existencia; los mitos, son como los pilares simbólicos que sostienen la gran casa cósmica (May: 1998), para que podamos habitar en ella y que nos permiten captar el alma de la vida.

Una de las características del pensamiento occidental, es la de considerar, que es la razón, el pensamiento filosófico, el *logos* la lógica, la única posible explicación científica de la realidad y sus misterios; lo que se contrapone y resulta antagónico a una explicación mítica del mundo; con el surgimiento del pensamiento occidental, es la filosofía, la razón la que reemplaza al *mythos* como explicación del orden del mundo

y del universo; la razón se erige así en la única forma de entender la realidad, la ciencia en el único discurso de verdad, así como la democracia en el único orden social posible de hacer humanidad; visión dominante que se ha mantenido hasta nuestros días.

La dicotomía formulada por occidente entre *mythos* y *logos*, resulta ser más un constructo ideológico para justificar una forma de ejercicio de poder, que una contradicción real en sí misma. *Mythos* y *logos*, no son sino dos formas distintas de conocimiento, de lenguaje, que buscan explicar el orden del universo, del mundo y de la vida, y el papel del ser humano dentro de éstos. Mientras el *logos* del pensar filosófico busca hacerlo desde las dimensiones de un lenguaje abstracto, conceptual, desde la frialdad de la lógica; el mito lo hace desde la riqueza del lenguaje simbólico, desde la calidez de la poética de la metáfora, que le posibilita llegar a explicar aspectos mucho más profundos e inefables de la realidad, que el pensamiento racional no podrá nunca entender.

Mythos y *logos*, en consecuencia, son dos sistemas de conocimiento, dos formas de percibir y explicar la realidad, que corresponden a racionalidades diferentes, pero no por ello se puede sostener como lo ha impuesto la racionalidad occidental, que es la razón, la única forma valida y superior de conocimiento y por ello en su supuesto triunfo, ha trasladado al mito al terreno oscuro de la fantasía, de lo irracional y de lo falso, o como dice Duran[2], a los patios traseros, a los espacios subterráneos y marginalizados, de la epistemología y el conocimiento.

Esta visión hegemónica de la razón, del *logos* sobre el mito, considerado como algo irracional, como la negación de la razón, es la que se ha impuesto hasta el presente, y la que ha conducido a que hagamos hoy del mito, sinónimo de mentira, de irrealidad, de mera fantasía y superstición; hoy cuando se dice que algo es un mito, se lo hace para referirse a ello, como algo falso, ilusorio, absurdo; despojándolo así de su fuerza constructora de sentido. La definición errónea del mito como falsedad, como mentira, a la que estamos acostumbrados y que se transmite a través de los textos, la escuela, y de los medios masivos, es resultado de un largo proceso del imperio de la razón, por el que sólo se nos acostumbró a pensar en términos racionales, a creer que sólo lo que nos dice la razón, es sinónimo de verdad, de esta forma también se nos despojó del poder constructor de la imaginación simbólica creado-

ra, como una estrategia clave del poder, para el ejercicio de la colonialidad del ser, de los imaginarios y las subjetividades.

Las ironías de occidente, la muerte del mito y su renacimiento

He aquí nuestra era...volcada al exterminio del mito.
El hombre de hoy despojado del mito,
se yergue famélico sobre su propio pasado
y debe escarbar frenéticamente buscando sus raíces
entre las más remotas antigüedades.
Federico Nietzsche

Los relatos míticos, por ser humanos, demasiado humanos, difícilmente invitaban a una interpretación teórica del mundo; es por ello, que a partir del surgimiento en Grecia del pensar filosófico, sustentada en la razón, ya no será pertinente una interpretación mitológica del mundo; lo que determina que en la nueva racionalidad de occidente, el mito sea conducido al terreno de lo irracional y lo inconsciente; lo que evidencia, las grandes paradojas y contradicciones que son constitutivas de occidente, puesto que a pesar de su anuncio de que el mito a muerto, no ha podido dejar de depender de éste y se ha visto obligado a tener que resucitarlo; una evidencia de esta paradoja, es que, occidente al anunciar el triunfo absoluto de la razón, decreta la supuesta muerte del mito; pero sin embargo, hace de la razón, su mito fundante.

Otra ironía se expresa en la racionalidad de occidente, pues en nombre del *logos*, de la razón, que se levanta triunfante sobre la irracionalidad del mito, la civilización occidental, hace de la ciencia y la técnica, también nuevos mitos, que según occidente iban a resolver todos los misterios del universo y todos los problemas de la sociedad. La sociedad occidental, no sólo que es incapaz de liquidar a los mitos, sino que necesita de ellos para universalizar, legitimar y naturalizar el orden social dominante; y es más, occidente mismo se vuelve un mito que necesita construir otros mitos para su reproducción, por ello mitifica la democracia, como el único orden natural posible de construcción de la sociedad y lo político; mitifica el capitalismo, el desarrollo, la modernidad, como los únicos proyectos para alcanzar el progreso y la felicidad,

como caminos a seguir, como espejos en los que debemos mirarnos, para que seamos simples reflejos y ecos de las imágenes y discursos del poder; de ahí que la *usurpación simbólica del* mito, para vaciarlo del sentido, y construir un sentido instrumental al poder; así como la mitificación de los órdenes dominantes, son un recurso estratégico, necesario para la legitimación del poder y su ejercicio; haciéndose evidente otra nueva ironía, ahí el mito para el poder no es visto como una mentira, sino con un discurso de verdad que lo legitima.

Otra consecuencia del exceso de la razón y de su hegemonía sobre el lenguaje simbólico del mito, es que provoca un proceso de desencantamiento del mundo, que atrofia la dimensión sagrada, espiritual y trascendente con que el ser humano miraba su relación con el cosmos, la naturaleza y la vida; este acelerado proceso de secularización, de *desmistificación* del mundo, trae como consecuencia también otro de crisis de sentido, de vacío existencial; y es quizás por eso mismo, que como nunca antes, occidente, la modernidad, necesitan del mito para poder explicarse las presentes y caóticas realidades que esa misma modernidad ha creado y el profundo déficit simbólico que lo acompaña.

Es por ello que la modernidad necesita construir una nueva galaxia de signos para la construcción de nuevos mitos y ritualidades, de héroes míticos, o más estrictamente, se ve obligada a la recreación de tradicionales mitos, a los que resemantiza para construirles un sentido acorde a los intereses de su proyecto global de dominación; pero hoy al contrario que en las épocas de los mitos clásicos, cuando eran los dioses los que descendían del Olimpo a la tierra para transformarse en hombres, ahora es el nuevo Olimpo de los *mass media*, el que transforma a los hombres en dioses[3]; como Maradona, Shakira, Madona, RDV, o Michael Jackson; los *mass media*, como factoría de nuevos significados, de sentidos, tienen el poder no sólo de hacer profano lo sagrado, sino de transformar tiempos, espacios, sujetos, objetos, cosas profanas en hierofanías, en sagradas; por ello se sacraliza, empresas, prácticas, marcas, para la reproducción del capital; así, comprar es ahora un verdadero acto litúrgico; los centros shoppings se originan como las actuales catedrales de la modernidad para la realización del culto de la nueva religión profana, que es el consumo; el Mc Donald se ha vuelto la nueva eucaristía, la Coca Cola la nueva bebida sagrada para encender *la chispa de la vida.*

Lo anteriormente anotado, hace evidente, que estamos viviendo un proceso acelerado de *des-mistificación* del mundo, pero no de *de-mitificación* del mismo, pues por más desacralizada que se encuentre la sociedad, y por más des-mitificante que se crea la modernidad, seguirá necesitando del mito para explicarse la realidad presente; lo que muestra que el mito no sólo que no ha muerto, sino que tienen una profunda contemporaneidad y vigencia plena.

Estamos asistiendo, en consecuencia, a un retorno del mito, aunque la modernidad de occidente no lo quieran reconocer la modernidad se encuentra más vivo que nunca en todos los escenarios, de lo social, de la política, la economía, en las cotidianas liturgias del poder mediático; la ironía es que occidente, la modernidad, busca combatir el oscurantismo del mito, construyéndo otros mitos[4]. Es gracias al poder del mito, del retorno y resemantización de antiguas mitologías, como se materializan proyectos políticos, algunos de una perversidad aterradora, que han resultado nefastos a la humanidad, como el mito de la superioridad de la raza aria construido por el nazismo; pero también, e irónicamente, el mito de la tierra prometida, en el que se justifica el sionismo para sembrar la muerte; mitos legitiman cultos enfermizos a la personalidad y sus proyectos siniestros de sociedad desde Napoleón, Hitler, Stalin, Pinochet o Duvalier; sobre el mito del pueblo elegido por voluntad divina (May) para salvar la civilización occidental de la barbarie musulmana, Bush, legitima la arrogancia asesina del imperio y la planetarización del terrorismo; es la usurpación simbólica del mito, la que convierte a futbolistas, a artistas, a presentadores de televisión en nuevos dioses, en ídolos de multitudes, en políticos, en diputados o presidentes; en la recreación de mitos, Hollywood, como nuevo Olimpo de la modernidad, construye míticos superhéroes contemporáneos, como los de La guerra de las galaxias, el Señor de los anillos, Harry Potter, Superman, Batman, Spiderman, Rambo y tantos otros, que no sólo hacen posible una de las industrias de la modernidad que genera las más inimaginables ganancias, sino que además contribuyen eficazmente a la colonización de los imaginarios.

La ironía es, que asistimos a un resurgimiento de *la loca de la casa* que la razón, los epistemes y la ciencia quisieron mantener encerrada en los sótanos del conocimiento, como se hace con un pariente del que nos avergonzamos (Durand: 2003); pero lo más irónico es, que aque-

llos que quisieron debilitarlo, no han podido evitar su revitalización; el mito, como el mito del fénix, se alza desde sus cenizas para que el poder que siempre ha tenido la imaginación simbólica, siga alzándose al sagrado vuelo de la vida, a fin de continuar ayudando al ser humano a que encuentre su significado, su sentido dentro de ella.

Resulta más irónico todavía, que la razón, la ciencia, que combatían el oscurantismo del mito, ahora tengan que verse obligados a acudir a su parte maldita, al fantasma de la razón para que les brinde ayuda, para poder explicarse aquello que son incapaces de explicar los epistemes, los paradigmas del racionalismo Cartesiano; los binarismos de la lógica Aristotélica; la geometría Euclidiana; las formas *a priori* de la física Newtoniana; el determinismo Galileano; la crítica de la razón pura Kantiana; el mecanicismo instrumental Baconiano; el positivismo Comtiano; ni la astucia de la razón de Hegel[5]; pues todas han fracasado en lo más importante, en ayudarle al ser humano a construirse un sentido para vivir la vida; y lo que es más grave todavía, la ciencia, no ha podido hacernos ni mejores seres humanos, ni más felices.

De ahí la necesidad que ahora expresan los científicos críticos, de crear una distinta visión del mundo, para lo cual ya no podemos continuar transitando sólo por los caminos de la razón y los epistemes impuestos por occidente; sino que las respuestas más profundas sobre el cosmos y la vida, se encuentran en ancestrales sabidurías, cuya profundidad no está en los conceptos, sino en la profunda riqueza simbólica y espiritual que las caracteriza. Es por ello que los físicos cuánticos, buscan respuestas a sus teorías, no en los paradigmas de la ciencia occidental, sino en la sabiduría de los Hindúes; Niels Bohr, recurre ya no sólo a los textos teóricos, sino a la belleza poética del Tao Te King, a la sabiduría de Lao-Tse y del Taoismo; Erwin Schrodinger encuentra que el potencial de la física moderna, ya estaba escrita en la sabiduría Vedanta; Oliver Costa, muestra que las paradojas de la física cuántica, estaban mejor explicadas en la visión de *Maya* del Hinduismo[6]; los físicos ahora saben que los misterios sobre el orden del cosmos y la naturaleza, han estado presentes desde hace siglos, en la sabiduría shamánica.

Pero quizás, la mayor ironía de todas es que la posibilidad de salvar nuestro planeta y de todo cuanto en él habita, de sanar las heridas de la madre tierra mortalmente enferma, a causa de una civilización ecocida, que como el Rey Midas del mito, transforma en oro, en mer-

cancía y miseria todo lo que toca, y que ha sido incapaz de realizar su propio mito del progreso ilimitado que arrogantemente anunciaba; la posibilidad de salvar la vida ahora amenzada; esta en la sabiduría, en los universos simbólicos de sentido, de aquellos pueblos, a los que occidente calificó de salvajes y bárbaros y cuyos conocimientos despreció, colonizó, subalternizó por considerarlos inferiores ante la luminosidad de la razón, pero lo que es más, a los que la modernidad colonialidad despojo de la existencia, del ser, y que quiso liquidar en nombre de la razón y el desarrollo; es desde los pueblos que sufrieron la colonialidad del poder, del saber y del ser en sus propios cuerpos y subjetividades, en donde están las posibilidades para la construcción de diferente horizonte civilizatorio y de existencia.

Mito y realidad

Si el mito posibilita al ser humano un patrón coherente de significaciones para que éste comprenda el orden de la realidad, es decir del mundo, del cosmos, la naturaleza, la sociedad, la cultura y la vida, y para que encuentre un sentido para estar en ellos; significa que es la realidad la fuente generadora de los mitos, si bien estos reflejan simbólicamente los contenidos trascendentes que la realidad encierra, no significan que la niegan, sino por el contrario, que la necesidad del ser humano de encontrar una explicación de dicha realidad, de su relación con la naturaleza y el cosmos desde sus orígenes y causalidad, requiere de una estructura de conocimiento, de un universo arquetípico total que lo explique, el mismo que sólo puede estructurarse sobre la base de un universo simbólico.

Para Durand[7], el mito representa la primera emergencia de la conciencia, el comienzo de la derivación cultural en la cual se actualiza la naturaleza humana, el comienzo de la diferencia. El mito es un discurso último que lleva acabo la primaria interpretación vivencial del ser humano sobre la realidad del mundo de la vida. El mito instaura la significación afectiva en la que se enraíza todo despliegue posterior del sentido. El mito es un sistema de símbolos, de arquetipos, un sistema dinámico que tiende a formar un relato, un discurso. El mito es una narrativa simbólica de la conciencia, pues emplea el hilo del discurso, en el cual los símbolos se resuelven en palabras y los arquetipos en ideas;

y es por esa capacidad discursiva del mito para poder decir algo sobre algo de la realidad, que los mitos de la modernidad construyen sus discursividades, ya no exclusivamente a través de las palabras, sino ahora también a través de las imágenes.

Es mediante este universo simbólico, que los mitos pueden representar y dar sentido a la realidad, gracias a ellos el ser humano puede representar por analogía la concepción y representación que éste tiene de esa realidad, de la naturaleza; es en consecuencia, la realidad la que nutre los referentes que simbólicamente se reflejan en los mitos; por ello la realidad, la naturaleza adquieren las características de los propios seres humanos, conciencia, voluntad y muchas de las veces corporeidad; el ser humano, a través del lenguaje simbólico del mito, construye una reproducción imaginaria de su mundo, de su sociedad, de su realidad y de su vida como señala Godelier[8], mundo imaginario, no por eso menos real, poblado por personajes cargados de poder y de la fuerza trascendente que regula el orden de la vida de la naturaleza y el cosmos.

Entender la fuerza simbólica que encierra ese universo simbólico total, arquetípico de los mitos, nos permite conocer también mucho más acerca de la misma realidad de la cual se nutre, acerca del ser humano, de su sociedad, de su cultura y de su historia; es por ello que los mitos deben ser entendidos como una construcción cultural, que permite la descripción e interpretación de las cosas del mundo, del ser humano, de la realidad; en ellos toda sociedad y cultura, reflejan su *ethos*, su cosmovisión, sus representaciones e imaginarios sobre la naturaleza y la vida, pues en cada mito está subyacente un elemento explicativo de la realidad; conviene no olvidar que no es el mito el que condiciona la realidad, sino que es la realidad la que condiciona el mito, pero es el mito el que nos permite acercarnos a las dimensiones más profundas de esa realidad, pues a través de los mitos podremos llegar a conocer las distintas interrelaciones que se dan en la dialéctica de la realidad, en lo social, lo económico, lo cultural, lo ideológico, lo político; como por ejemplo la estructura social, en el lenguaje simbólico de los mitos el ser humano analoga la percepción que de dicha realidad social tiene en forma imaginaria, por ello muchos de los dioses o héroes culturales son emparentados al igual que los seres humanos, considerados padre o madre; como lo muestra la concepción de la *Pachamama* presente en la cultura andina. En consecuencia, en el lenguaje de los mitos, se refleja

la visión trascendente que el ser humano tiene de la realidad social, de la naturaleza, de su mundo y de la vida; por ello, conocer el contenido de realidad expresada simbólicamente en los mitos, nos permite conocer otros aspectos invisibles, inefables, trascendentes de la propia realidad vital del ser humano y su cultura.

Mito y cultura

Los mitos no son sino construcciones culturales social e históricamente situadas, generadas por el ser humano para poder dar respuesta a los interrogantes que la realidad le plantea.

El mito está cargado de símbolos, constituye como hemos dicho un universo arquetípico simbólico y ha sido gracias a la capacidad del ser humano para la construcción simbólica que este pudo estructurar la cultura; es por ello que el mito no es sino una clara manifestación y representación propia de la cultura del ser humano; son hechos vitales de cultura que sólo pueden ser posibles de ser estructurados socialmente y por ello permiten dar respuestas a las necesidades vitales de los seres humanos y tienen tanta importancia como modelos de la conducta humana. Los mitos son creaciones de la cultura humana, y no como bien lo anota Eliade[9], hechos patológicos o instintivos reflejos de la esfera de la bestialidad humana, como se creía; sino que se trata de respuestas culturales, hechos de cultura y, por lo tanto, de riqueza simbólica profunda.

Como hechos culturales, los mitos son producciones sociales que hacen posible la pervivencia y la revitalización de una cultura. El mito como construcción de la cultura, es una fuente productora de sentido para la reproducción de esa misma cultura que lo generó, por ello el mito no es vivido individualmente, sino que tiene una significación trascendente en toda la cultura, pues como anota Meslin[10], vive en ella, y con ella muere, ayuda a justificar su presencia, si una cultura desaparece, desaparece el mito, o si este es insuficiente para justificar el orden del mundo que dicha cultura encuentra en él, el mito no podrá seguir existiendo; el mito como construcción de la cultura humana, otorga sentido y hace vivir dicha cultura.

El mito como un hecho sociocultural, se caracteriza por ser una construcción polisémica, pues tiene una profundidad y riqueza simbó-

lica de significaciones y sentidos múltiples e inagotables, que se expresan ya sea en la misma forma como está elaborada la historia mítica, o en cómo ésta es vivida en el ritual, a través de la danza por ejemplo. En la vivencia del mito se da en consecuencia una profundidad de riqueza simbólica, por lo tanto de cultura; lo muestra el hecho como es trasmitido, para ello se utilizará un lenguaje distinto, pues existe la necesidad de solemnizar la trasmisión del mito, los actos rituales igualmente expresan una riqueza estética profunda. Conocer el mito nos permite encontrarnos con aquellos aspectos más profundos de la cultura del ser humano, así como comprender cómo a través de ellos, los pueblos que lo viven van recreando y reafirmando su identidad cultural hasta el presente, pues ellos trasmiten un saber que está vivo en su memoria colectiva, de cuya revitalización depende la sobrevivencia y reproducción de su identidad y su cultura.

Pero es importante no olvidar, que el mito como construcción cultural, y por lo tanto como horizonte de sentido, viene a establecer la tensión antagonista que es propio de todo proceso de búsqueda de sentido; el mito es también un territorio de la lucha de sentidos por el control de los significados.

Mito y religión

Ya hemos señalado, que uno de los sentidos que el mito expresa, es la necesidad de articular el mundo profano, la realidad profana, con la trascendencia que en dicha realidad encuentra, poner en contacto el mundo natural con el 'sobrenatural'. Por ello, el mito es vivido desde la esfera de lo sagrado, ese ámbito de lo sobrenatural-sagrado sólo es posible de acceder mediante el contenido simbólico que tienen los mitos, los mismos que se estructuran como centros esenciales, como principios vitales para poder vivir la esfera de lo trascendente que la religión sacraliza, institucionaliza y articula y que el ritual refuerza y hace que se manifieste y exprese; el mito así, viene a estructurarse como una expresión simbólica de la propia religiosidad humana para su relación con lo trascendente, por ello precede los sistemas religiosos, los mismos que se encargaran de su institucionalización, de instrumentalización y oficialización; e irónicamente de su supuesta superación.

El mito tiene la fuerza que conduce a la acción ritual y cúltica, y es quizá en esa relación donde se encuentra el hecho de la vinculación con lo religioso; los mitos han sido y siguen siendo la razón de la explicación religiosa, muchos de los dioses, santos o demonios que pueblan los actuales sistemas religiosos son explicados a partir de hechos míticos, muchos hechos religiosos son simbolizados míticamente[11]; incluso los orígenes del propio sistema religioso judeo-cristiano, parte de una simbolización mítica, que busca encontrar los orígenes de la existencia de la vida y el orden del universo a partir de la acción creadora del dios primigenio, concebido ya sea como el primer motor, o el gran arquitecto del mundo, pero que en la fundamentación de ese origen indiscutiblemente está la carga simbólica del mito.

Esta relación de mito y ritual, que ha sido reconocido por todos los estudiosos del mito como hecho sociocultural, muestra la importancia que este tiene como factor religioso relevante; más vale aclarar que aquí encontramos una distinción si se quiere irónica, pues no es la religión la que determina la existencia del mito, ni su contenido sagrado, sino que por el contrario, la manera como el mito expresa la religiosidad humana y articula la trascendencia, lo sobrenatural, lo sagrado con lo profano, con la realidad, es lo que posibilita a la religión raíces para que su sistema se sustente; el mito es la fuente en la que se nutre y como este lleva a la práxis, a la acción vital del rito, la religión sistematiza esa visión sacral que el mito le ofrece.

Es a través del ritual como dice Hocart[12], que el ser humano podrá hablar y ponerse en contacto con los dioses. Esto muestra esa ligazón indisoluble, ese entretejimiento permanente del mito y el ritual, que lo estructuran como fuente no solamente de la religión sino de vida y es por ello, que la vivencia de una esfera que está más allá de su cotidianidad de la temporalidad profana, de su existencia, la hará vivir en una dimensión sagrada, y eso en palabras de Eliade[13], constituye una experiencia verdaderamente religiosa, pero queda claro el hecho de que será el mito y la riqueza simbólica que encierra la fuente para ese vivir religioso, este encontrará en el mito su raíz, esto explica el porque de la importancia del mito en la historia religiosa de la humanidad.

Pero querer ver al mito ligado sólo a la esfera de lo religioso, sería adoptar una perspectiva muy estrecha; el mito es un referente existen-

cial también para dar orden y sentido al contenido profano de la vida, como lo analiza Dorfles, y como lo veremos posteriormente.

Mito y leyenda

Un viejo dogma se ha mantenido con relación al mito y que busca ser demolido por el análisis de Kirk[14], quien ve en los mitos, algo distinto y opuesto en relación con los cuentos populares, o que no encuentra ninguna diferencia entre ellos, para lo cual considera inicialmente pertinente partir, de la diferenciación que las propias culturas ágrafas realizan en torno, a los mitos y cuentos populares por un lado, y las leyendas de naturaleza histórica, y por otro, a las distinciones entre leyendas y mitos de un mayor carácter solemne y trascendente, fantástico, a los que se los considera sagrados y, por tanto, verdaderos; y aquellos que pueden ser no mucho más históricos y fantásticos que los otros, pero que no tienen una significación sagrada.

Se torna necesario ver que cualquiera que sea su tipología, mitos, cuentos, populares o leyendas, entran en el plano de la narrativa, sin olvidar que en cualquier narración tradicional, podemos encontrar, mezcla de elementos imaginarios como reales; de ahí la necesidad y utilidad metodológica de distinguir, según plantea Kirk[15], entre rasgos y narraciones que son reales, de aquellas que son fantásticas, o entre las que tienen más elementos legendarios de otros más imaginativos; pero si bien, este efectivamente constituye un recurso metodológico bastante útil, creemos, que mucho más lo es, el que podamos distinguir, que los motivos, las significaciones y los contenidos y sentidos imaginario simbólicos que estas muestran, son diferentes.

Leyenda y mito, muestran una carga de contenido y significaciones simbólicas e imaginarias distintas y, es a partir de allí, que puede explicarse su fundamental diferencia. El mito no es sólo importante como narración, no se lo puede ver únicamente como un simple relato de la historia de los orígenes, ni tampoco como una simple ficción, como una mera divagación imaginativa; sino que el mito debe ser entendido como explicación simbólica totalizadora de la realidad misma, que permite que los símbolos dancen a través de las palabras, para ayudarnos a descubrir y explicar el misterio del ser humano en el universo; el mito constituye por ello, un mensaje total y viviente[16].

Es esa riqueza de símbolos que tiene el mito, la que posibilita al ser humana hallar una explicación simbólica al misterio de su ser y estar en el cosmos, el mundo y la vida, y construir respuestas al misterio de la existencia, de su realidad y de lo trascendente; esto es lo que hace al mito distinto de la leyenda, pues el mito, no es mirado únicamente como un relato, sino que es vivido como verdadero, como algo viviente, es parte vital del ser humano, y es por ello que no puede separárselo de los seres concretos que lo construyen, ni del proceso histórico en el que ha sido vivido y narrado; si bien su riqueza simbólica permite explorar los contenidos cósmicos del universo, esto se lo hace siempre a través del ser humano real, articulado a una realidad sociohistórica y cultural concreta, en la que desarrolla su praxis existencial vital[17].

El mito dada su riqueza simbólica, se caracteriza por su carácter polisémico, pues muestra una polivalencia y multifuncionalidad muy grande, este no sólo debe ser visto como una historia de lo sagrado y que está indisolublemente ligada a lo religioso y al pasado; sino que permite narrar una historia que explica el orden del universo y del mundo desde dimensiones que van más allá de lo externamente perceptible, además abarca también dimensiones ocultas de la realidad profana de nuestra contemporaneidad.

Esa diversa multifuncionalidad del mito se expresa, tanto en la esfera de lo trascendente a través del rito, el ceremonial, cuento en la del orden profano; cuando una norma moral o social exige ser reconfirmada apoyándose en el origen sagrado o no que encierra, pero siempre con fuerza sancionadora en la conciencia colectiva. Mientras el mito abarca la esfera profunda de lo real, también simbólicamente entra en el plano de lo sagrado. La leyenda en cambio, se mantiene en la dimensión de lo profano, se vuelve un relato que descubre perspectivas históricas del pasado, pero de la esfera profana de la vida del ser humano y por ello sin la carga simbólica de la que está pletórica el mito, y que posibilita al ser humano acercarse justamente al contenido profundo y trascendente de la realidad, para así ordenar y equilibrar los procesos de su existencia.

Además, los referentes espaciales y temporales a los que hace referencia la leyenda, están objetivamente localizados, así como también su vivencia es individualizada, mientras que en la esfera del mito tales referentes por estar cargados de contenidos simbólicos rebasan las categorías tempo-espaciales y, en cuanto a su vivencia es colectiva y vital,

tanto para aquel que narra el mito, como para aquellos que lo vivencian ritualmente o no; y es este también, otro de los aspectos que diferencian el mito de la leyenda.

En consecuencia, el mito no es sólo un relato, sino que es percibído como una realidad vivida y viviente, justamente por el contenido simbólico que encierra, porque permite transmitir la trascendencia de los orígenes, que nos posibilita ver algo que se cree que ocurrió así en los tiempos primigenios y que a partir de ese hecho influye en la conducta presente de los seres humanos, sobre el mundo y el destino que estos tienen en él; es por ello que el mito expresa, codifica las creencias, sanciona para su funcionalidad social la moralidad, viabiliza la praxis del ritual y proporciona un *ethos*, un sistema de valores, una serie de reglas prácticas morales, para aleccionar a los seres humanos.

El mito, no es un simple relato, no es igual que la leyenda, no es una mera invención intelectual o una fantasía surgida de la irracionalidad del ser humano; el mito constituye una construcción sociocultural vital en toda cultura humana, para poder como decíamos, dar sentido y respuestas a los complejos problemas de la vida y a las interrogantes que plantea la dialéctica incesante de la realidad y encontrar un sentido dentro de ellas.

Mito e ideología

A través del mito, el ser humano busca orientar su situación en el universo, en la realidad, es una respuesta sociocultural al problema de la vida y en la que se refleja también todo su sistema de creencias; por el mito el ser humano logra explicarse aquello que está más allá de lo que puede observar directamente; le ofrece respuestas a las interrogantes perpetuas de sus orígenes, del ¿de dónde vengo? y ¿hacia dónde voy?, ¿qué significación tiene la vida y cuál es el papel del ser humano en su devenir?; en definitiva, el ser humano encuentra en el mito una respuesta cultural al problema de la vida, en el que se expresan todo un sistema de actitudes, su manera de pensar y percibir la vida, su mentalidad, su sistema de creencias, así como su praxis vital para dar orden y sentido al mundo y a la realidad y encontrar su papel dentro de éstos, en definitiva, en el mito se expresará su ideología.

Originalmente, el término lo acuña Antoine Destrutt de Tracy, para denotar la ciencia de las ideas. Su desprestigio se lo debe a Napoleón que cuestionó a los *ideólogos* por ser metafísicos nebulosos "cuyos esquemas racionalistas desatienden el conocimiento del corazón humano y las lecciones de la historia"[18].

Con relación a la ideología se han planteado cuatro posturas[19]: La epistemológicamente negativa, la ideología como falsa conciencia, como pensamiento distorsionador o falso, que enmascara y legitima las relaciones de dominación (Marxismo). La socialmente relativa, la ideología como conjunto de opiniones, creencias, actitudes, como visión del mundo de un grupo. La restringida, la ideología teórica, como un sistema de ideas más o menos conscientes. La expandida, la ideología práctica, como un modo de conducta habitual más o menos consciente.

Gramsci propone una visión positiva de la ideología como visión del mundo teórica y práctica de las clases sociales, que atraviesa todos los fenómenos culturales desde la filosofía hasta el sentido común; y muestra la ideología como base de la hegemonía. Althuser atribuye a la ideología una autonomía relativa, como campo objetivo de la realidad social; expandió la definición de ideología de las ideas a las relaciones vividas y de la conciencia a las dimensiones inconscientes de la experiencia social; la describió como mecanismo de formación de sujetos humanos provistos de la ilusión necesaria de autonomía, como legisladores de su propio mundo. La ideología sería diferente, pero no la antítesis de la ciencia, pues las dos explican el mundo a su manera. Voloshinov mira la ideología como problema del discurso, como inscripción del poder social en el lenguaje. Foucault influido por la genealogía de Nietzsche, reemplaza la dicotomía ideología-ciencia por la del saber-poder, instala la sospecha de la razón en tanto esclaviza las pasiones (Hume) y por ser cómplice del poder (Nietzsche).

Barthes inaugura una lectura semiológica del mito y muestra sus relaciones con la ideología, y ve a ésta y al mito como discursos, como metalenguajes simbólicos, lo que permite superar la mirada de la ideología como oscurecimiento del mundo, o de falsa conciencia, como tradicionalmente lo vio el Marxismo ortodoxo, sino que la ideología puede ser también vista como una fuente de sentido, como un metalenguaje connotativo o simbólico. Si bien es cierto que el mito es también un metalenguaje que está cargado de contenidos simbólicos; pero no por ello,

advierte Barthes[20], podemos pensar que el mito es igual a la ideología, pues, al decir de éste, la ideología siempre oculta, mientras que el mito devela, el mito no oculta nada, es una subversión a luz del día, no es la ocultación del sentido, sino por el contrario, es la develación de éste.

Toda cultura busca dar respuestas al problema de la existencia y va estructurando un sistema de ideas con respecto a la naturaleza, el cosmos, la sociedad, el mundo y la vida que tiene que estructurarse como un sistema coherente que otorgue sentido a la praxis vital del ser humano. Ese sistema de creencias que ha sido culturalmente desarrollado y transmitido socialmente, estructura su ideología, la que puede expresarse en el lenguaje simbólico del mito, lenguaje mítico que hace posible dar coherencia interna a la sociedad y a la cultura para que éstas puedan encontrar las respuestas a esas interrogantes que encuentra en la realidad; el mito tiene en consecuencia, una carga ideológica simbólica que hará posible que el ser humano encuentre una razón valedera frente al cosmos y su mundo, ante sus orígenes, su pasado y su futuro, así como para que oriente su praxis presente.

El mito tiene también una función ideológica; el papel ideológico del mito está en proporcionar al ser humano un continente de significados y significaciones para que ordene su visión del mundo y su praxis en él, lo que muestra también a su vez la multivalencia, la multifuncionalidad que éste cumple, lo que explica el por que de su importancia en toda la historia de la cultura humana.

Mito e ideología en consecuencia, son lenguajes simbólicos, metalenguajes que operan en dimensiones connotativas; pero no son lo mismo; pues la ideología se queda en el horizonte de las ideas, mientras que el mito, ofrece una explicación holística de la totalidad de la existencia del ser humano y las sociedades; sin embargo, mito e ideología están profundamente interrelacionados a una dialéctica que a veces los confunde, pues como hemos señalado, a través del lenguaje del mito, podemos llegar a conocer la ideología de una sociedad y una cultura, en el mito podemos escuchar la voz de la ideología y el mito puede cumplir una función ideológica; así como también una ideología, nos puede traer ecos de voces míticas, puede revestirse de sentido mítico; es por ello mismo que el poder, para ocultar los sentidos de su ejercicio, termina ideologizando el mito, y mitificando su ideología.

Es igualmente importante, considerar que la ideología, no es algo exclusivo del poder, el mismo que hace que la función de la ideología sea la de deformar, distorsionar o naturalizar el orden dominante; sino que también los actores sociales que luchan contra el poder construyen una ideología, para develar las perversidades del poder y luchar por su liberación.

Mito e historicidad

De hecho todo mito relata una historia, aunque no podemos equipararla al concepto occidental hegemónico que actualmente tenemos de ésta, sino que se trata de una forma de trasmitir los hechos del pasado desde una dimensión distinta, por el hecho de estar los mitos cargados de símbolos a través de los cuales se expresa lo trascendente de la realidad y sus procesos, los hechos que describen, vale decir la historia que encierra, en consecuencia, esta también impregnada de dicho carácter; por ello, autores como Eliade consideran a los mitos como una historia sagrada, pues la explicación que ofrece sobre los tiempos primigenios necesarios para entender la experiencia cotidiana, sobrepasa las dimensiones de un tiempo profano, de una diacronía como la que encontramos en lo que conocemos como historia.

El discurso mítico construye una historia que está más allá del tiempo y de la historia misma, y es por eso, que con el mito, podemos hablar del ancestrales pasados, que los recreamos continuamente en el presente, o podemos construirnos mitos en el presente, para que se vaya, constituyendo como memoria.

En los mitos encontramos también lo que se podría decir una diacronía que rebasa lo profano, que no la articula a la concepción diacrónica que regula el cosmos y la historia, esa cualidad atemporal que posee el mito hace posible que rebase en consecuencia también las dimensiones diacrónicas de la historia, pues en el mito diacronía y sincronía se interrelacionan, al ser una historia sagrada, el mito narrará hechos sobre sus dioses o héroes ocurridos en tiempos primordiales, es decir, a un tiempo que se halla más allá del tiempo profano, vale decir del tiempo histórico, nos habla de una historia pasada, pero a su vez siempre presente y vital y que por eso mismo puede explicar el orden actual del mundo y la realidad, es quizá por esto que desde la concepción de quienes viven los mitos, como lo señala Windengren[21], no existe una perspectiva tem-

poral y no encuentran diferencia entre mito e historia, los dos se funden para poder explicar el orden del mundo y de la vida.

El discurso mítico, no es sólo un relato de acontecimientos sucedidos en el pasado, pues eso no lo diferenciaría de la unidimensionalidad del discurso histórico, sino que se trata de una estructura permanente y multidimensional que se refiere a pasado, presente y futuro. Por ello es necesario un análisis sincrónico que vaya más allá de la linearidad del significante. El discurso mítico se muestra como un intento por conciliar diacrónicamente las entidades semánticas, que sincrónicamente no se pueden sobreponer.

Por otro lado, creemos necesario anotar que si bien la percepción histórica desde el mito es distinta la que conocemos hoy, esto no quiere decir que carezca de historicidad, que no este sujeto a un condicionamiento siempre histórico; pues, el mito es una construcción social e históricamente situada, es por ello una construcción dialéctica; esto explica la capacidad de pervivir del mito a través del tiempo, así como el hecho de que un mito nace, se recrea o muere conforme los distintos procesos de la historia y por ello cada sociedad, en cada proceso histórico va estructurando sus propios mitos para explicar el orden de su mundo, la sociedad humana a lo largo de todo su devenir histórico, ha ido estructurando mitos cada vez distintos; lo hace también la sociedad actual, en la que nuevos mitos surgen para justificar el orden de la realidad presente; esto muestra la existencia de esa correspondencia estructural al decir de Godelier entre mito, sociedad e historia.

Es necesario anotar que dicha correspondencia, no significa de modo alguno un condicionamiento a la historia, ya que el pensamiento mítico, en su propia estructura es transhistórico, carece de historia, o al menos está más allá de la historia de los seres humanos, pero es, por otro lado, también su condición: está presente en el corazón de la historia, e ahí su paradoja, el mito, siendo transhistórico, constituye la posibilidad para la concreción de la historia humana, pero está por encima de ella, en la medida en que el mito nos permite no sólo hablar del pasado, sino vivirlo, recrearlo, hacerlo presente a través de la fuerza simbólica que encierra y que pone en acción vital el rito, allí los tiempos primordiales están co-presentes. El pensamiento mítico, en consecuencia, está más allá de la historia, lo que no quiere decir que sea a-histórico, sino, trans-histórico, por eso ha sido rechazado por la histo-

riografía dominante, pues la fuerza de su presencia, no se hace evidente en la historia oficial, sino en la práxis vital del ser humano por entender el orden pasado y presente del mundo; de ahí que el mito estando siempre por encima de la historia es y será su fundamento[22].

Nos parece muy importante ver que no solamente existe una diferencia en cuanto a la percepción que sobre la historia se tiene desde la concepción del mundo occidental, sino en la manera de vivirla; el mito será siempre para el ser humano que la vive, una historia verdadera, mientras que para el sujeto occidental que se considera un resultado de la historia universal, no se siente comprometido a conocerla, por ello la olvida, es más, ésta le es trasmitida, impuesta, enseñada y reducida a un interminable desfile de militares, a hechos gloriosos en los que aparecen sólo los rostros y los nombres, de los próceres de las elites dominantes que la escriben; la historia así es reducida a fechas heroicas forjadas sobre la muerte y destrucción de los otros a los que se construye como enemigos; de ahí que la historia de occidente, no sea sino la historia de la violencia, del despojo y de la muerte.

La historia dominante no nos da los elementos que nos permiten entender ni el orden del mundo, peor encontrar un sentido dentro de él; la historia es sólo una suma de hechos del pasado que debemos almacenar en la memoria, mientras que para los pueblos y culturas que hacen del mito el fundamento de sus significados, es algo que no está fuera de una intensa experiencia vital, por eso tienen la obligación no sólo de conocerlo, sino vivirlo, para interiorizarlo en lo más profundo de su subjetividad, de sus imaginarios y sus cuerpos; la historia del mito, no corresponde a una temporalidad lejana, descorporizada, sino que se la va tejiendo junto a los otros, en la vivencia de la cotidianidad, se lo va recreando ritualmente en el presente; pues sólo eso hará posible que se encuentren las razones del orden del mundo, del cosmos, de la realidad y de su papel en éstas; al vivir el mito, no se conmemora o celebra un hecho de un pasado muerto, se lo revitaliza, se lo reactualiza, se lo recrea, se construye una memoria que se instala en la totalidad del cuerpo individual y social; se lo trae al presente ritualmente, simbólicamente, para así poder dar orden al tiempo que toca vivir cotidianamente, y podamos continuar celebrando, la fiesta de la vida.

Para Barthes[23], siendo el mito una forma de significación, se encuentra impregnada de límites históricos, y debe revestirse de sociedad,

ya que es la sociedad el campo privilegiado de las significaciones míticas, de allí la necesidad de entender las dimensiones de contemporaneidad que tiene el mito, de estudiar las actualidades míticas, el presente mítico que vive el ser humano y la sociedad de hoy, pues es la sociedad el terreno en el que se expresan e interactúan las significaciones míticas.

En referencia a los alcances de la temporalidad y de la historicidad que se expresa en el mito, encontramos también posturas distintas. Para Lévi-Strauss el "...mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: antes de la creación del mundo, o durante las primeras edades, o en todo caso hace mucho tiempo, y en su percepción temporal encuentra una ambigüedad fundamental, ya que el mito como lengua pertenece a un tiempo reversible y como habla a uno irreversible, pero el mito se queda siempre como una expresión de una historia narrada que carece de sentido, de historicidad, pues se explica por su propia naturaleza lingüística, simplemente como un hecho de la palabra[24].

Para Barthes en cambio, el mito está cargado de historicidad, pues es la historia lo que hace posible que la realidad sea contada a través de la palabra; es la realidad y la historia, la que regulan el lenguaje mítico, es por eso que la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito no es un hecho lingüístico aislado que surge de la naturaleza de las cosas, sino que tiene un condicionante siempre histórico, por ello dice, que si bien se puede hablar de mitos de tiempos muy remotos, no existen mitos que sean eternos; así como podemos hablar de mitos ancestrales, podemos hablar de mitos actuales, contemporáneos[25].

Es la historicidad de la que está impregnado el mito, que hace posible, una percepción del presente, pues también la contemporaneidad, es fuente para la producción mítica, los mitos no sólo hablan de un pretérito lejano, sino que nos ayudan a explicar un presente que está ante nuestros ojos y que lo vivimos cotidianamente. En consecuencia, el mito, no sólo ayudará a ordenar el caos fantástico de las sociedades frías o sin historia, como señalaba Lévi-Strauss, sino que también permite ordenar y entender, los sentidos, de las cada vez más caóticas sociedades *ardientes* o sociedades históricas contemporáneas.

Ausencia del mito y crisis de sentido

En todas las sociedades ancestrales, antes de que se inicie la hegemonía del *logos*, era el poder constructor de la imaginación simbólica, expresada en el lenguaje mítico, el que ofrecía a la humanidad universos de significado para comprender la totalidad de la realidad, de ahí el porqué los mitos eran tan vitales y poderosos, pues permitían a los individuos enfrentase a los problemas de la existencia, evitando así ser presa de sentimientos de culpabilidad o angustia. Cuando los mitos se derrumban, como consecuencia de la hegemonía de la razón, a partir de la filosofía clásica, especialmente Aristotélica, se produce también en la sociedad griega una tremenda angustia existencial, una profunda crisis de sentido; como la que constató Lucrecio cuando afirma, que después del derrumbe de los mitos, encontró sólo "corazones apesadumbrados en todos los hogares, acosados por incesantes remordimientos, la mente era incapaz de aliviarse y se veía forzada a desahogarse, mediante lamentaciones recalcitrantes"[26].

Como consecuencia de la usurpación simbólica que hace la modernidad y el poder del mito, se produce un proceso de desplazamiento, de vaciamiento y degradación del sentido, que caracteriza a todo proceso de usurpación simbólica[27], para construir un nuevo sentido del mito que es instrumental a los intereses del capital y del poder. Los mitos de la modernidad ya no cumplen la función de dar sentido a los grandes interrogantes y problemas de la existencia, sino que construyen un sentido articulado a las necesidades del mercado. Al provocarse la hipertrofia de la imaginación simbólica, se produce también un déficit simbólico, que nos provoca un profundo vacío existencial; por ello hoy, al igual que cuando se produjo el derrumbe del mito, encontramos *corazones apesadumbrados* y escuchamos *lamentaciones*, seguimos *acosados por incesantes remordimientos*, que hace más difícil, encontrar *alivio* para las enfermedades de la sociedad y del alma[28].

Hoy como consecuencia del profundo déficit simbólico, la humanidad ha perdido el rumbo, muchos seres humanos, no pueden encontrar cuáles son los propósitos de su vida; cada vez más se agudizan las *enfermedades del alma* (Kristeva) propias de estos tiempos posmodernos, ansiedad, stress, culpabilidad, un nihilismo exacerbado, quemeimportismo, fractura de la alteridad que nos conduce a una cínica indife-

rencia frente al dolor del mundo, que nos aísla en un egoísta encerramiento dentro de nosotros mismos, y nos hace incapaces de hermanarnos con los otros.

Es innegable que estamos enfrentando una profunda crisis de sentido, como consecuencia de un crítico déficit simbólico, que no nos ofrece significados para la construcción de horizontes para vivir la vida; ya no está la fuerza poética de la palabra que canta en el mito; pues hoy vivimos colonizados de imágenes televisivas, que están atrofiando nuestro poder creador para la imaginación simbólica; estamos abarrotados de proyecciones, que nos están vaciando de proyectos históricos; ahora priorizamos la frialdad de los ojos virtuales, pero estamos perdiendo la calidez que encierra la mirada y el abrazo humanos, del encuentro humano; la ciencia y la técnica erigidas sobre la irracionalidad de la razón, ha llegado a tal nivel de desarrollo, que está poniendo en riesgo la totalidad de la vida en todas sus formas; las tecnologías de la comunicación se han desarrollado a tal extremo, que nos han conducido al silencio, a la fractura de la alteridad, a un cinismo y narcisismo exacerbante que nos encierra en nuestro propio egoísmo y nos aleja de los otros, como en ninguna otra etapa de la humanidad, estamos repletos de datos, de información, pero vacíos de ternura; hijos de la sociedad del conocimiento y la información, hemos desarrollado nuevas destrezas para el manejo de las tecnologías, pero mantenemos un profundo analfabetismo afectivo; la globalización ha transformado todas las dimensiones del tiempo, del espacio y del sentido, ha acelerado a niveles inimaginables, los mecanismos de libre circulación del capital, pero también de la violencia; ha construido un sentido fantasmal no sólo del capital, sino del mundo, del ser humano y de la vida. La supuesta libertad que el mercado ofrece hoy a los sujetos, está construyendo sujetos sujetados a sus leyes, a tal punto que lo que ahora consumimos, no es sino capital, podemos comprarlo todo, menos felicidad; crecen inconteniblemente las megápolis, pero también nuestra soledad y anonimato; se contaminan no sólo los mares, los ríos, el aire, sino también el espíritu; se deforesta los bosques, pero también los corazones; se arrasa con las selvas, pero también con las esperanzas y los sueños; y ante tanto desarrollo de la razón y de la ciencia y de la técnica, como nunca antes, estamos llenos de vacío.

Es por ello que frente a esta profunda crisis de sentido, como uno de los más perversos males de estos tiempos, y clave para el poder para ejercer la colonialidad del ser, los seres humanos, buscan desesperadamente una tabla de salvación para no perecer ahogados en el océano de la angustia, buscan a alguien o algo a que atarse, buscan una razón que los mantenga en pie; por ello recurren desesperadamente a sicoterapeutas[29], para que alivien sus angustias, pues ya no queda tiempo para charlar con los amigos; o recurren a otros sustitutos que llenen el vacío que los está ahogando: las drogas, la pornografía, etcétera; caen en las redes de los supermercados del alma, para buscar alivio entre las sectas, en los libros de autoayuda; y en todo un rentable negocio del mercado del espíritu, que han usurpado hasta la espiritualidad, para convertirla en nueva mercancía; pues para el poder del capital, hasta la crisis de sentido que este mismo provoca, le produce plusvalía, y ya cuando hemos perdido el horizonte, cuando la crisis de sentido existencial es demasiado profunda, se recurre al asesinato colectivo y al suicidio; que triste ironía, la de que sea EE.UU. que se considera a sí misma la civilización más desarrollada del planeta, la que tenga los mayores índices de violencia, de asesinatos masivos en las escuelas, de drogadicción, de consumo de pornografía, de paranoicos y esquizofrénicos, de asesinos en serie, de suicidios de niños; perversa radiografía de lo que es en realidad la sociedad estadounidense, paradigma de la civilización occidental, del desarrollo científico técnico, pero también del fracaso del mito del *sueño americano*, transformado en terrorífica pesadilla; es por ello que después de conocerla, un shamán yanomami decía con sabiduría: "si esto es la civilización, estoy muy feliz de ser un salvaje".

Cuando se produce un déficit simbólico, cuando se usurpa los símbolos, y se vacía a los mitos del poder constructor de la imaginación simbólica, para que sean útiles al poder; cuando se nos niega el derecho de soñar y de la utopía, se está instrumentalizando una de las formas más perversas de la colonialidad del imaginario sobre el ser humano, pues se nos está quitado parte vital de nuestro ser, lo que nos produce una profunda crisis de sentido, pues como dice la sabiduría Guaraní, "no podemos perder los mitos, los sueños, pues sin sueños y sin mitos, perdemos nuestra humanidad".

Cuando los mitos, cuando la imaginación simbólica ya no ofrecen significados para la vida del ser humano, cuando ya no nos proporcio-

na un horizonte de valores éticos y morales; la frustración que genera esa crisis de sentido, se expresa en profundas depresiones que buscan ser resueltas o bien mediante la autodestrucción suicida, o la búsqueda desesperada pero, solitaria y narcisista, de una identidad interna encerrada en sí misma; crisis de sentido que ha resultado muy rentable para los psicoanalistas, para las sectas, los cultos salvacioncitas y para un sinfín de curanderos y sanadores espirituales; pues el derrumbe de los mitos nos llena de un profundo vacío. Necesitamos de los mitos, para mantener viva nuestra condición de humanidad y nuestras almas; para que encontremos en el mundo y en la vida, el sentido que parece que a veces ya no tienen; para dar orden a nuestras sensaciones, emociones, sensibilidades, para que se despierte todo el potencial de nuestra imaginación creadora; para que compartan nuestra soledad, para llenar nuestro vacío, para que no hayan más depresiones ni suicidios y nos abran a la alteridad, al encuentro con los otros; para que nuestros horizontes de existencia no se reduzcan a acumular dinero a costa de la explotación de los otros, o la búsqueda de la fama; para que frente a la virtualización y ficcionalización de la realidad, la naturalización de la violencia, la pornografización de la vida que nos impone el imperio mediático, podamos descolonizar nuestras subjetividades para recuperarnos a nosotros mismos; podamos recuperar la ternura, el amor, y ayudar a la re-erotización del mundo y la existencia[30].

Mito y modernidad

Antes de entrar a analizar el 'mito en la modernidad', creemos necesario hacer una breve distinción entre lo que entendemos por modernidad, modernización y modernismo, en las que está presente el mito.

La modernidad hace referencia a una etapa histórica que surge en el momento mismo que se impone la matriz colonial-imperial de poder, para el ejercicio de la colonialidad del poder, del saber y del ser, que está vigente hasta nuestros días. Como expresión de la colonialidad del saber, erige a la razón, la ciencia y la técnica como discurso de verdad hegemónicos, que supuestamente iban a combatir el oscurantismo y primitividad del mito; aunque, como veíamos, lo paradójico de esto, es que si bien la modernidad tuvo la pretensión de matar al mito, hizo justamente de la razón, la ciencia y la técnica, sus mitos fundantes.

La modernización se refiere a un proceso socioeconómico que trata de construir la modernidad y para lo cual necesita de mitos. *El modernismo* tiene que ver con los proyectos culturales, que transforman las prácticas simbólicas, con un sentido renovador y crítico, mediante la descontrucción de las formas míticas hegemónicas y la construcción de nuevos mitos pero con un sentido político liberador.

La modernidad, en consecuencia, busca erigirse como el triunfo absoluto de la razón, la misma que conduce, según su pretensión, a una acelerada desmitificación del mundo; el sentido ideológico que esto encierra, está en que, es a través de la construcción de nuevos sentidos simbólicos, que se busca naturalizar el orden dominante.

Un peligro, que es advertido por Dorfles[31], en la consideración del mito, es la reducción de lo ideológico a lo simbólico y al orden natural que determina, lo que conduce a una forma de mistificación de lo simbólico y, por lo tanto, de la propia realidad. Esto significa reducir el mito y el ritual, a una funcionalidad mistificante, o desde el lenguaje de Dorfles, superestructural, alienante, aburguesante, -y también hamburguesante diríamos nosotros-, y, por lo tanto, socialmente pobre. La mistificación de lo simbólico, ofrece así poco espacio para que pueda explicarse realidades cada vez más desacralizadas y profanas, como las que caracterizan las sociedades contemporáneas, en las cuales se evidencia un claro proceso de acelerada secularización.

Dorfles sostiene que esto se debe, a que se ha mantenido un equívoco en la consideración que se tiene frente al mito, al verlo sólo inexorablemente ligado a lo sagrado, a lo religioso, y como un referente para explicarnos únicamente tiempos pretéritos. De ahí que sea necesario, liberar al mito de este halo de ambigüedad semántica, que permita desvincularlo de toda *temporalidad diacrónica*, pues esto ayudará a atribuirle un valor mucho más preciso, a ver el mito desde su dimensión desmistificante, es decir, estructural y en consecuencia socialmente más rica, y posibilitará también, vincularlo a una *temporalidad sincrónica*, que nos ofrezca una explicación de los significados, significaciones y sentidos que tienen los actuales procesos simbólicos, las mitologías y ritualidades que se construyen en los contemporáneos procesos sociohistóricos, como la actual sociedad de consumo, cuyos símbolos mitos y ritualidades invaden la cotidianidad del presente[32].

En definitiva, lo que podemos constar, como ya habíamos señalado en páginas anteriores, es que con la imposición de la modernidad, se abre un proceso de acelerada *des-mistificación* de la realidad, pero no de *de-mitificación* de la misma; si bien la modernidad trata, de *des-mistificar* el mito, de ninguna manera puede *des-mitificar* la realidad contemporánea, en la que se puede constatar, que los mitos, retornan más vitales.

Dorfles señala, que es necesario superar esa visión reduccionista y equivoca propia de la racionalidad occidentalista, que ubica el lenguaje simbólico de los mitos, dentro del terreno de la irracionalidad y lo anormal, como *la loca de la casa* y que, por lo tanto, no ofrece posibilidades analíticas para la cientificidad actual, pues los consideran como manifestaciones de la irracionalidad y la fantasía humanas, propias de las sociedades primitivas. Es ésta justamente, la causa para que se reproche la presencia de contenidos míticos en tiempos contemporáneos, en un mundo marcado por el sello de la racionalidad científica. Dorfles encuentra precisamente aquí el equívoco, en el no haberse percatado de la posibilidad de poder construir a partir de elementos aparentemente no racionales y no discursivos, un discurso perfectamente normal y racional[33].

En consecuencia, el mito así como el rito, como construcciones social e históricamente situadas, no sólo se encuentran en las sociedades tradicionales, sino que están presentes, con distinta estructura y sentido, en las sociedades contemporáneas, constituidos como hechos comunicativos, dada la acción de los medios de comunicación de masas, que han invadido todos los espacios de nuestra cotidianidad. La modernidad se vuelve así una fuente continua para la producción simbólica, para la creación de nuevos mitos y rituales y para su rápido consumo, mitos y ritos que se crean y recrean, se transforman, cambian, desaparecen, se desgastan, se sustituyen, se inventan o reinventan, muy rápidamente, dado los ritmos tan acelerados de funcionamiento de la modernidad.

Es justamente, según el autor, en este rápido agotarse de la carga mitagógica, que se expresa una de las características de los actuales tiempos, que lo diferencia substancialmente de etapas históricas precedentes, pues hoy, más que en ninguna otra etapa de la cultura humana, gracias a la acción de los *mass media*, esos elementos mítico-rituales en-

cuentran también la posibilidad de una divulgación mucho más planetaria, rápida, eficaz, y necesaria para un control más efectivo del orden dominante[34].

Lo que resulta evidente en consecuencia, consideramos por nuestra parte, es la cada vez mayor mitificación de la modernidad, de una sociedad y un tiempo que si bien por un lado se *des-mistifica*, por otro, no deja de *mitificarse* ininterrumpidamente, para poder encontrar un orden al caos que la misma modernidad genera; pues, como bien anota Dorfles[35], resulta difícil pensar que en una etapa marcada por tal nivel de desarrollo tecno-científico, que ha hecho posible que el ser humano llegue al espacio, que manipule la ingeniería genética y haya desarrollado la cibernética y los microchips, la industria atómica a niveles de poner en riesgo la propia existencia futura de la humanidad, no vaya a producir nuevos símbolos, íconos, fetiches, mitologías, ritualidades, que le posibilite representar estos actuales acontecimientos en imágenes igualmente antropomórficas, como *tecnomórficas*, a través de las cuales pueda encontrar una respuesta a los contemporáneos paradigmas de la modernidad, y mitificar su situación en el mundo, dentro del presente orden social e histórico que hoy vive la humanidad.

El antropólogo, debe en consecuencia, estar en capacidad de poder hacer una lectura de esas contemporáneas formas del discurso mítico, por ello Dorfles plantea necesario como una propuesta metodológica, la necesidad de que el estudio de las constantes míticas, tanto por fines estéticos y éticos, coincida con un intento de su *des-mistificación*, pues esto nos posibilitará, ver la perspectiva sincrónica del mito y la ritualidad, así como su funcionalidad concreta en la sociedad del presente, encontrar las significaciones y sentidos, de los actuales símbolos, iconos y fetiches de nuestra era; de las contemporáneas ritualidades y mitologías de la modernidad.

Los mitos de la modernidad

Partiendo de la consideración de que el mito es un referente, no sólo del pasado, sino que se encuentra presente en la civilización contemporánea, que es además el actual sistema-mundo capitalista globalizado, el espacio privilegiado para la producción simbólica y que, cada vez más se evidencia un proceso de mitificación del presente, podemos

decir que vivimos en la globalización, una etapa en la cual diariamente asistimos a la producción de nuevos mitos de la modernidad, que se expresan como dice Cueto[36], en ese conjunto de palabras, de imágenes y sonidos, de cosas, de signos, de relatos y actitudes, que invaden incontenible mente cada espacio de lo social, así como lo íntimo de nuestra cotidianidad. La modernidad ha construido un nuevo Olimpo situado entre la constelación de Gutemberg y la galaxia de Marconi, poblada por nuevos dioses e ídolos, producidos mediáticamente, en torno a los que se producen las actuales ritualidades y ceremonias mitológicas de la modernidad.

Vivimos ***la era pos***: 'posmodernidad', 'posindustrial', 'era de la información', 'tercera ola', 'cambios de paradigmas', 'revolución científico técnica', nuevo hecho civilizatorio, o como se llame, son el mismo fenómeno con diversas máscaras, reflejo de la situación de incertidumbre y de la crisis de sentido que genera esta etapa de transformaciones aceleradas, pero por ello mismo son un escenario de riqueza mítica y simbólica.

Hoy, como antes en la antigüedad o en la posmodernidad, los mitos cumplen la misma función, son ejes constructores de sentido. Hay un carácter genesiaco y liminal, que es compartido por los mitos tradicionales y por los de la modernidad; pues nos remiten al origen de las cosas pasadas o presentes. Los mitos siguen siendo fenómenos liminales que explican el paso de un estado a otro, como se transformó el caos en cosmos. Antes la mitología narraba cómo los dioses llegaron a ser hombres; hoy vemos cómo el poder sacrosanto del mercado y de los *mass medias*, transforma a los hombres en nuevos dioses y héroes. Las mitologías de la modernidad son ritos de paso, suelen relatarse en tiempos y espacios en continua transición, y nos ayudan a explicar, no sólo como las cosas han sido, sino cómo han llegado a ser, y lo que ahora son[37].

Encontramos mitologías de una modernidad característica del actual sistema-mundo globalizado, en esa diversidad amplísima de símbolos, signos, ritos, íconos, fetiches, lenguajes, imágenes, manías, expresividades rupturas, gestos, costumbres, tics, que de una u otra forma regulan la vivencia de los tiempos presentes, lo contemporáneo, el hoy, el aquí y el ahora, esa serie de acontecimientos y sucesos, de hechos en los cuales nos reconocemos, hablamos y los vivenciamos como seres sociales o individuales y en los que cada vez más, como anota Dorfles[38], se

evidencia una tendencia mitificadora, una carga *mitopopéyica* tan fuerte como la del pasado, pero que regulan una era revolucionaria de la información, en la cual el mundo de lo audiovisual, del poder de los *mass medias* los ha vuelto hechos de comunicación, de fácil consumo y más amplia divulgación; perceptibles en los carteles, en los comics, en la ciencia ficción en las historietas, en la publicidad, en el cartelón cinematográfico, en los filmes, en las fotografías, en las telenovelas, en las teleseries, en los reality shows y demás programaciones de ese actual tótem electrónico: la televisión, símbolo del presente, donde se realiza la construcción mitagógica, donde se producen y vehículan las mitologías de la modernidad, que genera la sociedad globalizada para el consumo de las multitudes, víctimas de ese incontenible material icónico que ficcionaliza el mundo y la realidad y del cual todos terminamos siendo presas.

Uno de los mitos más característicos de esta era de revolución en la comunicación, de desarrollo científico-tecnológico y que está marcando el ritmo de la modernidad y de la posmodernidad, lo constituyen ***los mass media,*** éstos se han convertido en mito, signo onmipresente de la civilización contemporánea, y a su vez en el espacio reproductor de nuevos contenidos mitagógicos.

Los medios de in-comunicación, de des-información de masas, como más correctamente deberíamos llamarlos, son algo más que simples medios transmisores de acontecimientos, o difusores de la actualidad, sino que son verdaderos, amplificadores de los signos de estos tiempos, talleres donde se forjan los acontecimientos del presente, centros emisores de lo espectacular, soportes de las actuales mitologías de la modernidad. Los *mass medias* constituyen ese anfiteatro planetario en el que se presentan y consumen diariamente las grandes ceremonias mitológicas del presente, donde se fabrican en serie los nuevos sueños, ídolos e idolatrías, héroes y ritualidades; en definitiva, como dice Cueto[39], se han convertido en verdaderas factorías de lo histórico, pues son ellos quienes, al decir de Pierre Nora, detentan hoy, el monopolio de la propia historia. Desde que la prensa la radio, la televisión, la publicidad, el internet, imponen su poder en la sociedad moderna, los hechos sólo suceden, si las voces planetarias de los *mass media* los registran, los fabrican, los difunden; lo más grave de esta expresión de crisis de sentido, es que los medios, nos hacen ver la realidad con los ojos del poder

y hablar sobre la realidad y el mundo, desde lo que dicen los discursos y voceros del poder.

Los mitos de la modernidad, al igual que los mitos de cualquier tiempo y cultura, ejercen una enorme influencia en la vida de los seres humanos; es por ello que los medios de des-información de masas, producen y reproducen infinidad de máscaras, de rostros, de signos, de mensajes, de modas, de metáforas, de ídolos, de modos de vida, de formas de identificación, de sueños y seducciones, de patrones de conducta a imitar, de *ethos*, valores y normas de comportamiento tanto éticas como estéticas, pero sobre todo, pautas universales de comportamiento, delirios colectivos, rituales planetarios de consumo, en definitiva una ingeniería social, que pretende modelar una cultura planetaria homogeneizante, en la cual se anule, la pluralidad, la diversidad y la diferencia.

Los *mass medias* han hecho posible la producción de una nueva forma de cultura, necesaria para la consolidación de la sociedad de consumo, la radio, la prensa, la televisión, la publicidad, los actuales medios de producción y reproducción de lo audiovisual, han creado un tipo muy diferente de cultura, una cultura de consumo, de masas, *mass culture*, o una tercera cultura como la denominaba Morin[40], que está sustituyendo a las culturas clásicas tradicionales y nacionales. Una cultura producida acorde a las mismas leyes de fabricación que rigen la economía de la sociedad de consumo, seriada, en cadena, masiva repetitiva, que es distribuida, publicitada y vendida para el consumo planetario a través de los medios de in-comunicación de masas, que se dirige hacia una masa indiscriminada, a un público heterogéneo, que consume dicha cultura como cualquier otro producto de la sociedad industrial, ya sea como ocio, como signo de distinción, como vida cotidiana, como muestra de derroche y ostentación, como símbolo de status, de inserción en la modernidad.

Cultura de masas, producida y fabricada por la sociedad de consumo, pero que no por ello deja de ser cultura, porque como señala Morin[41], está constituida por un cuerpo de símbolos, mitos e imágenes que se refieren a la vida práctica, una cultura que genera y reproduce, nuevas formas de percepciones de la realidad, nuevos imaginarios, proyecciones e identificaciones, para hacernos dependientes del orden dominante, que genera un nuevo discurso, simplificador, alienante, que busca anular nuestra historicidad, despojándolo de contenidos, críti-

cos, perturbadores y peor aún revolucionarios; un discurso que nos conduce como dice Auge[42] a la ficcionalización del mundo, a la mitificación del estatuto social, y a la justificación del ejercicio de la dominación; pues, a través de este discurso, tomando esa figura retórica del pensamiento burgués que es descrita por Barthes en sus *Mitologías*[43], se inocula la *vacuna* que logra inmunizar al poder contra el saber molesto, y ocultar los principales males sociales, se inyecta así en el imaginario colectivo pequeñas dosis de la enfermedad social reconocida, acostumbrándonos a ella, viéndola como algo natural con la que debemos convivir cotidianamente; logrando así la mitificación del estatuto social hegemónico y la justificación del ejercicio de la dominación; vacuna que genera y reproduce, nuevas formas de percepciones de la realidad, nuevos imaginarios, proyecciones, identificaciones y representaciones, para hacernos dependientes del orden dominante, que generan nuevos discursos, representaciones, prácticas y significados, simplificadores, alienantes, estereotipados, que buscan anular nuestra historicidad, despojándola de contenidos, críticos, perturbadores y peor aún revolucionarios; esta vacuna, se vuelve así para el poder, la mejor defensa contra el riesgo de una subversión que desestabilice el orden de dominación establecido.

De todos los símbolos de la sociedad de consumo, el televisor, es quizá el que mejor la representa y reproduce. El televisor se ha vuelto un centro creador del universo mítico de la modernidad, su sola posesión constituye en sí mismo, uno de los símbolos más visibles de las actitudes consumistas. Es alrededor de este contemporáneo tótem electrónico que se organiza las actividades diarias de lo familiar, hoy, 'ver la tele' se ha vuelto un verdadero acto litúrgico cotidiano. La televisión ha trastocado los horarios familiares, ha creado nuevos hábitos en la ocupación del tiempo y sustituido diversas formas de socialización, como la del hablar por la del contemplar, así gracias a esa función sagrada, totémica que ahora tiene la televisión como instrumento de estupidización y alienación, se reproducen e interiorizan valores propios de la cultura de masas que contribuyen al reforzamiento de una lógica consumista y competitiva, una sociabilidad nuclear que es el soporte de la sociedad de consumo[44].

Lo mismo podemos decir del internet, navegar por la red hoy significa estar en la modernidad, es el actual regulador de las presentes ritualidades sociales, allí se construye la perversidad de unas relaciones inexistentes, de un otro virtual, de una ciber-alteridad, que ya no necesita del contacto, de la cercanía y el calor de la caricia, de la mirada que teje afectos; a través de la red, se teje una relación cibernética fría como la tecnología e instrumental como esta, que tiene efectos perversos en la fractura de la alteridad que actualmente vivimos.

El mundo ha sido testigo de una de las construcciones míticas con mayor alcance planetario, muestra evidente del contenido mitificante y de una nueva forma de ritualidad de la sociedad actual. ***El mundial de fútbol***, ha tenido las mismas características descritas por Cueto[45]; una de las mayores audiencias planetarias registrada en la historia de la humanidad, la misma que se mantuvo ritualmente unida en torno al moderno tótem electrónico; el televisor, tanto la inauguración como las finales, paralizaron el planeta, toda la humanidad globalizada, articulada por ese totem de la modernidad, todos en torno al televisor, viendo, consumiendo un mismo espectáculo. Lo impresionante es el alcance tecnológico para transmitir imágenes espectaculares al mundo, a una masa paralizada, electrónicamente fragmentada y manipulada, en este hecho está claro el nivel de espectacularidad, de las actuales mitologías, allí se ha fabricado una distinta ritualidad profana, de allí han surgido los actuales dioses y héroes, que están más allá del bien y del mal, cuyas hazañas recorren el mundo para convertirse en referentes de millones de seres humanos.

Los contenidos mitagógicos y las ritualidades que se evidenciaron en el mundial de fútbol, dejan claro, que lo que da sentido a los presentes espectáculos de la modernidad son las muchedumbres, los actuales requerimientos de la sociedad de consumo, exigen otros escenarios que sean capaces de albergar a multitudes, pues con ellas se oficia el rito del agolpamiento del hervidero, del remolino humano, propio de una cultura masificada y masificante, que manipula a una masa socialmente heterogénea y amorfa[46]. La sociedad de masas a convertido así, la espectacularidad del fútbol, en el actual signo mítico cultural de estos tiempos, pero al mismo tiempo en el más rentable, el fútbol mueve cantidades inimaginables de dinero y deja espectaculares ganancias, es tal el poder de esta contemporánea construcción mitopopéyica, que la

FIFA, ha llegado a tener mas poder, más miembros y más presupuesto, que las propias Naciones Unidas.

Los actuales mitos de la modernidad, nos remiten en definitiva siempre a la necesidad de espectacularizar la realidad para el consumo de las masas. Se construye así, una ***historicidad mass mediática,*** que transforma en acontecimiento electrónico los hechos de la historia. A través de los *mass medias*, la miseria del mundo, la guerra, los bombardeos a Irak se vuelven un mero espectáculo, que es visto con menos interés que un partido de fútbol o una telenovela, haciendo así de la violencia y la muerte una forma cotidiana a la cual cínicamente nos acostumbrarnos y frente a la que cada vez más, vamos siendo indiferentes; pues, nos importa menos el dolor del mundo, y vamos sintiendo lejanas la muerte de los desplazados por el Plan Colombia; ya no nos importa el dolor que al pueblo palestino causa la violencia genocida de los israelitas; ya no nos estremece la muerte de millones de niños en el África; no asombra ni causa indignación, el terror cotidiano que el imperio siembra en Irak; que ha hecho posible que en nombre de combatir el terrorismo, Estados Unidos convierta el terrorismo en política de Estado a ser aplicada en forma planetaria, y los ha legitimado como los actuales héroes míticos, defensores de los valores supremos de la civilización occidental; ahora por la acción de los *mas medias* nos abruman los hechos, pero nos han vaciado de sensibilidad humana y de ternura, para sentirlos, para conmovernos con ellos, pues los *mass medias*, los han transformado son mero espectáculos, en una nota más del telediario.

Otra mitología de la modernidad, es ***la mitificación de lo micro***, pues, si bien todavía vivimos un tiempo de masificaciones, como producto de la propia modernidad, como lo señala Cueto[47], cada vez más también, estamos siendo testigos de una invasión de lo pequeño, de lo diminuto, vivimos la era micro, ¿no será este, el actual signo de la posmodernidad? Hoy los códigos estéticos se están transformando aceleradamente, lo pequeño se ha convertido en signo de lo hermoso, pues los objetos, las instituciones, las organizaciones se vuelven cada vez más pequeñas. Frente a esta invasión de lo micro, la sociedad de consumo encuentra igualmente un espacio para su reproducción, que vehicula, promociona y vende, a través, de los *mass medias* y los destinatarios como siempre las grandes masas. El triunfo de lo pequeño parece ser el signo de esta etapa de la modernidad, los microprocesadores, los mi-

crocomponentes, la microelectrónica, la microbiología, la microinformática, vivimos la era de los microchips, las microcámaras, los minicassettes, los miniordenadores, los minitransistores, los micro teléfonos celulares.

Incluso, cierto tipo de espectáculos que exigían grandes espacios se miniaturizan, hoy podemos ver por televisión partidos de mini gol, minifútbol que se juegan ya no en grandes canchas, sino en los sets de televisión. Las fábricas y empresas se automatizan y rebajan sus dimensiones y lógicamente también sus trabajadores. Los espacios habitacionales se reducen, los inmuebles caseros se hacen pequeños, portátiles, más individuales, hoy son de bolsillo los stéreos, la televisión, las calculadoras. La mayor información de cualquier biblioteca del mundo puede caber en un pequeño microfilm, o en un diminuto microchip, y puede recibirse en pocos instantes a través de la red, pues la velocidad también es otro de los mitos de la modernidad.

No deja de llamar la atención que ese actual mito de la modernidad, ***lo micro y lo local,*** se produce justamente en un momento histórico en el que se da la expansión global del sistema-mundo capitalista, de los grandes bloques transnacionales financieros, de las empresas multinacionales, del protagonismo creciente de las masas, en la era que busca la construcción de una cultura planetaria; sin embargo de ello, la micronización de la cotidianidad, se vuelve el actual espacio en el que otras mitologías y ritualidades están surgiendo en torno a esta"microfilia", que se explica según Cueto[48], como un resultado prosaico de la actual era de la posindustralización, que ha hecho que las masas se reconozcan en lo pequeño, en lo local y lo consuman, proceso en el que se opera una nueva lógica económica e ideológica, en la cual se crea la ilusión de una falsa desmasificación, que se alimenta y manipula a través de los grandes medios masificadores.

Hoy asistimos a la actualización del ***mito de la eterna juventud***,[49] a ***la mitificación del cuerpo***, se impone la estética *Barbie*, que busca desesperadamente el rejuvenecimiento, el mejoramiento de la imagen a cualquier costo, que han conducido a nuevas enfermedades modernas como la anorexia y la bulimia, a la negación del sentido natural de la corporalidad; se imponen nuevos patrones estéticos, dietéticos, cosméticos, que resultan muy rentables a las transnacionales de las apariencias, eso explica la multiplicación de los gimnasios, los spa, los saúnas,

los masajes, las dietas, las clínicas para la transmutación plástica del cuerpo. En la modernidad las relaciones de producción son también de seducción, puesto que el poder no sólo se impone, también seduce. Pero a diferencia del antiguo mito de la eterna juventud, como dice Cueto, donde se vendía el alma al diablo para conjurar el ancestral miedo a la vejez y a la muerte, con el objetivo de lograr los favores mujeriles, ahora se trata de pactar con la endemoniada industria de la seducción y las apariencias, para conseguir los favores mercantiles, para construir políticos, presidentes líderes empresariales, periodistas y presentadores de TV, que confunden entretenimiento con cultura.

La más polivalente de las mitologías modernas, es la de ***la rebelión de las mesas***[50]; la sociedad de consumo impuso el derroche en las mesas, la democratización de las grasas y las calorías, la socialización de los hidratos de carbono, la comida chatarra. Hoy la alimentación es un acto de distinción social, un patrón más de consumo, trasladado al universo del gusto social y la representación del cuerpo. El sentido sagrado de la alimentación hoy tiene una relación obscena con el mundo de los negocios a través de almuerzos o cenas de trabajo, hoy no se come para compartir, sino para negociar; hay una reconversión simbólica de la lucha de clases, en luchas en el imaginario del cuerpo y la comida.

Hay una contemporaneización de ***el mito de Narciso***[51]; un apogeo del narcisismo, 'culto al yo', apoteosis de la intimidad, ocaso del hombre público, exaltación de la autoconciencia, del hedonismo fácil, que fractura la alteridad y el sentido colectivo. El narcisismo es el equivalente a otra religión temporal que el mercado lo aprovecha mediante literatura de autoayuda, de cuidados del cuerpo y un supermercado del espíritu muy rentable.

El mito de la supuesta desmasificación y democratización de las tecnologías, es otra mitología de la modernidad[52]. El internet democratiza aparentemente la información, pero facilita el control planetario de la misma por los centros de poder. El modelo mítico que ahora vende la sociedad posindustrial ya no es el del hombre masa consumidor pasivo, sino del hombre creador, individualizado por las nuevas tecnologías informáticas, capaz de crear su propio universo de signos. El gran negocio no es producir aparatos reproductores de mensajes ajenos, sino productores de mensajes personalizados como el teléfono celular. Desarrollo de la industria de lo auto, autoservicios, autobancos, el

actual imperativo categórico es hágase usted mismo, para reafirmar una falsa autonomía del sujeto útil al poder.

El cine como industria de los sueños, de las contemporáneas mitología y de héroes míticos, reconfigura la geografía de lo imaginario, mediante la resemantización de las mitologías tradicionales; así surgen Rambo, Superman, el hombre araña; la Guerra de las Galaxias, el Señor de los anillos, Harry Potter, que cumplen un papel central en la colonización del imaginario, de la memoria colectiva, en la reproducción de la ideología.

Hemos pasado ***de la política de la representación, a la representación de la política***[53]***,*** pues la construcción de la política es virtual, pasa por los medios, éstos construyen la imagen de sus gobernantes provocando una espectacularización, una vedetización de lo político. Hoy ya no es importante tener un programa político, sino vender una imagen, construir una vedete dotada de telegenia y fascinación; se venden los candidatos igual que cualquier producto del mercado; ahora tiene más influencia Terminator que el Che Guevara; que un pésimo artista de películas de vaqueros llegue a ser Presidente, y otro de películas de violencia a ser Gobernador en los EE.UU., es la mejor evidencia del desarrollo. Hoy los mítines políticos son espectáculos de masas, no importan las propuestas sino el show (Abdalá). La política, la religión, la cultura, la ideología, abandonan los territorios discursivos de la escritura para entrar en los de lo audiovisual, propios de esta fase de la modernidad. La política ya no es el arte de la representación de las necesidades sociales, sino el arte de la representación a secas.

La velocidad, se erige como otro mito característico de una ***civilización de lo efímero.*** La globalización desterritorializa el espacio y destemporaliza el tiempo. El verdadero poder hoy está en el control de las fuentes de energía, del agua, de los recursos bióticos, que es lo que se busca con el Plan Colombia o el TLC; hoy como nunca antes, la globalización apoyada en el desarrollo de las comunicaciones, ha generado un proceso vertiginoso para la libre circulación de capitales, e información, pero también para la libre circulación de la violencia y el terror. Hoy riqueza es sinónimo de velocidad, pues en el presente el poder está en el control de los medios de producción de velocidad, en una economía de lo efímero (energía, electrónica, informática, robótica, trasportes comunicaciones). Esto ha desplazado el signo ostentatorio del

consumo y del status social, de lo estático de la casa; a otro más dinámico, acorde a las velocidades de estos tiempos, al vehículo. El poder militar también se mide no por la cantidad mortífera de su arsenal, sino por la velocidad instantánea de destrucción La carrera armamentista no es de acumulación de material sino de velocidad. El símbolo de la modernidad es la rapidez de Aquiles: la instantaneidad. Las actuales tecnologías han impuesto otros ritmos a los procesos sociales, productivos y de la vida. Como el dios *Jano* la velocidad tiene dos caras, la una mira al presente-ya-pasado que es lo efímero, la otra al futuro, pero irónicamente, *Jano* está emparentado inexorablemente con *Saturno,* el cronos tiempo griego, devorador de sus propios hijos[54].

Las mitologías del imperio de la velocidad, del vértigo de lo efímero, han transformado nuestra cotidianidad, las maneras de ver y pensar el mundo. La aceleración temporal, la mutación de velocidades, no sólo reduce las distancias planetarias, sino sobre todo fractura la alteridad, pues ya no tenemos tiempo para dialogar con el otro. La aceleración de los tiempos sociales espectacularíza la realidad, la pantalla del televisor y el parabrisas del auto, son sus signos evidentes. Desarrollo de las tecnologías del vértigo, los corredores de autos, los deportistas extremos son los actuales héroes. A medida que la realidad se acelera el mundo se empequeñece, se trivializa, se sincroniza se uniformiza, las diferencias pierden sentido; pues hoy, las ciudades se parecen en todas hay KFC, pizza Hut, McDonalds. La inflación de velocidad, aumenta la angustia existencial. El mito de la permanencia de las sociedades tradicionales ha sido arrastrado por el de lo efímero; las crisis políticas y económicas no son ya algo excepcional, sino cotidiano[55].

Vivimos la civilización de lo efímero, marcado por ***la hegemonía de la moda,*** por la trascendencia de los signos ligeros, frívolos, de las apariencias, de lo banal, que muestra la actual tendencia civilizatoria. La moda tiene una centralidad simbólica en los mitos modernos. Nada más natural que el imperio de la moda en un mundo marcado por la velocidad, lo efímero, lo narcisista, lo masificado, que regula la economía del consumo, de acelerada circulación de mitos y ritos, donde reinan las apariencias, el simulacro como cultura. La moda no es frívola, es el mundo contemporáneo que se frivoliza a consecuencia de la crisis de los valores que modelaban el sentido de permanencia. La moda muere de trascendencia, de seriedad por su propia desmesura simbóli-

ca, ya no hay moda propiamente dicha pues todo se ha transformado en moda, por la caótica promiscuidad de modas que coexisten en el mercado de la modernidad. La moda es el modelo de las sociedades modernas, pero sus leyes ya no rigen los escenarios tradicionales de la frivolidad. La moda ha sido sustituida por la novedad[56].

La novedad a diferencia de la moda carece de un sentido de continuidad histórica, no forma parte de ningún proceso social regulador, siguen un patrón de furor repentino, para agotar rápidamente su atractivo. La moda surge como el ave fénix de las cenizas de otras anteriores y como reacción radical a éstas, y finge que es definitiva, que no se agota en el primer consumo. La moda proponía un modelo de comportamiento social con valores jerarquizados, que eran reguladores del gusto, estructuradores de distinción, que opera sobre rotundas oposiciones binarias. La aceleración del tiempo de la modernidad transformó la moda en novedad, pues su duración es cada vez más efímera, dada la insaciable y veloz demanda de novedades sin futuro que ofrecen los *mass medias*. La moda ya no aspira a la permanencia en el mercado, por ello la omnipresencia en las etiquetas de lo nuevo, nueva cocina, nueva novela, la nueva izquierda, los nuevos novismos epistémicos y metodológicos[57].

Una de las características de estos tiempos, es la agudización de la violencia, ya que posee en la modernidad un estatuto mitológico, pues vivimos en sociedades en permanente estado de sitio, marcadas por el miedo; la violencia marca nuestras vidas privadas y públicas. Hoy ***la violencia y el miedo*** son las supremas expresiones de lo social, el lenguaje privilegiado del poder, la premisa central de los *mass medias*. Después de Hiroshima la humanidad teme su extinción como especie, el desarrollo tecnológico amenaza con un holocausto planetario, estamos presos del terror nuclear[58].

Como símbolo de la expansión de la violencia, después del '11 de Septiembre', el terror se vuelve política de Estado que globaliza el imperio. Uno de los síntomas más perversos de esta situación, es que el miedo está colonizando los lenguajes y territorios de la cotidianidad, con la siempre eficiente complicidad de los medios; la violencia está presente en los discursos del éxito que propone el mercado, hoy ser agresivo es una virtud productiva, se alimenta la competencia y el éxito egocéntrico, que la colaboración colectiva. Violencia y miedo que genera etno-

centrismo, racismo, heterofobia, que fractura la posibilidad de encuentro con la diferencia. Violencia socializada a través de la TV y todos los medios que la naturalizan y justifican, la prensa amarilla y la crónica roja han hecho de la *pornoviolencia*, el mejor recurso para aumentar el raiting. La violencia atraviesa la totalidad de las gramáticas sociales y se ha instalado en sus ritualidades cotidianas, a través de violencias materiales y simbólicas que las producen y reproducen, que las hacen circular, la redistribuyen, la espectacularizan, la tratan como una mercancía más a ser consumida. Hay una *plusvalía de la violencia, una Plusviolencia*[59] que se instaura como forma natural de convivencia en la casa, en los buses, en las escuelas, en la calle, en el trabajo, en todos los escenarios sociales.

Como el capital, todo lo convierte en mercancía para acumular riqueza y poder, la situación de violencia generalizada que enfrenta la humanidad, ha posibilitado el surgimiento de otro mito propio de estos tiempos, ***el mito de la seguridad.*** El impulso del miedo moviliza a las masas, los medios alimentan la fascinación por el sensacionalismo, la destrucción, el desastre; esto hace que el mercado tenga terreno fértil para las mitologías de la seguridad, para el buen negocio de las compañías de seguros. Pero en la lógica del capital, no interesa tanto la defensa de la vida de las personas, sino las ganancias que pueden ofrecer el miedo de los consumidores; se evidencia así, un macabro proceso de usurpación simbólica, por el que se nos despoja del poder imaginario de la eufemización simbólica, con el que históricamente las sociedades y los seres humanos enfrentaban el miedo a la muerte para derrotarla; ahora, vaciados del poder de lo imaginario, y abrumados por el poder totalitario del miedo, y ante tanta incertidumbre que ahora aprisiona la vida, hay que pagar para que nos administren nuestras propias angustias y miedos.

Las empresas de seguros crean un nuevo universo permanente del miedo, miedo a todo, a las enfermedades, a los virus desconocidos como el actual AH1N1, a los alimentos, al cigarrillo, al infarto, al cáncer, al sida, pero sobre todo, miedo al otro, al diferente. El poder produce inseguridad, por ello la existencia cotidiana, es una permanente angustia y sobresalto. El sujeto moderno es un emisor y devorador de miedo y de violencia; la actualidad es sinónimo de accidentalidad, el sabotaje; el secuestro, el asalto, la violación son rasgos característicos de

la sociedad moderna que se reflejan en los *mass medias*. ***La mitología de la seguridad*** es el producto más sofisticado de este enfermizo consumo de miedos y del chantaje de la seguridad; las empresas de seguros y seguridad, se han convertido en las administradoras de los terrores cotidianos, operan como chantaje de la vida; su presencia empieza a tutelarlo todo, ellas son las que ahora nos ofrecen, seguros de vida, de accidentes, seguridad social, ciudadana, privada, de desempleo; pero lo más irónico, eufemización simbólica, claro está, después de pagar una costosa prima. En estos tiempos, la seguridad del Estado pasa por la inseguridad del ciudadano, al fin el miedo, siempre ha sido la más eficaz forma de control social y de la subjetividad, por ello el poder produce y hacer circular el miedo, como instrumento eficaz para la legitimación del orden dominante[60].

A partir de la década del sesenta las mitologías derivadas de las luchas sociales, están siendo sustituidas por las de la fuga, la huida, la indiferencia frente al dolor del mundo; el radicalismo no se expresa como lucha de clases, sino como huida de clases, asistimos a ***la rebelión de la fuga***, a la huida como consecuencia del desencantamiento del mundo, de la razón de los grandes metarelatos, huidas hacia el sueño alucinógeno, evasión virtual de la realidad que da espacio al gran mercado de la droga, del alcohol, del cigarrillo, de la pornografía y de las actuales adicciones virtuales[61]. Como no va a ver crisis de sentido, si en el tiempo de la vitalidad de las utopías, Fidel, el Che, fueron los referentes míticos de la lucha revolucionaria; hoy lo son Rambo, Madona, Michael Jackson, que sentido se puede construir a partir de ellos, sino aquellos que impone el poder. Vivimos, a partir de la caída del muro, el mito de la muerte de las utopías y las ideologías, del supuesto fin de la historia. Los territorios de la fuga son hoy individuales, narcisistas, el nihilismo, el hedonismo, el cinismo heterofóbico, una nueva economía política del placer y nuevas gramáticas corporales, nuevas estéticas, éticas y eróticas son producidas por el mercado, pero también desde los espacios liminales del poder, desde los actores subalternizados por el poder, que evidencia, que no se ha apagado el fuego de las utopías ni de los sueños, que no es el fin de la historia, sino que por el contrario, la historia está aún por hacerse.

De todas las fugas para enfrentar el vacío existencial de estos tiempos, es ***el mito del retorno a lo sagrado***[62] la que más carga mitopopéyi-

ca expresa. Roszak entendía la contracultura como religión, como movimiento de regeneración espiritual; pasamos de la lucha por la liberación social a la liberación mística; eso explica el crecimiento de las ciencias ocultas, de la astrología, de la macrobiótica, del yoga, de las artes marciales orientales, del shamanismo y las religiones ancestrales, de los textos sagrados y de sabiduría, así como de los gurús, shamanes, profetas y nuevos sacerdotes, la fuga hacia oriente y los saberes ancestrales, a los proyectos mesiánicos, milenaristas, fundamentalistas*;* hay una muy rentable industria de la salvación que tienen el monopolio de los negocios del alma, un supermercado espiritual, que explota la crisis de sentido y ejerce usurpación simbólica de la espiritualidad. Hay una politización de lo religioso y una religiosización de lo político, se crean nuevas religiosidades del inconsciente, nuevas metafísicas de la ausencia y de la diferencia.

Como parte de la mitología del retorno a lo sagrado, esta también ***el mito del retorno a la naturaleza***[63]. No es evidencia de conciencia ecológica, sino resultado de la lógica postindustrial, expresión de actual status se huye de las abarrotadas ciudades para vivir en espacios rurales, que reproducen las mismas condiciones de las que se escapa. Hemos pasado de la crítica ideológica a la crítica ecológica; la naturaleza es el actual referente de la acción política y del mercado; el ecologismo se transforma así, auspiciado por las industrias más ecocidas del planeta, en un contemporáneos mito totalizante.

Otra mitología que le resulta muy rentable al poder, es la ***el mito del turismo.*** Hay una carga ideológica y mítica sobre lo diferente lo lejano, lo desconocido es mitificado, el mas allá y el otro diferentes, que sugieren una representación mítica de la humanidad anterior a la de los visitantes modernos, que habitan espacios y tiempos primordiales de desarrollo, en contacto puro con la naturaleza. El turismo genera una demanda de objetos y sujetos exóticos, por ello construye una visión alocrónica del otro suspendido en un tiempo y lugar míticos; no es el presente lo que se oferta, sino un pasado reinventado, un tiempo mítico construido ahora para el mercado. El turismo posibilita un viaje imaginario a tiempos y espacios míticos al encuentro con el buen salvaje que se muestran como museos vivientes. Se construye una muy rentable industria del recuerdo, que hace una representación etnologizada de la diferencia. Contemporánea mitología que no es sino una

actual forma de penetración neocolonial, de nuestros pueblos que siguen siendo mirados como exóticos, y son invadidos por las hordas de turistas armados ya no de cruces, sino de cámaras fotográficas. El turismo es una mitología civilizatoria propia de la modernidad.

El mito de la democracia y el desarrollo[64], son los recursos con mayor eficacia simbólica para la legitimación y naturalización del poder y el orden dominante; desde ellos es imposible su impugnación, pues la democracia aparece como la única forma de hacer sociedad, y el desarrollo como el único camino hacia la felicidad. Son mitologías que reproducen un discurso civilizatorio necesario para el ejercicio del poder.

Desde las esferas del poder se tiene también muy claro la importancia de lo simbólico y de la ritualidad como formas de ejercicio de ese poder, el mismo que se legitima a través del ritual, de la ceremonia. Una de las características del ejercicio del poder ha sido la de construir referentes simbólicos que se erigen como verdades absolutas que regulan la acción social, mediante los cuales imponen contenidos específicos que se erigen como discursos de verdad con carácter casi sagrado, que deben permanecer inalterables para que así el equilibrio social no quede roto ni violentado; el ejercicio del poder no puede desvincularse del proceso de construcción de esos referentes simbólicos que construyen un sentido de la acción social dentro del marco de interés de los dominadores. ***El mito de la democracia***[65], es una de las construcciones simbólicas más eficaces, que permite orientar las prácticas sociales en dirección de una lógica que favorece a quienes detentan el poder para así imponer lo que ese poder desea.

El poder necesita de estos mitos ya que éstos son también discursos sociales instrumentalizados para su ejercicio y reproducción, que por un lado ofrecen la explicación simbólica de un determinado orden y lo justifican, lo muestran como superior, es en ese carácter ritual y sagrado que se legitima el mantenimiento del orden dominante, pues que mejor instrumento para el poder para fundar, legitimar y naturalizar la desigualdad social, que hallar su fundamento en formas simbólicas que están más allá de los seres humanos y de las sociedades, de la esfera de nuestra comprensión; por ello el poder ritualiza permanentemente su ejercicio, así como manipula, usurpa, construye y descontruyen referentes simbólicos que ofrecen un sentido de la sociedad y el orden.

Allí radica la fuerza de lo simbólico, pues permite borrar toda huella artificiosa con que se impone determinados valores, creencias y

representaciones de la realidad y prácticas sociales, así el mito de la democracia, al mostrarlo como algo que está más allá de la voluntad de los seres humanos, como un estado inefable de la superioridad a la que ha llegado la sociedad, que se presenta como el orden necesario y posible de ser creíble y creído por todos los individuos y, por lo tanto, no cuestionado por ninguno, permite una continua legitimación y naturalización del poder; por eso oponerse a ese orden social, simbólico de lo que representa la democracia, implica la ruptura del orden natural ideal al que ha llegado la sociedad humana, el poder ha convertido así la democracia en la actual hierofanía un objeto sagrado de revelación y culto, que hace imposible *procesos de liminalidad* (Turner) de ruptura del orden establecido.

Una muestra de la eficacia simbólica del poder es darle a sus instituciones el carácter inmanente de lo sagrado, aúnque no lo haga aparecer como tal, pero que en la acción cotidiana ritualiza y simboliza permanentemente, el poder pone a esta construcción simbólica como algo que está por encima de los individuos, pues al convertirla en hierofanía, o algo sagrado, es construida como una gracia, y por ello inapelable, así la usurpación simbólica de lo sagrado por el poder, posibilita la sacralización del poder mismo, que además cuenta con la venia de la institucionalidad de la Iglesia, que ha mostrado un parentesco esencial con el poder(Azcona); en consecuencia, este ha sido el mejor instrumento del poder para determinar un sentido a todo lo que acontece en la realidad social.

Es a través de ese sentido universalista y abstracto, casi sagrado de la funcionalidad simbólica que cumplen las leyes y las instituciones, como el poder construye sentido de lo social, base vital para la legitimación e imposición del orden dominante; allí encuentra además el marco simbólico de sanción a todo intento de ruptura de ese mismo orden; esa ha sido la base del sostenimiento del orden del sistema y del Estado capitalista moderno, sustentado en la dimensión casi sagrada de la democracia; este es uno de los instrumentos con la mayor eficiencia simbólica con los que cuenta el poder.

Un aspecto importante que no podemos olvidar en el análisis de las dimensiones simbólicas del poder, es el parentesco entre lo sagrado y lo político, puesto que en la relación del poder con la sociedad, se expresa la misma dicotómica que se encuentra en la relación de lo sagra-

do y lo profano, esa relación de lo sagrado y lo político se impone con la fuerza expresándose la misma geografía simbólica caracterizada por una dicotomía casi sagrada (Balandier) en la que, lo bueno, el orden, lo establecido, equivale a la modernidad y el progreso; lo puro, la unidad, la cohesión esta relacionado con el centro; mientras que el desorden el caos, la anarquía, la destrucción, la entropía, el atraso, la miseria, lo impuro, la disolución, la desarmonía, se relacionan con la periferia, con lo marginal con el otro: excluido, con el indio o el negro insurrectos.

Frente al desorden y el caos social, es el poder el llamado a la imposición del orden, pues sabe que toda sociedad busca construir un sentido de eternidad de la misma, que la libere del caos y del desorden, de la anomia social, esto implicaría la muerte de la democracia como modelo de sociedad ideal; eso explica, el porqué de la necesidad de mistificación, sacralización y mitificación del poder, puesto que esto le permite operar el culto de la fuerza legitimando su empleo a través de sus instituciones y sus leyes, a fin de poder ordenar el caos; legitimado el poder se muestra así como esa fuerza invisible, pero siempre actuante por sobre el mundo de los seres humanos y las cosas, así el poder por un lado construye un orden cosmológico necesario para la existencia de la sociedad, y por otro, eso mismo le permite mantenerse como poder de dominación y hegemonía; el ritual hace posible, la legitimación de lo primero, mientras que la acción política y económica garantiza el mantenimiento de la dominación y la encubre(Balandier).

Este carácter sacralizado del poder, permite plantear a la sociedad, un universo de valores de los cuales no podemos alejarnos, pues de hacerlo nos volvemos violentos, alteramos la paz y la convivencia pacífica, perdemos la dimensión de humanidad de la cual la democracia es su más alta expresión, de ahí el reiterado llamado de volver al orden establecido, para recuperar la armonía la bondad que la democracia hace posible, y frente a la sacralidad con que se enviste el poder, un acto de impugnación del mismo será visto como un acto sacrílego, como un pecado social (Balandier). Se evidencia así el contenido ideologizante que se hace de la democracia, que más que ser una realidad, es un símbolo que permite la reproducción del poder y su libre ejercicio, para ello hay que buscar que todo se mantenga como existe, que el orden dominante siga inalterable, sólo así salvaremos el orden democrático.

Esta clara ideologización de lo axiológico ha sido un recurso muy empleado por el poder, que es quien determina la finalidad de la conducta social, pues ésta debe corresponderse a la del orden establecido: el discurso del poder necesita el poder de los discursos, por ello construye discursos de verdad absoluta e impone formas de conocimiento, de valoración, de normas de prácticas, de saberes que para gozar de legitimidad deben ajustarse al orden dominante, sólo así podrán ser consideradas correctas aceptables modelos a seguir y valores a imitar.

Es por ello que, por dar un ejemplo, acciones como las del 21 de enero de 2001, en que se produjo la insurrección de las diversidades en Ecuador, la misma que rompe con lo establecido, que impugnó el orden dominante, que hizo entrar en crisis la institucionalidad de la democracia y se tomaron los centros simbólicos del poder; fue considerada incorrecta, injusta, peligrosa, salvaje, no civilizada, no aceptable, anormal, equivocada, falsa; por lo tanto sujeta a la necesidad de una sanción, la misma que se vuelve un requerimiento para mantener el orden simbólico del poder; por ello las fuerzas más recalcitrantes de la sociedad, se opusieron a la amnistía para los actores protagónicos de la insurrección de enero, porque para el imaginario del poder, un hecho así no podía quedar en la impunidad, de lo contrario, como anunciaban los discursos de sus representantes y beneficiarios, se sentaría un precedente que rompería una de las reglas del juego del ejercicio del poder.

Otra de las cuestiones importantes que demuestra la eficacia simbólica del poder, es que a pesar del claro agotamiento de la institucionalidad en la que se sustenta el orden dominante, el poder tiene capacidad para continuar reproduciéndose. Si bien éste, ha buscado dar a su ejercicio contenidos de sacralidad, mostrándola como el único orden posible, ha tenido que enfrentar por un lado, la naturaleza efímera, mortal, de sus representantes (Balandier), pero también por otro, la necesidad de saber que el poder está más allá de dicho sentido efímero, ya que el poder a pesar de quien lo ejerza, debe reproducirse, mantenerse y existir siempre como poder.

Otro elemento necesario de analizar con mayor atención, es la 'capacidad del poder' para su propia recreación, hay que ver, como a pesar del desgaste evidente de sus instituciones, sus representantes, sus partidos, de la corrupción que corroe toda la estructura social, el poder

ha logrado mantenerse, pues ha construido ese orden en una dimensión simbólica tal que, a pesar de que esté mal, aparece como el único posible, como el mal menor y por tanto, a pesar de todos sus errores, se dice, debemos preservarlo, como decía Aristóteles: "La democracia es el peor de los regímenes buenos, pero es el más bueno de los regímenes malos".

El poder para mantenerse requiere de la construcción de universos de sentido que operen con carácter universalista y aparezcan como un solo orden posible que está por encima de los sujetos, tanto de aquellos que lo detentan como de aquellos que lo padecen, siendo esta desaparición del otro, esta desubjetivación la máxima expresión de la perversidad del poder (Auge); este carácter absoluto, omnipotente del poder ha sido el mejor instrumento para la implementación de formas de ingeniería social y política. Un claro ejemplo de la eficacia que tiene la desubjetivación que construye el poder, es que a pesar de los niveles de corrupción a los que el poder ha llegado, a quienes se acusa son a individuos efímeros pasajeros, y que además quedan impunes, pero se deja intacta la crítica al carácter absoluto del poder en sí mismo; es por ello que se hace necesario, que en la discusión, en las propuestas políticas y en las acciones de los movimientos sociales, no se olvide encarar la cuestión del poder, de su ejercicio, y de su superación.

La democracia como referente simbólico del sentido social, constituye el mejor instrumento para la legitimación del poder, a pesar de que hemos constatado, no sólo la deslegitimación que la democracia tiene, puesto que ésta no ha resuelto las necesidades de las grandes mayorías y sólo ha beneficiado a los sectores monopólicos, pero a pesar de ello, incluso las fuerzas que luchan contra el poder tienen que jugar dentro de sus reglas, buscan ganar sus espacios, y plantear cosas que se queden dentro de lo que se considera el mal menor o inevitable, pese a ser muy mala, se dice, no queda otra alternativa que someterse a sus dictados, pero resulta, en la mayoría de los casos, que es el mismo poder quien determina, el carácter de dicha institucionalidad. Pero lo más grave ha sido que en la perspectiva del juego electoral, de ganar diputaciones, consejalías y consejeros, se ha dejado de lado la lucha por el horizonte histórico del futuro. Esto ha provocado, que se desplace de la perspectiva de la lucha social, la cuestión del poder, que se oriente la praxis política de muchos movimientos sociales, dentro de los marcos

del sistema establecido y en perspectivas prioritariamente electorales, situación que siendo un espacio importante y necesario, ha generado problemas muy serios pues ha descuidado y retrasado los procesos de constitución de poderes contra hegemónicos alternativos.

No será entonces acaso un requerimiento urgente plantearse la necesidad de ir desmitificando a la democracia como la única forma de organización de lo social, de lo político y de la política; de ir pensando en formas otras diferentes de organizar la sociedad; de resemantizar el sentido de la democracia La razón de occidente se sustentó en el modelo democrático formal y delegativo un modelo de poder que se ha mostrado eficiente para la homogeinización de la diferencia, para el irrespeto de las minorías que sólo favorecen a los sectores dominantes; no será que hace falta hacer más democrática a la misma democracia Por qué pensar dentro de los límites que nos impone un modelo de civilización que se nos presenta como universal y como expresión de un único orden posible de la sociedad, modelo que por su carácter homogeneizante, atenta contra la riqueza de la diversidad y la diferencia. No será necesario entonces, empezar a sentipensar otras formas de organizar la sociedad, que no sea la llamada democracia impuesta por la sociedad occidental capitalista, sino soñar en sociedades, que estén sentipensadas en función de la dignidad humana y que tengan un rostro propio de identidad, lo que implica sentipensarlas desde nuestras propia raíces de ancestralidad, desde nuestras propias realidades y cosmovisiones y que respondan no sólo a nuestras necesidades materiales, sino sobre todo a nuestras esperanzas, sueños y utopías posibles.

El mito del desarrollo[66], es otro de los referentes simbólicos en los que se sustenta la razón capitalista occidental. El desarrollo se convirtió en el nuevo mito que orientó la acción social, pero dada la presente estructura de la sociedad y la perversidad del actual modelo de acumulación capitalista, que se nos ha impuesto, el desarrollo no sólo que ha fracasado, sino, que no tiene perspectivas futuras.

El desarrollo se convirtió en otro eje simbólico del poder porque parecía que cualquier propuesta, para que signifique progreso de las sociedades, debía hacérsela dentro de los marcos del progreso que reproducía un modelo civilizatorio lineal y homogeneizante, según el cual, la perspectiva del desarrollo humano se sustentaba en la revolución científico-técnica, convertida en el paradigma del progreso y la modernidad

de la racionalidad de occidente; sin embargo, tal revolución, a pesar de la complejidad alcanzada, no sólo que no ha resuelto los problemas que la modernidad occidental anunciaba resolvería en nombre de la razón de la ciencia y de la técnica, sino que, por el contrario, los ha agudizado hasta el punto de atentar contra el porvenir de la propia sociedad humana, como lo demuestra la crítica situación del medio ambiente que enfrenta la humanidad, resultante de la acción ecocida, causada por la instrumentalización de la ciencia y la técnica al servicio de los monopolios capitalistas, y que no hace sino evidenciar la crisis civilizatoria de occidente; pero lo que es más grave, el mito del desarrollo, no ha podido hacernos ni un poquito mejores seres humanos, ni más felices.

Hoy las diversidades sociales muestran que esa lógica frente a lo económico, no es sino una más entre una diversidad de posibilidades, por ello hoy se reivindica el derecho a implementar desde las propias sabidurías insurgentes, formas otras de racionalidad económicas propias, que respondan a nuestras propias raíces de ancestralidad, a nuestras propias realidades, y que estén sustentadas en la riqueza de nuestra diversidad de culturas y sabidurías, y que no buscan sólo la satisfacción material, sino, sobre todo que se sustentan en dimensiones espirituales que permitan romper la alineación y el carácter depredador y ecocida que caracteriza el modelo de desarrollo de occidente. Es evidente que se hace necesario, no sólo repensar el modelo de desarrollo, sino sentipensar el modelo de sociedad, de civilización en perspectiva de la dignidad y la felicidad, que permita construir relaciones más armónicas entre los seres humanos, la naturaleza y el cosmos.

La crisis del modelo económico dominante ha implicado también una crisis de los principios en los que se sustentaba, pues se trata de una crisis moral, ética, afectiva, sicológica, ecológica que sume al ser humano en la desesperación, la soledad, fomenta el darwinismo social, la competitividad a niveles de canibalismo social; una expresión no conocida de la lucha de clases se evidencia en estos tiempos, el conflicto no se traslada solamente a la esfera de las clases antagónicas, sino al interior de las propias clases marginalizadas por el poder, que son las que ahora luchan entre sí por la sobrevivencia; de ahí el carácter perverso del modelo que actualmente se impone.

La crisis económica y la corrupción que le está unida, muestra que no es sólo la crisis de un modelo de hacer economía, sino que es la cri-

sis de todo un sistema, de un modelo civilizatorio, y la impugnación a ese orden y la búsqueda de una civilización y de un horizonte de existencia diferente, es lo que simbólicamente está presente en las luchas de insurgencia material y simbólica que llevan adelante las diversidades sociales en el planeta.

Hoy está roto el mito del desarrollo sostén del capitalismo occidental, y uno de los retos de un horizonte diferente no sólo de sociedad, sino sobre todo de existencia, es senti-pensar formas de desarrollo alternativo, sino sobre todo, alternativas al desarrollo (Escobar), y al modelo dominante, que no se conforme únicamente con maquillar el rostro del capitalismo, como a veces lo hacen propuestas que aparecen muy progresistas, pero que terminan adaptándose o siendo funcionales al funcionamiento más eficiente del capital; da la impresión que no podemos senti-pensar más allá de los límites que impone el capitalismo, y ese es un reto y una tarea que debemos enfrentar. Hay que sentipensar horizontes alternativos, pero que insurjan contra los establecidos por la sociedad capitalista dominante, y creemos en que en las sabidurías insurgentes, en los universos simbólicos de las diversidades podemos encontrar múltiples respuestas, para levantar una forma distinta de hacer la vida.

El juego tiene un rol vital en la cultura, ninguna sociedad puede prescindir del juego. Hay un resurgir del espíritu lúdico en la modernidad, frente al desencanto del mundo, el tedio, la angustia existencial, la crisis de sentido, y el carácter hedonista, de simulacro de competitividad y narcisismo de la sociedad de hoy, se hace necesario fomentar el espíritu lúdico para mantener el orden social. La industria del entretenimiento resulta muy rentable para el sistema por eso las produce y diversifica a niveles masivos o individuales, cantidad de juegos como: Juegos de simulacro que emergen de los valores de vedetismo, los *mass media*, los espectáculos, las artes de la representación, la moda, la publicidad, resultantes del carácter carnavalesco, mimético, de máscaras, y de apariencias de la sociedad moderna. Juegos de riesgo generados por el culto a la velocidad, la fascinación del vértigo, el peligro, el coqueteo a la muerte. Juegos de azar para búsqueda de una plusvalía imaginaria, sostenida en el poder hipnótico del dinero; apostar es el ritual de adoración a la diosa fortuna; bueno para el negocio de loterías, casinos y apuestas. Juegos de competición, que se suponía, respondían al

manejo de igualdad de condiciones y de reglas, pero hoy, responden a las reglas del mercado; son los que más se espectacularizan, por el efecto masivo y planetario, como el fútbol, pues generan millonarias ganancia y otorgan poder económico y político[67].

Disney se erige en el contemporáneo universo mítico de lo lúdico, modelo perfecto del simulacro absoluto, instala una ritualidad profana lúdica casi religiosa; se ha vuelto el actual templo de las mitologías lúdicas de la modernidad. Hay una reconversión de lo serio por lo lúdico, la política, las finanzas, los negocios se hacen como juego, como competencia, como simulacros, como espectáculos, el manejo de conflictos se basa en la teoría de los juegos, la geopolítica se ve como un juego de ajedrez. Pero lo lúdico también es un espacio liberador, que puede ser construido como filosofía de recambio, como religión profana, como ética, erótica y estética alternativas, como espacio para la insurgencia simbólica del imaginario.

Otra de las mitologías de la modernidad, en tiempos en que el mercado se planetariza, como expresión de esta actual fase de la expansión del sistema mundo capitalista y que instrumentaliza el poder para articularnos a la dependencia del mercado, es ***el mito de la supuesta soberanía del consumidor*** que se construye a través de la publicidad. Nunca como hoy, ese proyecto de la modernidad, de la libertad plena del sujeto, parece ser una realidad, el consumo le ofrece los nuevos contenidos míticos que le persuaden que es su personalidad, sus gustos, la voluntad de sus propias decisiones, la libertad de elegir, que hace posible el libre mercado, la que le llevan a comprar como supuesta forma de satisfacer sus necesidades. Cuando lo que se oculta, es que no hay naturalidad en los actos consumistas, ni que ese mercado sea tan libre como aparenta, puesto que la supuesta soberanía del sujeto frente al mercado, es una falacia construida por el poder a través de un conjunto de representaciones que planetarizan los medios a través de la publicidad, que hace que los sujetos queden sujetados a las leyes del mercado, y estén condenados a consumir capital, y lo que este demanda para su reproducción.

La publicidad genera una subversión simbólica de los universos de sentido de la cotidianidad, que al decir de Kogan[68], se expresaría en tres ámbitos: *1.* El reordenamiento de las distinciones entre el mundo real y el mundo ideal u onírico, que lleva a la anulación de sus fronteras. *2.*

La inversión simbólica de las viejas jerarquías hombre/mujer, adulto-/joven, abriendo nuevos espacios para los sectores más débiles de la jerarquía social. *3.* La inversión ontológica sujeto/objeto que conduce a transformar en objetos los sujetos y subjetivizar los objetos, pues hoy día, los protagonistas reales de los anuncios publicitarios, son los objetos marca.

La publicidad, busca mostrar una aparente inversión de las jerarquías sociales y en las formas de representación de la sociedad; la publicidad, construye máscaras sobre los objetos que pasan a convertirse en fetiches, pero ocultan además las relaciones de poder que los instauran como imágenes seductoras, para la construcción de sujetos sujetados al mercado y al poder. En ese sentido, la publicidad, tiene un impacto notable en la vida de las sociedades, pues es creadora de realidades sociales, construyen necesidades, modelan los deseos y transforman gustos y modos de vida. La publicidad en consecuencia es productora y reproductora de ideología.

La geografía que se encuentra todos los días en el mundo del consumo, está surcada por un modo especial del lenguaje que crea la publicidad, pletórica de signos, señales, guiños e insinuaciones constantes al consumidor, para persuadirle de que un determinado producto, es la solución a los problemas que cotidianamente enfrenta[69]. El carácter perverso de la publicidad, se evidencia en que trabaja a través de estereotipos, racistas y discriminadores, que naturalizan las diferencias y la colonialidad dominante.

Si bien, la publicidad, constituye una esfera de dominio macrosocial, para el empobrecimiento microsocial[70], no se puede tener una visión apocalíptica del poder de la publicidad, pues eso implicaría la total robotización de la sociedad y los sujetos; esta representación omnipotente de la publicidad, no es más que otro constructo ideológico erigido como un mito por parte del poder.

Finalmente, quizás una de las mitologías que expresa la más terrible y perversa arrogancia de la racionalidad de occidente, de una civilización cuyos avances científico técnicos le ha llevado a creer que se podía convertir en Dios de sí misma; es el mito que se ha construido en torno a ***la clonación***, que no hace sino recrear ese ancestral ***mito de la inmortalidad,*** que ha estado presente como recurso de eufemización simbólica para enfrentar ese ancestral miedo a la muerte. La búsqueda

de la inmortalidad ha sido nuestra *ilusión vital*[71], una de las fantasías más anheladas por la humanidad, un mito vital en las sociedades antiguas, y sigue siéndolo en las sociedades modernas, en las que por el impresionante desarrollo científico y tecnológico alcanzado, parecería que al fin lo va a materializar; de ahí los proyectos de congelación, de suspensión criogénica y la búsqueda de homogenización de la vida a través de la clonación.

Es aterrador ver que el proyecto de *resurrección* de los cuerpos en el futuro, legitima las obsesiones y paranoias esquizoides de occidente por llegar a vencer la muerte y alcanzar *el más terrible de los posibles destinos*[72]*:* la inmortalidad. El racionalismo cartesiano ahora se expresa en extremos macabros, pues los laboratorios conservan congeladas las cabezas, que siempre se las ha considerado el lugar de la conciencia, donde habita la razón, que es la que nos constituye como humanos, por eso los científicos aseguran que a partir de las células cerebrales en las cuales se piensa está el núcleo de nuestro ser individual, los científicos, cual Jesucristos profanos, podrán hacer *resucitar* a los muertos.

Esta arrogancia es también del supuesto triunfo de la ciencia y del ser humano sobre la naturaleza. Ahora ya no es necesario depender de lo que ella nos ofrece, y que podemos disfrutar gracias al sudor y trabajo humanos, hoy pueden elaborarse transgénicos en los laboratorios, que les permite a las trasnacionales el monopolio absoluto de la vida; ellas son ahora las que determinaran qué comemos en el futuro y el precio que tendremos que pagar para poder seguir sobreviviendo.

Claro que ese sueño de burlar y vencer la muerte desde la arrogancia de la ciencia, sólo puede ser un privilegio del poder, de aquellos que siempre han vivido una buena vida y la quieren seguir viviendo para continuar sembrando muerte, son sólo los poderosos los que pueden pagar millonarias cantidades de dinero; mientras que aquellos que tienen que burlarla todos los días, que viven cotidianamente con la muerte y mueren con ella en busca de una diferente existencia, si han sido capaces de morir luchando para seguir viviendo; pues ellos en la memoria de sus pueblos, serán siempre de *esos muertos que nunca mueren.*

La clonación es la expresión más perversa de un poder que quiere controlar la totalidad de la vida, para legitimar el triunfo del pensamiento único, uniforme y uniformador de occidente, y llevar a extremos terroristas sus proyectos de homogeinización, al pretender fabri-

car copias de seres humanos en laboratorio. Esta arrogante pretensión, violenta las leyes materiales y simbólicas de la naturaleza y de la propia vida, que sustituye la *ley de selección natural*, por la *ley de selección artificial*; lo que deja claro el delirio de occidente de liberarse del sexo y de la muerte; pero aquí, otra macabra ironía se hace presente, pues como dice Baudrillar[73], la revolución sexual del pasado, buscaba como objetivo liberar al sexo de la reproducción para que no haya barreras que impidan el libre encuentro de los cuerpos; en cambio hoy con la clonación, la inseminación artificial y otras técnicas de reproducción asexuales, es la reproducción la que queda liberada del sexo; hoy estamos virtualmente liberados, no solamente de la sexualidad, que como función reproductora, se vuelve inútil, innecesaria; sino que además, y como consecuencia de ello, la clonación nos libera también de la muerte; ahora si se hace realidad el anuncio de Zaratustra de que *Dios ha muerto*, pues la clonación lo ha sacado definitivamente de la historia. Esto no es sino, otra triste evidencia de que asistimos, como hemos planteado, a un radical proceso de *des-mistificación*, pero no de *de-mitificación* del mundo, pues hoy, la resurrección y la inmortalidad son el mito moderno más espeluznante y siniestro de occidente. Esto evidencia también otra cruel ironía, occidente que en nombre del mito de la superioridad de la ciencia anunció llevar la evolución humana al infinito y más allá, lo que ha conseguido en realidad, es la involución, la decadencia de su propia especie, pues los incontenibles progresos de esa misma ciencia que ha mitificado, está poniendo en riesgo las perspectivas presentes y futuras, de la vida de todas las especies y en todas sus formas.

Otra pretensión aterradora de la arrogancia de la ciencia a través de la manipulación genética, es su sueño de hacer realidad el mito de la perfección, de una sociedad aséptica, profiláctica, la fabricación del ser humano perfecto, en el que pueda eliminar todo rasgo de imperfección, de todo aquello que nos hace *humanos, demasiado humanos* como dijera Nietzsche[74], se instrumentaliza una perversa reingeniería social, para regenerarnos, para inmunizarnos contra nuestros defectos, nuestros sueños, nuestras locuras, nuestras limitaciones e imperfecciones, que son las que también hacen que seamos singulares; así el Banco Mundial y el Fondo de la Muerte Internacional (FMI) podrán liberarse de los *desechables sociales*, que son como anuncian sus voceros, el costo inevitable del progreso y el desarrollo; así el Pentágono podrá

construir el *soldado universal* perfecto, que no sienta, que no piense, que sólo reciba órdenes, que sea la perfecta máquina de matar.

La clonación lo que hace, no es sino llevar al extremo del horror, el proyecto de homogenización que ha sido uno de los rasgos constitutivos y constituyentes de occidente, pues la *clonación social*, de las subjetividades, de los imaginarios que históricamente ha instrumentalizado la colonialidad del poder para la colonialidad del ser, para el imperio de lo mismo, ha sido el anticipo de la homogenización, de la *clonación biológica*[75]; siempre el poder a través de los aparatos ideológicos de colonización de los imaginarios y las subjetividades, como la escuela, los medios de in-comunicación, han buscado aniquilar la singularidad de los sujetos, para que se conviertan en *fotocopias humanas* idénticas, en clones de sujetos que han sido fabricados al igual que cualquier objeto, como simple masa; de ahí que la mediocridad, sea el rasgo característico de estos tiempos, pues ahora no somos nosotros mismos, sino que queremos parecernos, ser un simple reflejo, de los sujetos y las imágenes virtuales con las que la televisión nos coloniza el espíritu y el cuerpo.

La clonación en definitiva, constituye uno de los atentados más brutales y macabros a la diferencia, pues el milagro de la vida, ahora ya no será el resultado del encuentro amoroso de los cuerpos y los espíritus, que en la danza tierna de sus pieles, en ese ir y venir como las olas de los océanos, gestaban seres humanos cuyo mayor milagro es, que seamos seres singulares, únicos e irrepetibles. Más ahora, se radicaliza la concepción capitalista más brutal para la mercantilización de la vida; pues también los seres humanos seremos fabricados en serie como cualquier otra mercancía; se abre paso así, a una de las formas más perversas y antes no advertidas de la colonialidad de la diversidad, de la diferencia y de la vida; colonialidad que se ejerce ya no sólo sobre las sociedades, las culturas, los conocimientos, las lenguas, los cuerpos y las subjetividades humanas, sino contra todas las especies, contra la totalidad de la vida.

Frente a ese panorama aterrador que está fabricando el poder, es nuevamente el potencial insurgente de las construcciones simbólicas de sentido que el ser humano ha sido capaz de construir a lo largo de la historia, la que nos ofrece horizontes de esperanza; pues frente a la clonación, a la homogenización de la vida. No debemos olvidar que es la fuerza de la propia vida, la que encuentra senderos para revitalizarce, y

eso no depende únicamente, como sostiene Baudrillard[76], de una cuestión de pensamiento, de inteligencia, de razón, pues por otra ironía de las innumerables que caracterizan a occidente, hasta a la inteligencia, que es el pilar donde se sostiene la objetividad de la razón y la ciencia, la ha vuelto artificial; la posibilidad de preservación de la existencia, sentimos nosotros, depende sobre todo de que podamos hacer un pacto de ternura con la vida; es el potencial insurgente de la afectividad y la ternura, lo que nos permitirá que aprendamos a corazonar la vida para poder salvarla, y para que renazca de otro modo.

Como hemos podido ver, las mitologías de la modernidad, son múltiples y variadas, y ellas se expresan en las diversas manifestaciones simbólicas de la actual cultura planetaria, cuya producción, reproducción, difusión y consumo se realiza a través de los *mass media*. La sociedad globalizada, ha sabido mitificar la realidad y cada aspecto de ella, lo social, lo político, lo económico, lo ideológico, lo espiritual, en fin todo el espectro de la existencia tiene una carga mitagógica que la sociedad moderna fabrica y produce para ser consumida.

En contraposición a estas construcciones míticas e ideológicas del poder, es necesario ver que existen *zonas de sombra*[77] a las que no pueden llegar los mensajes subliminales de las grandes mitologías e ideologías del poder. Pensar que estamos inevitablemente manipulados por el poder omnímodo, de la publicidad y de los medios masivos a través de los cuales se produce, reproduce y transmite las actuales mitologías de la modernidad; sería negar la agencia histórica del sujeto; ignorar la capacidad que este tiene para resemantizar sentidos, para subvertirlos, para deconstruir las representaciones hegemónicas; sería negar esa fuerza y voluntad creadora que le lleva al ser humano, a luchar para des-sujetarse de las amarras del poder y, una forma de hacerlo, es rompiendo los mitos que el poder ha construido para su ejercicio y su reproducción.

Frente a los mitos del poder, el ser humano desde los intersticios, desde los espacios liminales, desde los escenarios subalternos, es capaz de construir mitos contrahegemónicos, de abrir procesos de insurgencia simbólica, que le impulsan a luchar por imaginar formas otras de ser, de sentir, de decir, de hacer y significar, distintas formas de tejer la vida; que hagan realidad la materialización de la utopía, de una diferente estética de la existencia.

La insurgencia simbólica del mito

Un aspecto que generalmente se descuida en el análisis del mito es la cuestión del poder, la función política que éste cumple. Si como hemos reiterado, el mito es una construcción simbólica de sentido, debe ser mirado también como un escenario de lucha de sentidos, en consecuencia, el poder simbólico del mito puede, por tanto, ser instrumentalizado por el poder mediante su usurpación simbólica, como hemos visto que ocurre con los mitos de la modernidad que hemos analizado anteriormente; pero también el mito, es un instrumento de lucha para la insurgencia simbólica contra el poder.

En lo que sigue, haremos una aproximación al análisis de la dimensión política del mito, en relación con el poder, y del proceso de insurgencia simbólica que hace posible, a través del análisis de dos mitos de la sabiduría andina, que están siendo revitalizados por los pueblos indios de Abya-Yala, para orientar sus luchas por la existencia.

Fragmentación, mito, memoria y poder

Una de las características constitutivas de la civilización europea occidental que se erige como dominante, ha sido la de haber podido construir una especie de *ontología de la totalidad*, para auto asumirse como representante legítima universal de dicha totalidad, y desde la cual ha mirado la exterioridad, todo lo que no pertenece a ella, como incompletas, carentes de ser, como bárbaras, primitivas, subdesarrolladas, premodernas, como simples objetos a los que tiene el deber de civilizar, desarrollar modernizar.

Es desde dicha ontologización de la totalidad que occidente construye la fragmentación de las otras sociedades, como estrategia para la dominación de las mismas, puesto que al ser miradas como inferiores, como objetos, no están en capacidad de entrar en relación de intercambio de conocimientos, de culturas, de saberes, peor aún de producir conocimientos. Desde el imaginario totalitario dominante occidental, era necesaria la fragmentación de toda forma de orden social, la fragmentación de los universos simbólicos sobre los que se construye el sentido de la existencia de las culturas, la fragmentación de toda forma de saber, de pensamiento, de conocimientos, así como la fragmentación de los imaginarios y las subjetividades.

Es sobre la base de la noción de cuerpo fragmentado, que Lacan construye su teoría del estadio del espejo, que será la responsable de la posterior aparición de la amenazante fantasía a la que Lacan llamó *cuerpo en pedazos,* que constituye uno de los ejes que definen la cultura y las identidades de los sujetos de occidente, marcadas por el permanente miedo y ansiedad ante la fragmentación o la desintegración.

La fragmentación es entonces, otra estrategia de dominación que se inscribe en la cultura de occidente, a fin de poder mantener su carácter totalizador; es una respuesta política frente a la necesidad que tiene el poder de ejercer el control sobre la totalidad de la vida social y simbólica, control que sólo puede ser posible –en términos lacanianos- desde la fragmentación del cuerpo, tanto del cuerpo social, como del cuerpo individual y de su subjetividad; por eso opera una fragmentación en todo los órdenes: desde lo social se estratifica las sociedades, desde lo político, la formula Maquiavélica de *divide y reinarás* se constituye en uno de sus postulados básicos; desde la dominación del conocimiento, se construyen espacios disciplinarios para fragmentar la posibilidad de comprensión de la realidad, desde otros saberes, desde otras lógicas, desde otros conocimientos y sabidurías.

La visón fragmentadora de occidente niega la dimensión holística y sistémica que es propia del orden cósmico de la vida, en la que nada se encuentra desarticulado, todo esta interrelacionado; visión que está presente en otras culturas, que buscan entender la totalidad, en la interrelación de las partes con el todo y de éste con las partes; es occidente por razones de poder que se obliga a fragmentar la vida, para así poder ejercer el control totalitario sobre la misma, construyendo espacios que separan a los seres humanos consigo mismos, que nos aleja de la alteridad, de los otros y nos hace totalmente extraños al orden cósmico.

Es por ello que la fragmentación ha sido una de las estrategias permanentes en el ejercicio del poder, y ha tenido un continum histórico desde tiempos coloniales hasta el presente, pues fragmentar implica instaurar un orden social y simbólico acorde al proyecto totalizador de los dominadores. Pero también ha sido un *continum* histórico, las luchas de resistencia e insurgencia de los pueblos que han sufrido la dominación frente al poder. Muchos ejemplos históricos dan cuenta de ello; de ahí que, frente a las respuestas insurgentes de los colonizados, el poder siempre buscó la fragmentación material y simbólica de los

cuerpos de quienes eran símbolo de lucha e insurgencia frente al poder; desmembrar a Atahualpa, a Tupac Amaru, a Tomás Katarí, tenía una importancia simbólica muy grande en el imaginario colectivo, era matar un símbolo de unidad muy fuerte y de profunda eficacia simbólica en las culturas indígenas marcadas por la totalidad, era otra forma de liquidar sus referentes simbólicos para evitar la continuidad de la lucha; era además, despojarlos de su memoria, pues fragmentar el cuerpo, era otra forma de fragmentar la memoria.

Desde las respuestas contra el poder, los pueblos sometidos a la dominación, han hecho de su cultura un arma insurgente frente a dicha dominación. Una clara evidencia de ello, es que desde tiempos coloniales, las culturas indias de toda Abya-Yala, han hecho del poder del mito, un arma insurgente frente a los mitos del poder; como lo muestra el claro sentido político que tienen los mitos del *Inkarri* y el mito del *Pachakutik* en el mundo andino.

La temática del decapitamiento, del descuartizamiento, de la fragmentación del cuerpo divino del *Inka* y la posterior reconstitución del cuerpo sagrado, está muy presente en los mitos andinos; el mito del *Inkarri*, es la mejor evidencia de aquello, cuyo sentido político, vendría a operar como una respuesta simbólica y política, para enfrentar la fragmentación del cuerpo, que implica la muerte simbólica y la negación de la memoria, para volver a reconstruir la unidad, la totalidad del cuerpo como posibilidad de volver a la vida; y es ahí justamente en donde se expresa su sentido político insurgente.

El mito del Inkarri y del Pachakutik

El Inka de los españoles apreso a Inkarri, su igual. No sabemos dónde. Dicen que sólo la cabeza del Inkarri existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro; dicen que está creciendo hacia los pies...
Entonces volverá Inkarri, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver. Ha de volver a nosotros...[78]

El mito del *Inkarri* fue dado a conocer por José María Argüedas, Efraín Morote y Josafat Roel Pineda[79]. El mito hace referencia al *Inka* como una divinidad que forma parte del ordenamiento cósmico, como un dios ordenador, que sufre la violencia de la invasión española que vendría a fragmentar el orden cósmico, el *Pachakutik*, que según la tradición Amaútica, corresponde a los periodos de trasformación cósmica, de la totalidad del tiempo, el espacio y el sentido, que en se producen en el mundo andino cada 500 años. El noveno *Pachakutik*, corresponde al tiempo de la conquista, que inicia la ruptura del orden cósmico, y en el que *comienza a oscurecer en la mitad del día*, allí se inaugura un periodo de caos y destrucción, a partir de la muerte de Atahualpa en Cajamarca.

La violencia de la conquista provoca una reinversión del orden cósmico, y genera una lucha que será constante entre *caos* y *cosmos*; esa dicotomía estará presente en la tradición mítica de los Andes, pues allí se encuentra el *caos* sobre la superficie de la tierra, en el *Kai Pacha*; mientras el *cosmos*, subsiste en el mundo de abajo, el *Huku Pacha*, es en donde se encuentra el *Inkarri*, reconstruyendo su cuerpo fragmentado por los conquistadores.

> Dicen que ahora está en el Cuzco. Ignoramos quien le habría llevado al Cuzco. Dicen que llevaron su cabeza, solo su cabeza. Y así dicen que su cabellera está creciendo; su cuerpecito está creciendo hacia abajo. Cuando de haya reconstituido, habrá de realizarse quizá, el juicio.

Otra evidencia de la función política insurgente del mito, es que a través de éste, se busca resemantizar el sentido histórico de la dominación y construir otra forma de memoria social, que combata la memoria que desde los dominadores se quiere imponer; es por ello que en la

mitología que es posterior a la conquista española, Atahualpa no muere como consecuencia de la estrangulación por el garrote, según lo registra el hecho histórico; sino que según lo refiere el mito, el *Inka* ha sido decapitado y su cuerpo fragmentado, descuartizado en cuatro partes y cada una de ellas enterradas en los cuatro distintos *suyus* que correspondían al *Tawan-intin suyu*; pues otra estrategia del poder ha sido la de ocultar el lugar de entierro de aquellos que pueden seguir viviendo más allá de la muerte.

Este desplazamiento simbólico de la temporalidad histórica a la del mito, le da a la acción colectiva, la posibilidad de ver que su proceso de lucha no ha terminado y que debe continuarla; construye un referente simbólico sobre un tiempo pasado, un tiempo futuro y un tiempo presente que se hallan interrelacionados, que les habla de un orden cósmico, de un tiempo de perfección pretérita al que se debe retornar, y al que están esperando con una paciencia activa, hasta que llegue el tiempo, el nuevo *Pachakutik*, en el que se hará posible que el cuerpo fragmentado del *Inka*, se vuelva a unir a su cabeza y entonces el *Inka* volverá a la vida y seguirá andando, sólo así se reconstruirá el orden cósmico perdido y empezará a amanecer en mitad de las tinieblas; como lo señala otra versión del mismo mito.

> El sol tuvo dos hijos, uno era Inkarri y el otro Españarri. Este sabía leer, el primero hacia quipus, ambos se malentendieron entonces.
>
> Pero la luna y el sol se juntaron, el toro y el Amaru. El mundo avanzó. La tierra tembló y la cabeza de Inkarri la escondió su hermano. Desde entonces surgieron los degolladores. / La sangre de Inkarri está viva en el fin de nuestra madre tierra. Se afirma que llegará un día, en que su cabeza, su cuerpo habrán de juntarse. Ese día amanecerá en el anochecer, los reptiles volarán, se secará la laguna de Parinacocha, entonces el hermoso y gran pueblo que nuestro Inkarri no pudo concluir será de nuevo visible[80].

La función insurgente del mito del *Inkarri* ha estado presente en los procesos de lucha y sublevaciones de los pueblos indígenas frente a la dominación colonial, alimentando desde proyectos mesiánicos como los del *Taqui Onkoy*; así como en la sublevación de los curacas de 1666-67, dirigida por Gabriel *Manco Cápac*; en la de Juan Santos Atahualpa de 1757; en la De *Tupac Amaru* de 1780; en la rebelión de Tomas Catari en Bolivia de 1782, o de Fernando Daquilema en Ecuador en 1871.

Cada uno de estos líderes eran vistos por su pueblo como la imagen revivida del *Inkarri*, al que debían seguir, para poder reordenar el mundo; y por eso mismo, en cambio, por el poder eran vistos como un grave peligro al que debían destruir; había que dejar huella de ello en la memoria colectiva, y que mejor que fragmentar la unidad de los cuerpos a fin de matar los símbolos que podían alimentar un sentido para continuar la lucha; por eso toda la sangrienta ritualidad que se expresaba en los actos de descuartizamiento que se hacían en las plazas públicas. Fragmentar el cuerpo, era una forma de provocar la muerte simbólica del *Inkarri*, para que sea borrada de la memoria.

El mito del *Inkarri* fue el motor que impulsó las luchas y sublevaciones, durante todo el siglo XVII y XVIII. Mito que ha tenido y tiene mucha importancia política y que ha servido para activar la lucha, en algunos de los casos, de movimientos esencialistas y mesiánicos que se plantean el retorno al tiempo del Incario.

Desde otra lectura y horizontes políticos, el mito del *Inkarri*, así como el mito del *Pachakutik*, están igualmente siendo revitalizados, para explicar el actual proceso de insurgencia material y simbólica que están viviendo los pueblos indios de Abya-Yala; pues, según lo han señalado las tradiciones Amaúticas de los Andes, es a partir del décimo *Pachakutik* como el que estamos viviendo, que empezaría a *amanecer en mitad de las tinieblas*. En consecuencia, simbólicamente, el mito del *Inkarri* se ha cumplido, la cabeza del *Inka* representaría la actual dirección política que desde los pueblos indios se está construyendo en el cuerpo de *Abya-Yala*, la tierra en plena madurez que profetizaron los *Kunas*; el cuerpo del *Inka* está volviendo a unirse, está volviendo a la vida, esto simbólicamente también puede leerse, como ese gran proceso de articulación organizativa que se está dando en el continente, así como explicaría todo el proceso de movilización, de luchas y de propuestas, que con distintos ritmos y contenidos, están buscando no sólo la transformación del Estado-Nación, sino del orden civilizatorio dominante.

El mito del *Inkarri*, asi como el del *Pachakutik*, cumplen en consecuencia una función política contra hegemónica, pues es una respuesta simbólica frente a la noción de fragmentación impuesta por el poder, el mito además hace posible que se preserve la memoria, que se reactualice y que se convierta en referente político de las luchas del presente. Esto hace evidente además, como la cultura, se vuelve un escena-

rio de luchas de sentidos por el control de los significados, entre aquellos que quiere construir el poder, en permanente confrontación, con aquellos que luchan e insurgen desde los márgenes contra ese poder.

Otro ejemplo de nuestra historia contemporánea, de la importancia que para el poder tiene la fragmentación de la unidad del cuerpo, como una forma de extinguir también la memoria, es la construcción que éste ha hecho con relación al asesinato de Eloy Alfaro; pues lo que ha dejado en las representaciones de la memoria colectiva del pueblo, es la imagen de la fragmentación, del desmembramiento y sometimiento a la hoguera del cuerpo del viejo luchador, a fin de obscurecer al Alfaro revolucionario, pues esta memoria no es la que quiere construir el poder, porque Alfaro revolucionario, es una memoria que cuestiona las bases de ese poder; pero sobre todo, puede seguir siendo un referente para continuar la lucha revolucionaria.

Otra de las estrategias de dominación empleadas por el poder para la anulación de la memoria, y que tiene profunda eficacia simbólica, ha sido, el no enterrar a los muertos, especialmente, a aquellos que se han transformado en símbolos de lucha e insurgencia; por ello el poder siempre ha buscado mantener en secreto el sitio donde estos han sido enterrados, como sucedió con Camilo Torres o el Che Guevara, al que el poder también fragmento su cuerpo, al cortarle sus manos, y oculto el lugar donde había sido enterrado, para evitar que se convierta en un lugar simbólico de peregrinación.

Por el contrario, la respuesta de los pueblos sometidos a la dominación, en cambio, ha sido, enterrar y celebrar el recuerdo de sus muertos, acto que tiene una importancia simbólico política profunda, pues a través de esto se busca mantener la unidad del cuerpo que el poder quiere fragmentar, pero además, se trata de mantener siempre encendido en la memoria, el fuego de quienes con su ejemplo de lucha, los viene alumbrando más allá de la muerte.

> Decidimos crear un mito para que el Estado colombiano se deshiciera por fin de sus muertos. Para que los vivos por fin pudieran caminar sobre la tierra de los muertos. El Estado colombiano siempre se ha negado a hacer el funeral de sus errores. Los esconde, como se dice, en el armario, de donde periódicamente salen como fantasmas a asustar a los vivos.

> Por eso escogimos dos cadáveres ideales. Uno el de Efraín Gonzáles, hasta cierto punto un Robin Hood... El otro Camilo Torres que se identificaba con el estudiantado. En ambos casos sus cuerpos fueron escondidos celosamente por sus asesinos... De hecho, el general que conoce el paradero de su tumba declaró que mientras existiera guerrilla en Colombia él jamás entregaría su cuerpo.
>
> Nuestro proyecto por tanto era sencillo. Queríamos hacer dos funerales, que permitieran enfrentar al país con sus fantasmas... Nosotros queríamos evitar estos cuarenta años de guerra... Nosotros nos proponíamos fundar una idea, más que un movimiento, que nos permitiera cerrar esas rupturas, romper la cadena de la violencia[81].

Al mirar en estos días, un documental sobre los desplazados por la violencia de la guerra que genera el Plan Colombia, "*Esta tierra no es mía*", pudimos tener otra constatación más, de la perversidad con la que opera la fragmentación como estrategia del poder. En el caso de los desplazados por la violencia; no sólo que viven la fragmentación de uno de los referentes simbólicos para la construcción de su sentido de la existencia, como es el territorio, al alejarlos de su tierra, esa matriz constitutiva para la revitalización de su vida y su cultura, según sus propios testimonios, se sienten despojados, quebrados, destrozados, rotos, mucho de su vida pierde sentido.

Esa fragmentación se instala no sólo en sus imaginarios, sino que con profunda perversidad, se lo hace en sus propios cuerpos y subjetividades; pues una de las fragmentaciones que más les duele es la destrucción de su intimidad, de su sexualidad, ahora también rota y fragmentada, según declaran, desde que salieron de sus territorios para salvarse de la violencia y la muerte, ya no tienen la posibilidad de poder entregarse a la caricia de quien aman, ya no pueden vivir con libertad, el juego de su eroticidad, que no es sino la fiesta, la danza sagrada al ritmo del amor, de los espíritus y los cuerpos .

Pero el video hace evidente también algo que el poder no ha podido fragmentar, y que ha sido la base de los procesos de re-existencia y de insurgencia de todos los pueblos sometidos a la dominación a lo largo de la historia, no ha podido fragmentar la ternura, la esperanza, la alegría, que esas mujeres y hombres, que esos ancianos, jóvenes y niños nos lo muestran, como evidencia del potencial insurgente de sus imaginarios simbólicos, que les ha permitido, a pesar de estar acorralados

por la muerte, que ese pueblo siga celebrando la vida, bailando, sonriendo y cantando, y que encuentra desde la profundidad de sus dolores, formas para seguir amando, para seguir soñando y creyendo, para burlar la muerte y para continuar tejiendo la sagrada trama de la vida; es allí donde está la fuerza insurgente para enfrentar la fragmentación que de la totalidad de la vida quiere instrumentalizar el poder; pero la mayor victoria a pesar de tanta violencia, dolor y muerte, siempre ha sido, la intransigente seguridad en la esperanza del triunfo final del amor y la vida; pues como dice Sábato[82]:

> El ser humano sabe hacer de los obstáculos nuevos caminos, porque a la vida le basta el espacio de una grieta para renacer. En esta tarea lo primordial es negarse a asfixiar cuanto de vida podamos alumbrar.
>
> El mundo nada puede contra un hombre que canta en la miseria.

Notas

1 BARTHES, Roland. *Mitologías* Siglo XXI , España, 1980; y también Dolfles, Gilo: *Nuevos mitos, nuevos ritos*, s/f..
2 DURAND, Gilberd. *Mitos y sociedades: Introducción a la Mitodología.* Editorial Biblos, Argentina, 2003: 21
3 CUETO, Juan. *Mitologías de la modernidad.* Salvat Editores, España, 1992.
4 DURAND, Gilberd. Op. cit.: 23
5 DURAND, Gilberd. Op. cit.: 40
6 DURAND, Gilberd. ibíd
7 En: GALAGARZA, Luis. *La interpretación de los símbolos.* Editorial Antrhopos, España, 1990: 91
8 GODELIER, Maurice. *Economía fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* Siglo XXI. Madrid: 1985: 376
9 ELIADE, Mircea. *Mito y realidad.* En: Mito, rito y símbolo. Instituto de Antropología Aplicada. 10
10 MESLIN, M. *Aproximaciones a una ciencia de la religión.* En: Mito, rito y símbolo. Instituto de Antropología Aplicada, Quito: 237
11 WINDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión.* En: Mito, rito y Símbolo. Instituto de Antropología Aplicada, Quito: 168
12 HOCART, Arthur. *Mito, ritual y costumbre.* Siglo XXi. Madrid. 1985.: 31
13 ELIADE, Mircea. Op. cit.: 25
14 KIRK. *El Mito.* . Madrid. 1970. : 44-45
15 KIRK. Op. cit.: 46
16 RUEDA. Marco. *Mitología.* Universidad Católica. Quito. 1994. : 29
17 RUEDA, Marco. Op. cit.: 44
18 ELLIOT, Greogory. *Ideología.* En: Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales, PAYNE, Michael (comp.), Paidós, Buenos Aires, 2002, Págs: 393-398
19 En este punto seguimos el análisis de: ELLIOT, Gregory: ibíd.
20 BARTHES, Roland. *Mitologías.* Siglo XXI, España, 1976.
21 WINDENGREN, Geo. Op cit.: 166
22 GODELIER, Maurice. Op. cit.: 380-391
23 BARTHES, Roland. Op. cit.: 199
24 LEVI-STRAUSS. *La estructura de los mitos.* En: Antropología estructural. Eudeba. 1968. 189-190
25 BARTHES, Roland. Op. cit.: 200
26 MAY, Rolo. *La necesidad del mito: La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo.* Paidós Contextos, España, 1998: 18
27 Para una profundización de la Usurpación Simbólica, de la crisis de sentido y el déficit simbólico, véase nuestro trabajo de Introducción a la Antropología Simbólica de este mismo volumen; o GUERRERO, Patricio. *Usurpación simbólica identidad y poder.* Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Abya-Yala, Quito, 2004.
28 MAY, Rolo. Op. cit.: 18
29 MAY, Rollo. ibíd.

30 MAY, Rollo. Op. cit.: 22-23
31 DORFLES, Gilo *Racionalidad e irracionalidad del mito actual.* En: Nuevos ritos, nuevos mitos.. Ed. Lumen s/f: 52-53
32 DORFLES, Gilo. Op. cit.: 53-54
33 DORFLES, Gilo. Op. cit.: 54-55
34 DORFLES, Gilo. Op. cit.: 57-58
35 DORFLES, Gilo. Op. cit.: 71-72
36 CUETO, Juan. *Mitologías de la modernidad.* Salvat Editores. España, 1982: 4. - Las reflexiones de este apartado, las hacemos siguiendo el texto de Cueto señalado, pero siempre en diálogo con nuestras propias propuestas.
37 CUETO, Juan. Op. cit.: 5
38 DORFLES, Gilo. Op. cit.: 71 / También CUETO, Juan. ibíd
39 CUETO, Juan. 1982 : 6
40 Cit. por CUETO, Juan. *La sociedad de consumo de masas.* Salvat Editores, España, 1981: 48-49:
41 Cit por CUETO Juan: ibíd.
42 AUGE, Marc. *La guerra de los sueños.* Gedisa, 1997.
43 BARTHES Roland. Op. cit: 247
44 CUETO, Juan. Op. cit.: 1891: 50-51
45 CUETO, Juan. Op. cit.: 1982: 48-49
46 CUETO, Juan. ibíd.
47 CUETO, Juan. Op. cit.: 58
48 CUETO. Juan, Op. cit.: 58-59
49 CUETO, Juan. Op. cit.: 1982: 14-15
50 CUETO, Juan. Op. cit.: 16-17
51 CUETO, Juan. ibíd.
52 CUETO, Juan. Op. cit.: 18-19
53 CUETO, Juan. Op. cit.: 24-25
54 CUETO, Juan. Op. cit.: 26-27
55 CUETO, Juan. Op. cit.: 28-29
56 CUETO, Juan. Op. cit.: 30-31
57 CUETO, Juan. Op. cit.: 32-33
58 CUETO, Juan. Op. cit.: 34-35
59 CUETO, Juan. ibíd.
60 CUETO, Juan. Op.cit.: 37-37
61 CUETO, Juan. Op.cit.: 38-39
62 CUETO, Juan. Op.cit.: 40-41
63 CUETO, Juan. Op.cit.: 42-43
64 GUERRERO, Patricio. *La insurgencia de los símbolos en la insurrección de las diversidades.* En: La rebelión del arco iris. Fundación José Peralta, Quito, 2000. pp. 251-286
65 GUERRERO, Patricio. ibíd.
66 GUERRERO, Patricio. ibíd.
67 CUETO, Juan. Op.cit.: 44-45

68 KOGAN, Liuba. En torno del sexismo en la publicidad televisiva. En Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones. Vich, Victor Et/al (Ed).Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima. 2001: 387-388
69 CUETO, Juan. Op. cit.1981: 34
70 KOGAN Liuba. Op. cit: 394
71 BAUDRILLARD, Jean: *La Ilusión vital.* Siglo XXI Editores, España, 2002: 3
72 BAUDRILLARD. Jean. Op. cit.: 4-5
73 BAUDRILLAR, Jean. Op. cit: 9
74 BAUDRILLAR, Jean. Op. cit: 17
75 BAUDRILLAR, Jean. Op. cit: 21
76 BAUDRILLAR, Jean. Op. cit: 25
77 CUETO Juan. 1981. 35.
78 PEASE, Franklin. *Los mitos en la región andina: Perú.* Instituto Andino de Artes Populares, Quito, 1985: 91
79 PEASE, Franklin. Op. cit.:25-26
80 PEASE, Franklin. Op. cit.:27
81 RUBIANO, Roberto.
82 SÁBATO, Ernesto. La resistencia, Seix Barral, Argentina, 2001: 130

La Interculturalidad Sólo Será Posible desde la Insurgencia de la Ternura[1]

(Notas para la aproximación a la interculturalidad)

Hoy cuando estamos inmersos en una realidad planetaria marcada por la globalización, el imperio del mercado y la mundialización de la cultura, asistimos también a la revitalización de procesos de insurgencia de las diversidades y las diferencias sociales, cuyas respuestas políticas han impedido los intentos de homogenización y de construcción de una cultura planetaria que intenta desestructurar, instrumentalizar y despolitizar, el sentido político insurgente de esa diversidad y diferencia.

La necesidad de la construcción de sociedades interculturales, sustentadas en la riqueza de la diversidad y en el respeto a la diferencia, constituye sin lugar a dudas, en realidades como las de nuestro continente, uno de los temas centrales de discusión actual, no sólo de importancia teórica y académica, sino sobre todo política, pues es un requerimiento para la supervivencia pacífica de nuestras sociedades y para la perspectiva de construcción de horizontes otros de existencia.

La interculturalidad, constituye una propuesta social, política y civilizatoria que ha surgido como resultado del acumulado de las luchas sociales e históricas que han llevado adelante, especialmente, las nacionalidades indias y los pueblos negros en el Ecuador, como respuesta al proceso de colonialidad del poder, ejercido por un Estado, por una sociedad, por una civilización discriminadora y excluyente, que ha pretendido históricamente su homogeneización, su subalternización y su dominación.

La interculturalidad se muestra como una respuesta política, que emerge desde el potencial insurgente de pueblos que han vivido y sufrido la colonialidad del poder, del saber y del ser en sus propios cuer-

pos y subjetividades, y es justamente por eso, por ser el resultado de los procesos de luchas de larga duración, de resistencia y de insurgencia material y simbólica de las nacionalidades indias y de los pueblos negros, que la interculturalidad se presenta como la posibilidad para la construcción de un horizonte civilizatorio y de existencia otro.

La interculturalidad no es sólo un tema de moda, o que únicamente tenga importancia académica o epistémica; no es una cuestión de interés particular de los indígenas de la interculturalidad es un tema de profunda importancia social y política, que interpela al conjunto de la humanidad y a todos los sectores de la sociedad, puesto que la posibilidad de su construcción, se vuelve un requerimiento para la supervivencia pacífica de nuestras sociedades y para garantizar sus perspectivas de futuro.

Si bien desde el Estado sigue siendo un discurso que instrumentaliza el reconocimiento de la diversidad y la diferencia con fines ideológicos y políticos; no así desde las nacionalidades indias y los pueblos negros, que se encuentran haciendo esfuerzos por *interculturalizar*[2] la vida, como parte del proceso hacia la construcción de una sociedad realmente intercultural y que lo están haciendo desde sus luchas políticas y desde la propia vivencia de la cotidianidad. La interculturalidad, es hoy un eje que atraviesa todas sus prácticas y saberes, sus propuestas educativas, así como las luchas por la existencia que están llevando adelante.

Multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad, una diferencia nada inocente

Existe cuando se aborda la cuestión de la interculturalidad, un equívoco que es muy común, considerar la multiculturalidad, o la pluriculturallidad como si fuesen sinónimo de interculturalidad; error que está presente no sólo en las conceptualizaciones que se hacen al respecto, sino fundamentalmente en el desarrollo de nuestras prácticas sociales o políticas, pues a veces se piensa que desde la educación, la salud, el trabajo popular etcétera, se está realizando un trabajo intercultural, cuando para que eso sea realidad, falta nutrirlo de una dimensión política más profunda, que tome en consideración un aspecto ahora dejado a un lado, la cuestión del poder, la de su ejercicio, como la de su im-

pugnación; de ahí, la necesidad de hacer una sencilla, pero necesaria aclaración sobre sus distintas significaciones y sentidos.

Una de las más grandes riquezas de nuestras realidades es la profunda diversidad y diferencia de nuestras sociedades; pero esto no implica que por ello, podamos hablar de que vivimos en sociedades interculturales. En consecuencia de lo anterior, una de las primeras cosas que debemos esclarecer es la diferencia nada inocente que existe entre los conceptos de *pluriculturalidad, multiculturalidad*, e *intercuturalidad*; diferencia que no sólo tiene que ver con cuestiones terminológicas, semánticas, sino fundamentalmente con los horizontes políticos de vida, de sociedad y de civilización que cada uno de ellos propone y con las relaciones que esos horizontes tienen con la colonialidad del poder y su ejercicio.

La pluriculturalidad es una realidad existente que es innegable

Quizás la más evidente de las constataciones que podemos tener de nuestro continente, es la de sabernos parte de países diversos y pluriculturales, debido a que en el interior de nuestros espacios geográficos, sociales, políticos, co-existen múltiples culturas con identidades propias y diferenciadas, las mismas que constituyen nuestra mayor y verdadera riqueza.

Efectivamente, la diversidad es riqueza que se expresa en múltiples formas, desde la propia estructura biológica, ecológica y geográfica de nuestros países, pero sobre todo, por nuestra rica diversidad sociocultural. La diversidad biológica, social y cultural, ha sido la clave misma del desarrollo de la humanidad y de la riqueza de la propia vida, y es a su vez esa misma diversidad la garantía de su supervivencia futura.

La diversidad es, una respuesta política a los imaginarios construidos desde el poder, que inculcan, en la actual fase de globalización y planetarización del mercado, perspectivas homogeneizantes, totalitarias y universalizantes, que buscan ser mostradas, como paradigmas incuestionables, como símbolos de un nuevo sentido, y como únicos y posibles valores y caminos a seguir para garantizar nuestro futuro; en realidad de lo que se trata es que entendamos que la verdadera riqueza de nuestras sociedades y la garantía de su futuro, está, no en su homo-

genización y su uniformización, sino en la diversidad, en la variedad, en la pluralidad, en la particularidad, en la multiplicidad y la diferencia.

El problema está cuando igualmente se cree equivocadamente, que por la sola co-existencia y constatación de esa rica diversidad, ya somos sociedades interculturales.

Cuando hablamos de pluriculturalidad, hablamos de la existencia real y concreta de diversas culturas con identidades propias y diferenciadas. En ese sentido la pluriculturalidad es una realidad objetiva existente, innegable y que se corresponde con las características distintivas de nuestras realidades. Pero el hecho de que co-existan distintas culturas, no significa, que ya por ello exista interculturalidad.

A diferencia de la multiculturalidad, la pluriculturalidad sugiere una pluralidad histórica, en la que se expresa un sentido relacional entre las diversas culturas que co-existen en determinado espacio, pero no por ello dicha relación resulta equitativa, pues también allí operan cuestiones de poder y asimetrías sociales, que hacen conflictiva esa co-existencia. Así encontramos la co-existencia de múltiples culturas, pero con la hegemonía de una cultura que se vuelve dominante, generalmente la cultura blanco mestiza, occidental y euro-gringocéntrista y que mantiene en condición de subalternización, subordinación y dominación a otras a las que considera inferiores. Si bien esta relación puede cambiarse, por otra, pero ésta ejercerá siempre el control hegemónico, y se volverá la cultura dominante; en la pluriculturalidad siempre se está supeditado a un centro, que es el que ejerce relaciones de poder sobre las demás culturas, que se encuentran en la periferia, en los espacios liminales, marginalizados por el poder, como consecuencia de la implementación de una matriz colonial-imperial de poder que ha estado históricamente presente en nuestras sociedades desde el momento mismo de su conquista hasta el presente.

De la ideología del mestizaje, a la ideología de la multiculturalidad

Una de las mayores dificultades que encontraron los conquistadores para el sometimiento de Abya-Yala fue la existencia de pueblos con una enorme diversidad y con identidades propias y diferenciadas; de ahí que una de las estrategias claves del ejercicio de la colonialidad del

poder, fue la de construir un proceso de diferenciación colonial sustentado en la idea de raza, que fue la base sobre la que se impuso un sistema de clasificación de estratificación y subalternización de geografías, culturas, subjetividades, identidades, conocimientos, lenguas, sociedades y seres humanos, que han tenido al blanco como cúspide de la pirámide social, y a negros e indios, como los últimos otros.

Con los procesos independentistas y la conformación de los Estados-Nacionales, se da una supuesta superación del colonialismo, más no de la colonialidad, pues la matriz colonial imperial continúa vigente, y es el mismo sentido racializado, el que determina el proceso de diferenciación en las repúblicas con claras herencias coloniales no superadas hasta el presente. La dificultad, el problema seguía siendo el mismo, la existencia de diversidades y diferencias que debían ser homogeneizadas, será la ideología racial del mestizaje y de la identidad nacional, las que cumplirán esa función ideológica.

La ideología del mestizaje se sustenta en la del blanqueamiento de la sociedad, como forma de superación del atraso de lo negro y lo indio, el proyecto nacional hegemónico ha sido buscar su civilización, su redención, su integración a la nación, al modelo civilizatorio occidental, que no era sino el deseo de legitimación de la superioridad de la modernidad y de la cultura occidental.

La vía civilizatoria salvacionista del indio y del negro, desde los discursos del poder, está en el mestizaje, ese es su destino manifiesto, pues la única posibilidad de su redención, está en la superación de su cultura y en su integración a la civilización dominante. El indio y el negro no son ignorados, sino excluidos, todos los proyectos hegemónicos comparten, que indios y negros, son un obstáculo al progreso de la nación, razón por la que deben ser sacrificados en nombre de la civilización occidental primero, del desarrollo después, y de la modernización últimamente, pero siempre de la mano del mestizaje[3].

El mestizaje disciplina la mirada sobre los otros, y los construye como objetos de esa mirada, construye formas de ver la realidad y establece jerarquías y clasificaciones sociales de herencia colonial, en las que el blanco mestizo tiene el rol hegemónico, se autoconstruye como el único sujeto capaz de tener agencia histórica, y por lo tanto se vuelve dueño de la enunciación, pues el indio y el negro, están en situación de inferioridad, al no ser sujetos, no tienen voz, no puede hablar, se

construye así un *mestizaje ventrílocuo, y de condescendiente inferioridad*[4], que les usurpa la palabra, la enunciación y legitima el poder de enunciación del blanco mestizo, que empieza a hablar por y sobre el indio, los indios y los negros son hablados por los otros, pues en el imaginario dominante, son incapaces de pensar, de sentir y de hablar por sí mismos.

El mestizaje como ideología facilita la colonización del imaginario, sustentado en la seducción y la represión, así los pueblos colonizados pasan a ser meros reflejos del espejo de Europa, y meros ecos de sus discursos de verdad universales, la colonialidad hace que Europa y ahora EE.UU. se conviertan en aspiración, en sueño, en seducción, en horizonte cultural y civilizatorio a imitar y seguir.

El mestizaje como ideología racial y racializadora, resulta un instrumento clave para la continuidad de la colonialidad del poder, pues se vuelve un lugar político, configura un locus de enunciación y un sujeto hegemónico de dicha enunciación, para la legitimación del monopolio de la agencia histórica, política y cultural, a fin de negar, la enunciación y la agencia histórica a los otros sujetos que subalterniza.

Pero, a pesar de todos los intentos del poder por homogeneizar la diversidad y la diferencia desde los proyectos de los estados nacionales, mediante la ideología del mestizaje, el discurso de la identidad nacional y la ciudadanía, y de sus proyectos de asimilación, no ha podido evitar que se revitalicen procesos de resistencia e insurgencia material y simbólica de esas diversidades, que han estado presentes como un continun histórico de larga duración desde el momento mismo de la conquista, hasta el presente.

La insurgencia de las nacionalidades indias y de los pueblos negros, ha puesto en crisis la validez de la ideología homogenizadora del mestizaje, o de discursos homogeneizantes como los de la identidad nacional y de la ciudadanía, para interpelarlos desde el potencial político de la diversidad y la diferencia.

El proceso de insurgencia de las diversidades que actualmente vivimos, cuestiona y pone en crisis, no sólo el actual sentido del Estado nación homogenizante, sino sobre todo, la vigencia de la matriz colonial de poder y de la colonialidad en todos los órdenes poder, saber y ser, así como, cuestiona radicalmente, el modelo civilizatorio que ha sido su fundamento.

La constatación del fracaso de la ideología del mestizaje, del discurso de la identidad nacional y de la ciudadanía, para materializar el proyecto de homogenización de las diversidades y las diferencias; así como ante la incapacidad del Estado-Nación mestizo de responder a la diversidad de demandas de la diferencia; pero sobre todo, ante la constatación del sentido político insurgente que dicha diversidad y diferencia tienen, obliga a que el poder sustituya la ideología del mestizaje, por el ideologema de la multiculturalidad, como nueva discursividad de la colonialidad del poder en tiempos de globalización.

El mestizaje se sustenta en una ideología inclusiva de la exclusión, que reconoce la diversidad pero la relega a un pasado muerto y la celebra como expresión folklórica. Desde el multiculturalismo, se tiene la conciencia de la dimensión política insurgente de la diferencia, por eso en su instrumental reconocimiento, busca su despolitización, y fragmentación, para que no ponga en riesgo el proyecto totalizante y totalitario del poder.

La ideología subterránea de la multiculturalidad

La multiculturalidad, si bien reconoce la existencia de diversidad de culturas que co-existen en determinado espacio, no considera el aspecto relacional que se teje entre éstas, sino por el contrario, las muestra dispersas, segregadas. Desde las demandas políticas, la multiculturalidad se vuelve una especie de relativismo instrumental que proclama el mero reconocimiento de la diversidad y la diferencia, propugna alcanzar la visibilización de su presencia, pero sin cuestionar las relaciones de poder y hegemonía que en dichas relaciones se construyen. Es por eso que el multiculturalismo, se ha convertido en un instrumento útil para la implementación de políticas liberales desde el Estado, pues en el supuesto respeto a la igualdad de derechos; se busca anular la existencia de conflictos y oscurecer las desigualdades y asimetrías sociales, que hacen que tal igualdad de derechos sea una mera declaración discursiva que instrumentaliza el poder para dejar intactas las estructuras y relaciones que reafirman y reproducen su ejercicio.

No debemos olvidar que el reconocimiento de la diversidad y la diferencia, no ha sido un acto de buena voluntad o de conciencia desde el poder, de los Estados o de los teóricos posmodernos, sino el resul-

tado del proceso de lucha de las diversidades sociales, de su construcción como sujetos político e históricos, que le han impuesto al Estado-nación la vitalidad de su presencia, razón por la cual no podían seguir siendo ignoradas y se hacía necesario la construcción de una nueva ideología que instrumentalice su reconocimiento, el multiculturalismo.

La tolerancia liberal del multiculturalismo reconoce la otredad, la diversidad y la diferencia, siempre y cuando estas permanezcan fieles al ser de la nación y no impugnen el orden dominante y sean útiles al neoliberalismo y al proceso de globalización del mercado.

El multiculturalismo, se vuelve en consecuencia, una estrategia útil del neoliberalismo y el capitalismo transnacional para el control político de la diversidad y la diferencia, mediante políticas que promueven su reconocimiento y administración, a fin de despolitizarlas y desmovilizarlas, para que así puedan ser útiles al proyecto dominante.

Es por ello que al hablar de multiculturalidad, como advierte Zizek,[5] no podemos dejar de ver la *ideología subterránea* que esta esconde, la misma que se sustenta en una forma perversa de *tolerancia represiva* de la diferencia, por la cual se transforma al otro real, en un otro folklórico, pues si bien se reconoce la diferencia, ésta queda neutralizada y vaciada de su sustancia transformadora. El multiculturalismo se vuelve una estrategia ideal de la ideología del capitalismo tardío en la actual fase de expansión del sistema mundo globalizado, para el ejercicio de formas recreadas de la colonialidad del poder.

En el supuesto respeto a la tolerancia esta visión multicultural, esconde un *racismo invertido* con distancia, pues se expresa siempre una clara distancia euro-gringocéntrica condescendiente, pero a la vez, excluyente con la diversidad y diferencia; pues como dice Bhabha (1998), desde la colonialidad del poder se ha construido a nuestras sociedades, como *casi iguales pero no lo suficiente,* y por ello mismo, se ha naturalizado la dependencia, puesto que al no ser lo suficiente, estaríamos obligados a seguir el modelo civilizatorio occidental hegemónico, que ha hecho de la economía de mercado capitalista y de la democracia liberal, las únicas vías y órdenes naturales y posibles de organización de la vida.

En la supuesta tolerancia de la co-existencia híbrida de mundos culturalmente diversos y diferenciados que formula el multiculturalismo, se esconde la ideología subterránea del proyecto homogeneizante del capitalismo global, que pretende mostrar al capitalismo como el único horizonte histórico posible; así, la acción social hoy se traslada a

las luchas particulares por las diferencias culturales, étnicas, sexuales, generacionales, regionales, etcétera; y de esa manera ya no se lucha por cuestionar el ejercicio estructural y sistémico del capitalismo, el carácter totalitario del poder; las luchas particulares dejan intacta la estructura global homogeneizante y el ejercicio del poder capitalista[6]; ahí se expresa claramente la eficacia simbólica que el multiculturalismo tiene en la actual etapa de expansión del sistema mundo colonial-imperial global.

La multiculturalidad como lo advierte Walsh[7], se vuelve una estrategia de doble juego, pues reconoce y tolera las diferencias étnico culturales, pero como estrategia para la despolitización, la desmovilización, el debilitamiento y la desestructuración del potencial político insurgente que tienen las diversidades y las diferencias, lo que le permite al poder el manejo de la conflictividad social y la implementación de modelos acordes a sus necesidades de acumulación, pues el mercado necesita de la diversidad y la diferencia, para convertirla en segmentos diferenciados de consumidores, lo que le posibilita el mantenimiento y la reproducción del orden dominante.

La multiculturalidad, constituye, por tanto, una nueva estrategia de dominación, que hace posible la desmovilización, el control y desarticulación del potencial político insurgente de la diversidad y la diferencia, pues en su supuesto reconocimiento, la cuestión del poder y la dominación quedan ocultadas, invisibilizadas, y lo que es más, ajeno a cualquier cuestionamiento y por lo tanto, se hace más difícil toda práctica política que lleve a su transformación y superación.

La interculturalidad es un proceso político por construir

A diferencia de la pluriculturalidad que es un hecho objetivo, existente y fácilmente constatable, la interculturalidad es una realidad que aún no existe; es una tarea política, es una utopía posible, es una meta a alcanzar, que para que exista debe ser construida; lo que implica verla como resultado de prácticas y acciones sociales conscientes y concretas que son impulsadas por sujetos social, política e históricamente situados.

Interculturalidad no significa la simple constatación cuantitativa de múltiples y diversas culturas, ni tampoco de la mera co-existencia entre ellas, ni sólo declarar su reconocimiento y tolerar la insoportable diferencia del otro, o de esencializar identidades. Interculturalidad, sig-

nifica entre culturas relaciones, interacciones; interculturalidad no es simple *co-existencia* de culturas diferentes, sino la *con-vivencia* de éstas en su diversidad y diferencia, y la con-vivencia sólo es posible desde la vivencia de la propia vida cotidiana entre diversos pueblos culturalmente diferenciados y con universos de sentidos propios y distintos de la existencia. Implica encuentros dialogales y una continua relación de alteridad entre sujetos concretos, entre seres humanos provistos de visiones distintas del mundo, entre los que se producen intercambios simbólicos, de significados y sentidos; por ello y a diferencia de la pluriculturalidad, que es un hecho fácilmente constatable, la interculturalidad, es una realidad que aún no existe, pues se trata de una utopía posible y necesaria, de un proceso en camino, de un horizonte a alcanzar, que para que exista, debemos luchar cotidianamente para su construcción y materialización.

Al contrario del multiculturalismo, donde la diversidad y la diferencia adquieren expresiones radicales extremas a través de separatismos fundamentalistas o etnocentrismos excluyentes, o en las formas liberales de tolerancia instrumental a la diferencia; la interculturalidad construye puentes, articulaciones sociales de sentido, implica relaciones, interacciones, negociaciones, encuentros dialogales, construcción de formas otras de alteridad, en las que se produce intercambios simbólicos de significados, significaciones y sentidos, de actores con diferentes representaciones de la existencia, en las que no se sobredimensiona ni se anula la diferencia, ni tampoco se busca la simple mezcla, mestizaje o hibridación de identidades despolitizadas, sino que se establece una dialéctica entre la pertenencia y la diferencia, entre la mismidad y la otredad, entre la identidad y la alteridad, pero con contendidos políticos, lo que significa que tiene en claro la cuestión del poder y su ejercicio, así como la de su impugnación.

Entender la interculturalidad como construcción significa verla, no como un atributo casi natural de las sociedades y culturas, ni como una sencilla invención arbitraria, sino, que es necesario no olvidar el carácter social y político que ésta tiene, pues es resultante de prácticas, acciones y luchas sociales concretas y conscientes que llevan adelante sujetos sociales, políticos e históricos igualmente concretos.

La interculturalidad es resultante de la dialéctica de un proceso social de construcción simbólica, en el cual se expresa la conciencia, la vo-

luntad, la creatividad, los imaginarios sociales, las representaciones, las esperanzas, los sueños, las utopías, los horizontes de existencia de diversos actores, que en un determinado momento de la historia, buscan la construcción de formas otras, diferentes de sentir, de pensar, de hacer, de significar, de tejer la vida, es decir una distinta ética, estética y erótica de la existencia; para establecer una interacción simbólica con otras identidades diferenciadas, en la perspectiva de un horizonte de existencia otro que haga posible conocer, reconocer, valorar, respetar y convivir con la diferencia y la libertad necesaria para que cada sociedad, pueblo, cultura, puedan construir sus propios sentidos de existencia presente y futura.

Todo fenómeno social debe necesariamente considerar la problemática de las relaciones interculturales, puesto que generan encuentros y desencuentros entre culturas diferentes, esto conlleva recorrer una diversidad de otredades culturales. Lo que vale la pena preguntarnos es: ¿cuáles son las implicaciones e impactos de ese encuentro?, ¿está sustentado en el respeto a la diferencia, o está marcado por actitudes etnocéntricas, racistas y heterofóbicas que reafirman la colonialidad del poder hegemónico?, ¿cómo se ve al otro diferente, se lo construye como objeto exótico y folklórico a ser fotografiado, como museo viviente, como culturas atrapadas en el pasado, o se las ve como culturas vivas, en su plena contemporaneidad, con saberes, conocimientos y prácticas de vida de las cuales podemos aprender y establecer un diálogo de seres, saberes y sentires, con otros conocimientos y prácticas vitales, que nos enriquezca como humanidad?

La pluriculturalidad se queda en el marco de la constatación de un hecho cuantitativo, la existencia de muchas y diversas culturas, pero no dice nada de las interacciones que se establecen entre ellas, y de las relaciones ideológicas, políticas, las mismas que se encuentra irremediablemente atravesadas por la cuestión del poder. Por lo tanto, la diferencia entre multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad, no sólo hace referencia a conceptualizaciones distintas, sino a horizontes de vida, de existencia, de sociedad y civilización, con prácticas, visiones, compromisos, tareas y dimensiones políticas no sólo diferentes sino antagónicas.

La interculturalidad debe ser vista como una propuesta de poder, como una fuerza insurgente y liberadora que abre la perspectiva de una

distinta dimensión de la existencia individual y colectiva para nuestras sociedades.

La interculturalidad sólo será posible, por tanto, cuando diferentes culturas se encuentren en equidad de condiciones para el intercambio de recursos materiales y simbólicos de su propia cultura, con la de los otros, para que se interrelacionen en condiciones de apertura plena, para que puedan reconocerce y ser reconocidas como distintas, para que aprendan entre ellas, para que estén abiertas a una mutua y enriquecedora influencia, para que dialoguen con respeto y en condiciones de equidad, para que se influyan y negocien sus propios y diferentes universos de significados y significaciones y resemanticen sentidos, para que se complementen mutuamente, pero sobre todo, para que establezcan interacciones simbólicas, que permitan que dialécticamente se revitalicen y se reafirmen plenamente en su especificidad y en su diferencia, pero sin que medie en esa interacción, condiciones de discriminación o de dominio.

Para construir una verdadera sociedad intercultural, es necesario abriese a la vivencia de la dialéctica de la alteridad, pues la base es el diálogo en equidad de condiciones con todas las otredades sociales y culturales, de todos los actores sociales diversos, los mismos que deberían tener también equidad de oportunidades y de poder para su desarrollo autónomo, para que se respeten sus derechos y para que puedan cumplir sus deberes y obligaciones, respetando siempre su especificidad cultural y su diferencia, pero esto no puede ser posible si alguno de ellos se mantiene sordo, e irrespeta a los otros y ejerce formas de dominación y de poder sobre los demás; de ahí que no puede haber interculturalidad si existe dominación y hegemonía.

Una conclusión que no podemos olvidar, es que la construcción de una sociedad intercultural, pasa además necesariamente, por la lucha por la transformación de las condiciones estructurales de la sociedad actual, que nada tiene que ver con cuestiones culturales o étnicas, y que hacen que se mantengan y reproduzcan esas condiciones de dominación hegemónica de un grupo sobre otro; pues mientras no sea transformada la situación de miseria, exclusión, discriminación, desigualdad, racismo, dependencia y dominación del sistema capitalista globalizador, homogeneizante y neoliberal dominante sobre nuestras sociedades, es decir mientras no se supere la situación de colonialidad

del poder, del saber y del ser, muy difícilmente tendremos sociedades interculturales[8].

La interculturalidad es un horizonte para la decolonización de la vida, del poder, del saber y del ser

La interculturalidad tiene en consecuencia una clara dimensión política y, lo que es más, la interculturalidad es una tarea política, ya que no es un asunto solamente cultural, sino fundamentalmente de existencia, es una cuestión política, entendida ésta como toda actitud, acción o agencia individual y colectiva que busca transformar la vida. Esto implica la necesidad de tomar en consideración como un centro estratégico la cuestión del poder, de su ejercicio, de su reproducción, así como de su impugnación, su distribución pero, fundamentalmente, de su superación.

La interculturalidad vista como tarea política significa, considerar que su construcción pasa por la necesidad de hacer visible cómo opera la matriz colonial-imperial de poder, por evidenciar que la colonialidad continúa operando en tres niveles claves[9]: 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.

La interculturalidad en consecuencia, es un proceso que va de la mano con la lucha contra toda forma de colonialidad, puesto que interculturalidad y de-colonialidad van juntas (Walsh) ya que no podrá haber interculturalidad, sino se supera toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser

Así como la colonización impulsó luchas por la descolonización, que buscaban transformar las condiciones estructurales, materiales, objetivas de la dominación; la colonialidad impone la necesidad de luchas por la decolonización, que a diferencia de la descolonización, la decolonialidad sin descuidar la lucha por las transformaciones estructurales, pone además como centro de su lucha la cuestión de la existencia, hace posible insurgir contra la no existencia, contra el despojo de la humanidad, marcada en la subjetividad y los cuerpos impuesta

por la colonialidad, lucha desde la herida colonial, por la liberación de los cuerpos, las afectividades, las sensibilidades, las sexualidades, la eroticidad, las alteridades, de los conocimientos, de las lenguas, de los saberes y de las sabidurías, de las espiritualidades de las y los actores/as sobre los que históricamente se ejerció la colonialidad del poder, del saber y del ser, a los que se les negó el derecho a sentir, a pensar, a decir, a ser; la decolonialidad insurge en perspectiva de la liberación, la decolonización del poder, del saber, pero sobre todo del ser, para poder construir un horizonte otro, diferente de existencia.

Construir una sociedad intercultural, implica romper la visión homogeneizante, universalista de la colonialidad del poder que niega la diversidad y la diferencia de otras culturas a las que sólo mira en condición de culturas dominadas, primitivas, aborígenes, atrasadas y sin posibilidad de un futuro propio, puesto que la única esperanza para su civilización, su desarrollo y su modernización, es imponerles su asimilación a la cultura dominante, a costa de la pérdida de su propia identidad, o de su liquidación como culturas diferentes. En definitiva, que dejen de ser lo que se han construido como pueblos.

Requiere además, transformar radicalmente las condiciones estructurales que caracterizan a nuestras sociedades, marcadas por la vigencia de la colonialidad en todos los órdenes de la vida y que se evidencian, en la desigualdad, la discriminación, la racialización, la exclusión, la dependencia, la dominación social, económica, política, cultural, ideológica, epistémica, y el control y dominio de las subjetividades, las sensibilidades, las sexualidades, los imaginarios y los cuerpos.

La interculturalidad hace posible, un cuestionamiento y superación radical del proceso de diferenciación colonial todavía vigente, sobre cuya base se estructuró las geopolíticas del conocimiento hegemónicas; pues la diferencia debe ser vista en términos no sólo de diferencia cultural, sino de diferencia colonial y epistémica; no podemos olvidar por ello, que las diferencias étnico culturales, como dice Walsh[10], no son cualidades naturales de las sociedades, sino que son construcciones social e históricamente situadas en la experiencia colonial, sustentada en procesos de dominación y subalternizacion social.

La interculturalidad implica, que ante la diferenciación colonial, que clasificó, estratificó, jerarquizó y subalternizó la diversidad y la diferencia, para la legitimación del orden dominante; los actores someti-

dos a la colonialidad, hacen de su diversidad y diferencia, instrumentos políticos insurgentes para combatir toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser. Es por eso que, frente a la *universalidad* homogeneizante del poder, anteponen como respuesta política, la *pluridiversalidad*, es decir la potencialidad insurgente de la diversidad y la diferencia.

La interculturalidad como tarea política significa construir procesos de de-colonización, de des-subalternización, de rupturas con las asimetrías del poder, por ello no se puede dejar de considerar que no podrá haber interculturalidad si existe dominación y exclusión; un verdadero encuentro intercultural, sólo será posible cuando diferentes culturas se encuentren en equidad de condiciones, de oportunidades y de poder para la negociación e intercambio de recursos materiales y simbólicos, sin que una ejerza formas de poder, de hegemonía y dominación sobre las otras; de ahí que la construcción de una sociedad intercultural, pasa por la transformación de las situaciones estructurales de dominación, miseria, exclusión, marginación, desigualdad, racismo, dependencia, generadas por la implementación de la matriz colonial-imperial de poder capitalista homogeneizante y globalizador dominante, sin cuya transformación muy difícilmente tendremos sociedades verdaderamente interculturales.

La interculturalidad, no es sólo un concepto para definir una utopía, se trata de un horizonte civilizatorio y de existencia otro, que insurge contra el paradigma civilizador euro-gringocéntrico capitalista homogeneizante que ha impuesto una matriz colonial imperial de poder que ha permitido la dominación de nuestras sociedades desde la conquista y que se ha ido recreando hasta el presente, y plantea una distinta propuesta sociopolítica y civilizatoria que partiendo de la riqueza de la diversidad y la diferencia, se sustenta en la equidad de poder para el ejercicio pleno de los derechos y obligaciones de todas las sociedades y culturas. De ahí que la interculturalidad sólo será posible con la insurgencia contra un poder que se sustenta en la homogeneización, la negación, el irrespeto, la desigualdad, la marginación y la dominación de las sociedades diferentes.

Hoy insurge una visión desde un pensamiento fronterizo, gestada desde la herida colonial, desde los actores que vivieron la colonialidad en sus cuerpos y subjetividades, y que desde sus luchas están construi-

yendo un horizonte otro, no sólo de nación sino civilizatorio y de existencia. Desde las propuestas políticas indias y negras, es la interculturalidad ese horizonte, que busca transformar radicalmente el actual orden dominante. El objetivo estratégico no es sólo, reconocer, valorar, respetar, tolerar lo diferente e incorporarla a la matriz de poder dominante, sino insurgir desde la diferencia[11] contra toda estructura de poder y contra toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser; es hacer insurgir formas otras de pensar, sentir, imaginar, éticas, estéticas, eróticas otras; en definitiva es la lucha por construir un horizonte, civilizatorio y de existencia otro.

Insurgir contra la colonialidad del poder implica transformar los ejes universales sobre los cuales el poder extendió su dominio; asi: en el campo de la economía, debemos cuestionar radicalmente el modelo civilizatorio capitalista, neoliberal imperial global, el imaginario del desarrollo unilineal, del progreso y la modernización como discursos de verdad de una civilización que prioriza el capital sobre la vida; para mostrar que hay otras formas diferentes de hacer economía desde los propios universos de sentido de las diversidades, que priorizan la vida sobre el capital y que se anclan en matrices culturales sostenidas en lo comunitario, la solidaridad, la reciprocidad y la redistribución.

Desde el campo de lo político, debemos mostrar que no sólo es la democracia liberal delegativa la única forma de hacer sociedad y del orden de lo político, sistema cada vez más deslegitimado y en una profunda e irreversible crisis, pues ha sido incapaz de resolver los más elementales problemas sociales; es necesario evidenciar que hay múltiples y distintas formas de construir sociedad; en el mundo andino, por ejemplo, el *ayllu*, la comunidad, son formas otras de lo sociopolítico.

Desde lo lingüístico, se hace necesario enfrentar la hegemonía de las lenguas dominantes, romper los procesos transicionales y diglósicos y generar procesos de insurgencia lingüística, en las que las lenguas históricamente subalternizadas, muestren todo su potencial como lenguas de conocimiento, y abrir procesos de diálogo entre lenguas diferentes, en equidad de condiciones.

En lo religioso, hay que romper con la hegemonía del catolicismo como religión del poder, y abrirse a otras formas de espiritualidad, vistas como formas de conciencia política liberadora; demandar el respe-

to al derecho a la diversidad religiosa, trabajar en la construcción de una ecología del espíritu.

La interculturalidad, hace posible enfrentar la colonialidad del saber, pues al decir de Walsh[12], es un proyecto social, político y también epistémico con un sentido contrahegemónico, porque busca transformar la hegemonía de unos conocimientos que se han erigido como verdaderos y universales y han subalternizado y marginado otros a los que se los considera como meros saberes locales y curiosidades exóticas y folklóricas; la interculturalidad como propuesta política y epistémica, implica un ejercicio de des-occidentalización de de-colonización de la epistemología occidental, abre posibilidades para enfrentar la colonialidad epistémica que el saber occidental monotópico hegemónico ha ejercido, para que se expresen la diversidad de sabidurías insurgentes, fronterizas subalternas pluritópicas, para que se construya un diálogo de seres, saberes y sensibilidades, un encuentro intercultural, pero en equidad de condiciones. De-colonizar las epistemologías, significa, devolver a esos conocimientos y sabidurías subalternizadas, su dignidad epistémica y mostrarlos en su contemporaneidad y universalidad, como conocimientos, saberes y prácticas con la misma potencialidad que cualquier conocimiento, práctica y saber occidental, pero sobre todo evidenciar, su potencialidad como referentes no sólo epistémicos, sino sobre todo éticos y políticos.

Para enfrentar la colonialidad del saber, que al subalternizar otros conocimientos, construye un saber ventrílocuo y legitima discursos de verdad sostenidos en la hegemonía de la razón científico-técnica, es necesaria la presencia de las sabidurías insurgentes, rebasar los límites de la razón y de los epistemes; un distinto horizonte de existencia, requiere no sólo de epistemología, sino sobre todo, de sabiduría. Se requiere *CORAZONAR* no sólo la epistemología sino sobre todo la vida[13].

La decolonización del saber implica, no únicamente buscar ruinas y revivir el pensamiento indio y negro, sino, a partir del potencial insurgente de sus sabidurías, construir políticas del nombrar otras (Muyulema)[14], diferentes códigos, palabras y lenguajes. Una política del nombrar otra, implica el uso de lenguajes no occidentales, cuestionarnos: ¿en que lengua pensamos?, ¿qué sistemas de representación del mundo son posibles a partir de códigos culturales no occidentales?

Un proceso de decolonización del saber impone la necesidad del uso de lenguas no occidentales en el ejercicio del pensar, representar y hablar sobre el mundo para transformarlo. Es una ruptura y resignificación de lo universal y lo particular, frente a la universalidad occidental se responde desde la pluridiversalidad de la diferencia; es empezar a recuperar nuestro poder de enunciación, dejar de ser hablados por los otros y hablar desde nuestros propios lugares y territorialidades, desde nuestra propias voces; es construirnos una geopolítica del conocimiento otra surgida desde la herida colonial, desde los espacios fronterizos.

La interculturalidad hace posible enfrentar la colonialidad de la alteridad, que impone la radical ausencia del otro, construido desde el poder como inferior, salvaje, bárbaro, incivilizado o premoderno, pero siempre como un otro amenazante, como el enemigo al que hay que someter, reprimir y dominar, sea que se trate de seres humanos, de sociedades y de la propia naturaleza, la alteridad es objeto de dominio; por ello, frente a la radical ausencia del otro, se hace necesario la radical insurgencia de la alteridad, desde la diferencia.

Se hace necesario construir relaciones de alteridad que superen el sentido antropocéntrico que le ha dado occidente, y que legitimó el derecho que ciertos seres humanos se dieron a sí mismos para el dominio de otros seres humanos y de la naturaleza a la que transformó en simple mercancía, en mero recurso para la acumulación; por ello es necesario, empezar a construir una alteridad cósmica, biocéntrica que posibilite que podamos dialogar con amor y con respeto, con todo aquello donde palpita la vida, que veamos, que no sólo los seres humanos, sino también la naturaleza, son esos otros, de los que depende nuestra existencia.

Para enfrentar la colonialidad del ser, se requiere de la construcción de formas diferentes, otras de sentir, pensar, decir, imaginar, hacer, actuar, significar, en definitiva, de la construcción de éticas, estéticas y eróticas otras de la existencia, que abra espacios al des-sujetamiento de las subjetividades y la sexualidad; abrir espacios a la sensibilidad a fin de enfrentar la colonialidad de la afectividad y empezar a ***CORAZONAR*** la vida.

La interculturalidad va más allá de la interrelación de culturas y su comunicación entre ellas, como propuesta política surgida desde la herida colonial, implica un poder otro (Wash) que hace posible la insur-

gencia de pensamientos, voces, sentires, saberes, prácticas, poderes sociales otros, que enfrentan la matriz colonial-imperial de poder.

La interculturalidad plantea el hecho de que la decolonización, no pasa sólo por un 'nuevo proyecto epistémico y político', sino fundamentalmente, por un horizonte, otro, distinto de existencia. Esto ha permitido por un lado, evidenciar que asistimos a la crisis central y límite del capitalismo, a una crisis civilizatoria, de una racionalidad que al priorizar el capital sobre la vida, no ofrece posibilidades presentes ni futuras de existencia, la actual crisis ambiental es la expresión más trágica y evidente de ello. Por otro, tener claro que un horizonte de existencia, no puede surgir de los proyectos ideológicos geopolíticos neoimperiales, de la modernidad gringo-europea, sino, como señala Nelson Maldonado-Torres[15], desde la insurgencia de otra fuerza y vía histórica de decolonización o giro de-colonial, desde quienes, a causa de la colonialidad del poder del saber, pero sobre todo del ser, han tenido que enfrentar en sus propios cuerpos y subjetividades, la negación de su humanidad y su existencia, es decir, desde lo que Fanon llamo, *la puerta de los condenados de la tierra*; es desde ahí, desde donde será posible, la construcción de un diferente horizonte civilizatorio, la insurgencia de éticas, estéticas, eróticas otras de la existencia.

La interculturalidad y lo otro

Hemos venido señalando que la interculturalidad hace posible un horizonte civilizatorio y de existencia otro, vale por tanto hacer una breve aclaración de lo que significa 'lo otro'.

La noción de pensamiento otro, según lo muestra Walsh[16], viene del árabe-islámico *Abdelkebir Khatibi*, que plantea la necesidad no de 'otro pensamiento', sino de un 'pensamiento otro', un pensamiento que radicalice la diferencia en perspectivas insurgentes de liberación; lo que significa una estrategia radical otra, para la lucha por la decolonización, vista, no sólo como un asunto epistémico y político, sino fundamentalmente de existencia.

Un pensamiento otro, hace posible insurgir contra la no existencia, el despojo de la humanidad, marcada en la subjetividad y los cuerpos impuesta por la colonialidad. Implica radicalizar el pensamiento crítico, en un re-pensamiento crítico de-colonial desde otro lugar, des-

de la herida colonial, desde la corporalidad y la subjetividad negadas por la colonialidad, desde los *danmes* o condenados de la tierra.

El pensamiento otro evidencia la relación colonialidad no-existencia, des-humanización, como la más perversa evidencia de la colonialidad del ser y la necesidad de la insurgencia de otras filosofías de la existencia (Lewis Gordon), de sabidurías insurgentes (Guerrero Patricio), en perspectivas de horizontes de re-existencia (Albán Adolfo) y civilizatorios otros.

La interculturalidad: una construcción más allá de lo étnico

La interculturalidad, como proceso en construcción, requiere de la participación de toda la sociedad en su conjunto; de ahí la necesidad de superar el equívoco que generalmente se comete al pensar que es una cuestión únicamente étnica, o que sólo es cuestión de indios, negros o de las culturas subalternizadas. La interculturalidad rebaza lo étnico puesto que interpela a toda la sociedad en su conjunto, pues implica la interrelación, la interacción dialógica de diversos y diferentes actores societales, representados por etnias, clases, géneros, regiones, comunidades, generaciones, etcétera, con distintas representaciones y universos simbólicos y que representan formas distintas, diversas y a veces antagónicas de intereses, que pugnan por el reconocimiento de su propia especificidad y diferencia, siendo en consecuencia también un escenario de lucha de sentidos por el control de los significados y el poder interpretativo. Lo que reafirma el hecho de que la diversidad y la diferencia son el pilar de la interculturalidad, pues sólo desde la riqueza y el potencial político de esa diversidad y diferencia, es desde donde se fundamenta la tarea de la construcción de verdaderas sociedades interculturales

Hacia la deconstrucción de los paradigmas homogeneizantes

La interculturalidad es una construcción que para que sea real, requiere además de la deconstrucción de categorías, de paradigmas, de principios y de estructuras, que interpelan las significaciones y sentidos que se han levantado sobre la realidad. Incluye la necesidad de resemantizar o deconstruir nociones como las de Estado-Nación, democracia, ciudadanía, desarrollo, participación, las mismas que deben ser

resignificadas, dada sus connotaciones homogeneizantes y universalizantes, para ser pensadas en la perspectiva política de una sociedad sustentada en la pervivencia de la riqueza de la diversidad y el derecho a la diferencia. Implica como antes analizábamos, una política del nombrar otra, desde nuestras propias especificidades y realidades.

Desde el ejercicio del poder, como antes veíamos, la sociedad dominante, históricamente ha buscado construir un modelo de sociedad homogeneizante; a eso respondió el proyecto del surgimiento del Estado-Nación, así como el concepto liberal hegemónico de democracia, pues ideologías como las del mestizaje, o conceptos como los de patria, identidad nacional o ciudadanía, han pretendido ahogar, controlar o subalternizar la riqueza de lo diferente, de lo plural, de lo diverso.

A ese mismo imaginario del poder de la sociedad dominante, responde la visión que tiene sobre la cultura que la ve dentro de los paradigmas cognitivos, letrados, universalizantes, y que representan los valores de las elites dominantes, que se consideran a sí mismas como herederas de la razón, cultas, eruditas, desarrolladas, civilizadas, por lo que han sido capaces de producir ciencia, arte, literatura; la cultura en consecuencia, se la ve como sinónimo de civilización, educación, ilustración y buen gusto, y es por tanto patrimonio exclusivo de las clases dominantes letradas, frente a una gran mayoría que es excluida culturalmente, puesto que viven en la ignorancia, la barbarie, carecen de razón, de cultura y civilización, son ahistóricos y por lo tanto incapaces de construir futuro.

Este imaginario de la cultura construido desde el poder, tiene un claro contenido ideológico, pues, por un lado, esta perspectiva homogeneizante niega la diversidad y pluralidad de saberes y racionalidades, o si reconoce su existencia lo hace deformándola, pues toda la riqueza de la diversidad cultural, se la encasilla en una visión idílica, paternalista, cognitiva y folklórica de los pueblos indios, como si toda la riqueza de nuestra diversidad se redujera únicamente a la existencia de las nacionalidades indígenas. Este imaginario de la cultura dominante niega la existencia de otras diversidades presentes en nuestra realidad sociocultural como las culturas afro, las diversidades, regionales, de género, de clase, generacionales, las de las culturas populares urbanas, o de las diversidades étnicas resultantes de la migración, como consecuencia

de los procesos de diásporas continuas y masivas, que la misma globalización ha generado.

Lo que se busca con esta concepción hegemónica de cultura, es justificar la tarea civilizatoria que la clase dominante se ha planteado, en la perspectiva de llevamos a la modernidad, el desarrollo, la civilización, dentro de un modelo de cultura homogénea y planetaria. Una de las estrategias del poder ha sido justamente, la naturalización de este imaginario y a través de él, la recreación continua de la razón colonial, que alimenta la incapacidad de comprender lo diverso y lo diferente, y por el contrario, fomenta posturas excluyentes, etnocéntricas, estereotipadas, prejuiciadas, racistas y heterofóbicas sobre lo diferente (el negro es ladrón, el indio es vago, el colombiano es narcotraficante, el árabe terrorista, etcétera), las mismas que naturalizan cotidianamente cada vez más, nuestra incapacidad de poder conocer, entender, valorar, respetar y más aún, convivir con la insoportable diferencia del otro.

Otro aspecto ideológico de este imaginario excluyente, que se hace necesario esclarecer, es que cuando se habla de interculturalidad, se exige que únicamente los sujetos subalternizados por el poder, que sufren la dominación sean interculturales; sólo los indios y negros están obligados a comprender la cultura blanco-mestiza dominante, mientras se irrespeta su especificidad cultural, pero no así a los grupos pertenecientes a la cultura hegemónica. Es por esta razón, -por dar un ejemplo- que sólo para los indios se ha diseñado un sistema particular de 'educación indígena', mientras que para el resto de la sociedad, el sistema educativo sigue siendo monocultural y ceñido al modelo civilizatorio dominante, que se caracteriza por ser esencialmente diglósico, transicional y asimilacionista. Esta realidad hace mucho más difícil y conflictiva la construcción de una sociedad intercultural, basada en el respeto a la especificidad cultural diferenciada de cada pueblo.

Es necesario en consecuencia, también analizar la cultura desde otras perspectivas; hay que ver la dimensión política que la cultura encierra, verla como una construcción dialéctica y que se nutre de historicidad, entenderla como un instrumento insurgente necesario para la lucha contra hegemónica, como un escenario de luchas de sentidos, por el control de los significados y el poder interpretativo. Los símbolos y la cultura, se vuelven ejes de la lucha por la construcción de sentidos distintos de la existencia. Este es un proceso en el que la guerra cultu-

ral y la lucha civilizatoria, son centros estratégicos de la lucha social; de ahí la necesidad de ver la dimensión política de la cultura, de la diversidad y la pluralidad, frente al proyecto homogeneizante; pues ellas siguen siendo un instrumento insurgente necesario para transformar todas las dimensiones de la vida.

La dialéctica de la construcción de una sociedad intercultural

En el proceso de construcción de la interculturalidad se expresa una dialéctica entre la pertenencia y la diferenciación, entre la identidad y la alteridad, entre la mismidad y la otredad, entre lo propio y lo ajeno.

La diversidad de prácticas de los distintos actores sociales en la búsqueda de reconocimiento y reafirmación de sus significaciones simbólicas y sentidos, ha hecho posible un avance en el proceso de reafirmación de las diversas identidades, que trabajan en la búsqueda de la interculturalidad. De ahí que el proceso de construcción de la interculturalidad, empieza por la auto afirmación de nuestras propias identidades, por la revitalización de nuestra *mismidad*, que se forma destacando tanto lo propio como las diferencias. El lograr saber qué es lo que somos y qué nos diferencia de los otros, es una condición necesaria, para desde de allí poder entrar en una relación dialogal con la diferencia; debemos vivir la dialéctica de la alteridad como condición insustituible de la interculturalidad, que posibilita el encuentro, la negociación y el diálogo con los otros, pero en condiciones de equidad y respeto.

Este proceso reafirma un rasgo fundamental de la vida humana y la relación social, su carácter esencialmente dialógico, el mismo que desde la perspectiva del poder ha buscado ser ocultado, dada la imposición de una tendencia monológica y homogeneizadora. El ser humano es un ser eminentemente dialógico, allí y en la dialéctica de la alteridad es en donde construye plenamente su humanidad, con la capacidad de comprender y tejer sus propias representaciones simbólicos, sus significantes, significados, significaciones y sentidos, y definir por tanto su propia especificidad, identidad y diferencia, las mismas que sólo tendrán significación real, en la interacción, en el encuentro dialogal, pero también en la confrontación y lucha con las distintas representaciones simbólicas significantes y sentidos de los otros; pero de todas maneras siempre dependerá de sus relaciones dialógicas con esos otros;

la visión monológica, niega así que lo dialógico y la alteridad, son un rasgo vital de la existencia humana, pues no podemos olvidar que no somos nada sin los otros, puesto que esos otros querámoslo o no, habitan en nosotros, así como inevitablemente, nosotros habitamos en los otros; en consecuencia, los horizontes capaces de transformar la vida -como el de la construcción de una sociedad intercultural- son un acto político insurgente de alteridad, pues requieren de ser soñados, vividos, compartidos, y requieren también de una lucha que solo puede hacerse en comunión, con amor y con ternura con los otros.

El proceso de construcción de la interculturalidad, hace necesario un momento, un espacio y un tiempo para acentuar las diversidades, para reafirmar tanto las pertenencias, como los elementos diversos y diferenciadores de unos y otros, para, a partir de allí, lograr la valoración de unos y otros en sus especificidades, pues sólo conociendo qué es lo que somos, y lo qué queremos como horizonte histórico, estaremos en condiciones de conocer y respetar a los otros.

El encuentro dialogal, la alteridad, la relación con el otro, nos conduce a otro momento importante de este proceso, que es el *conocimiento y re-conocimiento* del 'otro', a saber que este existe y es diferente, como paso necesario para avanzar hacia su valoración y respeto en su propia diferencia y especificidad, pues para respetar al otro y su diferencia, primero hay que conocerlo y re-conocerlo, ya que muy difícilmente se puede respetar a quien se ignora, a quien no se lo conoce y reconoce como diferente.

Por ello es fundamental *conocer y re-conocer* las otras culturas, la rica diversidad pluricultural de nuestra realidad, conocer cuáles son sus especificidades y qué las hace diferentes, pero a su vez, re-conocer la dimensión de pluricultural que éstas tienen, principio que se sustenta en la igualdad y diferencia, igualdad dada la condición de género humano a la que todas pertenecen, pero dentro de esta unidad, la riqueza se expresa en la diversidad y diferencia de las culturas. La interculturalidad en consecuencia, se sustenta en un principio de unidad, de igualdad de lo humano, pero sostenido en la equidad de la diferencia, cuyo reconocimiento es el camino para transformar las valoraciones e imaginarios estereotipados y prejuiciados, las percepciones negativas que tenemos sobre aquellos que son diferentes.

Pero, para la construcción de la interculturalidad, no es suficiente solamente el conocimiento y re-conocimiento del otro, sino que es fundamental la *valoración* que de este otro y su diferencia. Este es un momento vital de la interculturalidad, pues a partir de lograr el conocimiento y re-conocimiento mutuos, y la valoración de unos y otros, se podrán trazar puentes reales de diálogo intercultural. Esto tiene una dimensión política profunda, pues el negarle el re-conocimiento y la valoración a las diferencias de los otros, pueden constituir formas muy perversas de dominación, que pueden conducir a su exclusión, a la interiorización de una imagen deformada y negativa de su propia identidad, recurso de dominación y violencia simbólica muy aplicado por el poder; de ahí, la necesidad de una política de re-conocimiento y valoración de las diferencias, constituye un requerimiento necesario pero no suficiente para la construcción de sociedades pacíficas e interculturales.

Es a partir de la valoración mutua como llegamos a otro momento importante de este proceso en construcción, *el respeto* del otro, pero respetar al otro en su diferencia, es también una construcción social de sentido, y por lo tanto un acto social y político de conciencia individual y colectiva. No debemos olvidar, como hemos señalado, que la construcción de la interculturalidad tiene una clara dimensión política, pues para que el respeto sea real y pueda concretarse en la acción social, será necesario además, que las condiciones estructurales de la colonialidad del poder, del saber y del ser, de las que surge la imposición, subalternización y dominación de un grupo sobre otro, deben ser necesariamente transformadas.

Es entonces, a partir del conocimiento y re-conocimiento del otro, de la valoración y el respeto consciente del otro, del diferente, como podremos llegar a un proceso de *tolerancia* del otro, que haga posible convivir en paz con la diversidad, con la insoportable diferencia del otro.

La tolerancia no es entendida en esta visión política, desde la perspectiva de los dogmatismos religiosos que nos lleva a soportar lo que venga, o como una forma de relativismo cultural exacerbante; sino que la tolerancia debe comprenderse desde su propia significación y dialéctica, que en su misma etimología es contradictoria, pues por un lado tolerar significa soportar y llevar, que es el significado que generalmen-

te se le atribuye, pero también significa quitar y combatir, un significado ignorado o que no se quiere ver.

Sentipensamos que debemos entender la tolerancia, también desde dimensiones políticas, lo que implica que ésta puede ser vista ya sea desde una perspectiva dominante, en la que la tolerancia aparece como un acto de concesión que el dominador hace en forma paternalista al dominado; o también desde una perspectiva liberadora, en la que tolerar al otro no significa aceptar todo y hacerme cómplice e indiferente ante la dominación. La tolerancia no es indiferencia, sino la posibilidad de adoptar una postura política; por un lado para entender, reconocer, respetar, admitir formas de ser, pensamientos, acciones o sentires de los otros, que no sólo pueden ser diferentes, sino muchas veces antagónicos a los nuestros; pero por otro, aceptar la confrontación y el discenso, el combate, la lucha cuando se pongan en riesgo, los valores fundamentales en los que se asientan la dignidad de lo humano y lo cosmico. He ahí el carácter político con el que deberíamos entender la tolerancia, que muestra como ésta no puede ser posible fuera de una práctica esencialmente política, pues no olvidemos, que la construcción de la interculturalidad es también, un escenario de lucha de sentidos por el control de los significados.

De ahí que esta dialéctica entre la aceptación y el combate no resulta contradictoria, sino que más bien en la perspectiva de la construcción de una sociedad intercultural se muestra como posible y necesaria, pues corresponde a una dialéctica que se desarrolla cotidianamente. Esto porque continuamente estamos en confrontación en relación, en acuerdos y desacuerdos con los otros, aúnque no hemos aprendido a ser tolerantes desde una perspectiva mucho más política. A pesar de la resistencia y la polémica que se ha generado en torno a la tolerancia, tener una actitud tolerante, no es sino adoptar una respuesta política frente a un hecho que evidentemente existe y se profundiza. Vivimos en sociedades en donde crece la intolerancia y se agudizan los conflictos que ésta provoca a niveles inmanejables; frente a eso, no podemos quedarnos al margen por meras cuestiones terminológicas, sino que debemos adoptar una postura política para combatirla; por todo lo anterior, se vuelve cada vez más imprescindible promover como práctica de vida cotidiana el conocimiento y re-conocimiento, la valoración, el respeto mutuo y la aceptación de lo diferente, así como la superación y eli-

minación de toda forma de discriminación, de segregación, de exclusión, de etnocéntrismo, de racismo y de heterofobia.

Para la interculturalidad no basta la legitimación legal, sino la legitimación social

Una de las acciones de las diversidades sociales y, en particular de las nacionalidades indígenas y los pueblos negros, ha sido luchar por su reconocimiento jurídico por parte del Estado, y hacer que las Constituciones de nuestros países, reconozcan y legitimen el carácter pluricultural y diverso de nuestras sociedades; objetivo que ha sido posible lograr gracias a sus ininterrumpidas luchas, en muchos casos, como lo evidencian las Constituciones de Colombia, Bolivia y Ecuador, por ejemplo.

Esta conquista, a pesar de ser importante resulta insuficiente, pues el poder como estrategia para frenar la lucha social no tiene dificultad en reconocer aquello que es demasiado evidente, que ha sido históricamente y que hoy desde la lucha social, se ha impuesto su reconocimiento; es más, el poder al reconocer dicha diversidad lo hace dentro del marco de una visión multiculturalista o pluricultural, que como antes analizábamos, tiene el objetivo de buscar la despolitización y desmovilización del sentido insurgente que tiene la diversidad y la diferencia. Por ello, es importante tener claro, que para que una sociedad sea realmente intercultural, no es suficiente el reconocimiento legal o constitucional por parte de los Estados y sus constituciones que dictaminen que nuestros países son interculturales; si bien eso es importante lograrlo; sin embargo, la interculturalidad rebasa los marcos del reconocimiento legal y jurídico, no es suficiente alcanzar únicamente la legitimación legal, lo fundamental es lograr la legitimación social; es decir, que la interculturalidad como un horizonte de existencia otro, se legitime cotidianamente en el conjunto de la sociedad.

Legitimidad social significa que cada uno de nosotros sintamos, pensemos, pero sobre todo, vivamos conscientemente, nuestra cotidianidad como interculturales, sin reproducir los estereotipos racistas y discriminadores heredados de la razón colonial y que están muy vigentes, para que podamos entrar en un diálogo de respeto mutuo y en equidad de condiciones con los otros diferentes; la interculturalidad só-

lo será posible en la vivencia misma de la vida, cuando hagamos de la cotidianidad, el escenario desde donde tejamos una trama diferente de sentidos, que hagan posible un horizonte de historia, de sociedad, de civilización, de humanidad y de existencia otro.

Hacia la revolución del *ethos*, la liberación de la subjetividad y la insurgencia de la ternura

Una cuestión que no se aborda y se descuida, cuando se discute la construcción de la interculturalidad, es la dimensión política que en este horizonte en construcción asume la subjetividad; como eje estratégico desde donde debemos potenciar la lucha contra la colonialidad del ser. Un horizonte civilizatorio y de humanidad otro, diferente como el que se vislumbra desde perspectivas interculturales, sólo será posible, creemos, cuando iniciemos un proceso de revolución del *ethos*, de un tipo diferente de relación y de valores frente a nosotros mismos y a los otros, que nos permita la posibilidad de vivir con amor, respeto y tolerancia, frente a la insoportable diferencia del otro; revolución de un *ethos* otro que sólo será posible, con la fuerza insurgente de la ternura, pues la prédica de valores diferentes, tiene pocas posibilidades de transformamos como seres humanos dignos, si no se apoya en cambios, no solamente lega1es, institucionales, estructurales, sino fundamentalmente en aquellos que se produzcan en la profundidad del *ethos*, en nuestro horizonte de valores, en lo más profundo de nuestras subjetividades, en la conciencia, las sensibilidades, el conocimiento, los imaginarios, en los cuerpos, en las representaciones y en la percepción de la realidad; sin dejar de lado al mismo tiempo, la necesidad de luchar por la transformación de las condiciones estructurales que mantienen el actual orden discriminador y excluyente de la colonialidad.

La interculturalidad, por lo tanto, lo reiteramos, es una tarea política, que tiene dos dimensiones de lucha que están ineludiblemente interrelacionadas: una hacia la exterioridad que implica luchar contra los aspectos estructurales de la dominación, contra toda forma de colonialidad del poder y del saber; pero además tiene una dimensión de lucha hacia la interioridad generalmente descuidada, que combate toda forma de colonialidad del ser, que nos plantea la necesidad de empezar a andar y transformar los patios interiores de nuestra propia subjetivi-

dad, para des-sujetarnos como requerimiento para la afirmación de nuestras propias diversidades, identidades y diferencias, para a partir de allí abrirnos a la alteridad, a la relación dialogal y confrontación con el otro.

Esta revolución del *ethos*, pasa por una reapropiación del sentido de nuestra subjetividad hoy sujetada, alienada y desestructurada por el ejercicio de un poder invisible pero siempre actuante, que se reproduce en nuestras propias conciencias. Debemos desestructuramos, decolonizarnos, por dentro para iniciar la construcción de una forma distinta de vivir y de amar la vida y disfrutarla en interrelación y convivencia con los otros; al hacernos perder el sentido de nuestra propia existencia y alienar nuestra subjetividad, el poder triunfa y hace de nosotros a pesar de los discursos radicales, sus inconscientes reproductores. El mayor y verdadero triunfo del poder ha sido, la colonialidad del ser, para el control y disciplinamiento de las subjetividades, de las afectividades, de los imaginarios y los cuerpos, a fin de vaciarnos de humanidad y anular el potencial de nuestra agencia histórica, el apropiarse de la cotidianidad y de la subjetividad de los diversos sujetos sociales, para vaciarlos de sentido existencial e histórico, construyendo así sujetos sujetados incapaces de sentir, de pensar la utopía, y peor aún, de luchar por materializarla.

Por ello, uno de los requerimientos vitales para la construcción de la interculturalidad, es la de emprender una revolución de sentido a nivel de nuestras propias subjetividades, iniciar una revolución del *ethos*, que nos permita la liberación de nuestra subjetividad, a fin de recuperarnos nosotros mismos, y recuperar la cotidianidad como escenario de la construcción de un sentido diferente para nuestra vida y para la historia individual y colectiva; para ello, hay que recuperar la ternura como un horizonte insurgente frente a los valores de una civilización depredadora, que se sustenta en la competencia, la concurrencia y la liquidación del otro, que caracteriza el modelo de libre mercado.

En consecuencia, nos parece, que la tarea quizá más urgente y necesaria en este momento, -sin descuidar por supuesto, la de las luchas estructurales en la exterioridad- es la desalienación, el desujetamiento, la revitalización, la afirmación de la decolonización de nuestra propia subjetividad para crecer en libertad y poder ser dueños de nuestros propios deseos, de nuestros propios miedos, de nuestras propias espe-

ranzas, de nuestros propios imaginarios, de nuestros propios cuerpos, en definitiva, de nuestra propia vida. Esto no implica caer en un individualismo dogmático, que nos aísle y nos transforme en ermitaños que se olvidan de los dolores y problemas del mundo, que nos aleja de nuestra responsabilidad frente a la vida y la historia; sino por el contrario, sólo en la medida en que nos reapropiemos de nuestra propia subjetividad, en que seamos capaces de hacer crecer nuestra identidad individual en libertad, cuando seamos nosotros mismos, estaremos en mejores condiciones de asumir en forma más elevada nuestro compromiso frente a la vida; el mismo que no hemos sido capaces de cumplir con integridad, porque nuestras subjetividades han estado fragmentadas y divididas. Nos hemos ido construyendo un sin fin de máscaras para nuestras diversas prácticas sociales o políticas, que no nos permiten ser nosotros mismos, lo que agudiza el mayor conflicto que enfrentan nuestras vidas y nuestras sociedades, como nos lo enseña la sabiduría Amaútica, el conflicto entre el pensamiento, el sentimiento, la palabra y la acción, porque no hemos sido capaces de decir lo que pensamos y sentimos, y peor aún, de hacer lo que decimos y sentimos.

Por ello la necesidad de recuperamos en nuestra integridad y libertad, pues sólo así podremos ser capaces de pensar en una forma otra de existencia, pues no puede haber una sociedad nueva con sujetos y subjetividades viejas, ¿cómo podemos pensar y construir un tipo diferente de sociedad y humanidad, si seguimos manteniendo los mismos vicios y prejuicios que no la hacen posible?; hay que decolonizar el ser, las subjetividades hoy desestructuradas, fragmentadas por el poder, para iniciar la construcción de subjetividades plenas, integrales e integras que exige la propia vida, y sin las cuales no será posible una existencia otra, diferente.

Esto es un requerimiento para el encuentro dialógico con el otro, la recuperación de dimensiones antes inexistentes en nuestras prácticas y luchas sociales, como la ternura y la alegría; se toma necesario la insurgencia de la ternura, pues, el reconocer, valorar, respetar y convivir con el otro, el encuentro dialógico con el diferente, es un acto de amor, que sólo puede darse desde la fuerza insurgente de la ternura.

Una evidencia de esto, me la ha enseñado, mi hijo Juan Sebastián, al escribir este bello relato:

Un perro y un gato siempre estaban peleándose en la casa, todos los días se peleaban y se hacían daño el uno al otro.

Una vez que estaban en medio de la pelea, un pajarito que estaba sentado en la rama de un árbol, les dijo:

– Bueno, ya paren, dejen ya de pelear, a ver, a ver, ¿por qué se pelean entre ustedes, no ven que viven en la misma casa?

– Lo que pasa es que somos diferentes – dijeron molestos los dos animales.

El pajarito les dijo.

– Pero entonces por qué no tratan de ver lo que tienen de común, lo que los une, así podrían dejar de pelear.

– No tenemos nada que sea semejante, que me puede unir a mí a éste - dijo molesto el perro mirando al gato.

– Y peor a mí, que me puede unir a este horrible perro –expresó muy enojado el gato.

– Claro que tienen algo muy igual que los hermana –dijo el pajarito-

– ¿Qué? –preguntaron el gato y el perro.

– El corazón.

Con su tierna niñez, no podía darme más bello mensaje de sabiduría, la más profunda lección antropológica, todo un programa para la construcción de sociedades interculturales que vuelvan realidad el sueño de una convivencia pacífica, es necesario unirnos en la diferencia para poder vivir con amor en nuestra gran casa, en esta pequeña porción de cosmos que es nuestro planeta, y por más grande que sea la insoportable diferencia del otro, lo único que podrá unirnos, conocer, valorar, respetar, amar y convivir con amor y respeto con esa diferencia, es el camino del amor, el sendero del corazón, cuando entendamos, que la interculturalidad sólo será posible con la insurgencia de la ternura, pues ésta es un acto supremo de amor hacia el otro, al diferente, quizás podremos construir una vida, un distinto horizonte civilizatorio y de existencia otro.

Por esto creemos que la insurgencia de la ternura constituye el requerimiento insustituible para la materialización de la utopía de la interculturalidad; es necesario empezar a ver el potencial político de la diversidad, la diferencia, así como de la alegría, la esperanza y la ternura, hay que verlas como fuerzas insurgentes insustituibles para transformar todas las dimensiones de la vida; sino, basta que nos preguntemos,

¿en un mundo globalizado y marcado por el egocentrismo devorador de las leyes del mercado, por la soledad, el silencio y el nihilismo de la posmodernidad, por la cínica indiferencia frente al dolor del otro, puede acaso, haber algo más insurgente que la ternura?, por ello el sabernos nosotros mismos en nuestra especificidad y diferencia adquiere un claro sentido político insurgente.

La interculturalidad, en consecuencia, pone en cuestionamiento el tipo de sujeto que nuestra práctica social y la dinámica de confrontación con el poder hace posible. Se trata de un sujeto que por un lado es capaz de afirmar su individualidad y su especificidad, pero de estar abierto desde el corazón y la razón, a corazonar la diferencia. En perspectiva de una sociedad intercultural, no se trata tan sólo de construir sujetos sociales, que se queden en el marco de las necesidades y las carencias, las mismas que al ser instrumentalmente resueltas por el poder, dichos sujetos quedan vaciados de agencia histórica y son fácilmente manipulados para la legitimación del poder; sino que se trata de construir sujetos políticos capaces de demandar y defender sus derechos, de organizarse y movilizarse y luchar por ellos; pero sobre todo se trata de construir sujetos históricos, comprometidos con la vida y que trabajen en perspectiva de distintos horizontes históricos, de la esperanza y de las utopías posibles y que desde el corazón y la razón, desde la vivencia plena de una ética, de una estética y una erótica del amor tejidas desde la cotidianidad de la vida, puedan ir más allá de las necesidades y de las demandas por las que luchan sus identidades colectivas, para ser capaces de plantearse horizontes otros de sociedad de futuro, de civilización, de humanidad, de existencia distintas, pero en perspectivas del conjunto de la humanidad.

Para ello se hace necesario que las organizaciones y quienes estamos luchando por la construcción de sociedades interculturales, revolucionemos nuestro *ethos*, liberemos, decolonicemos nuestras subjetividad, para que podamos llenar de vida nuestras prácticas y discursos. Lo que sigue siendo un difícil reto no sólo político, sino también ético; es empezar a reconocer más críticamente, cómo la colonialidad del poder, del saber y del ser, no son exterioridades presentes en los otros, o que sólo se expresa en el poder, sino que están muy presentes en nosotros, que atraviesan nuestros pensamientos e imaginarios, nuestras subjetividades, nuestros cuerpos, nuestras prácticas de vida cotidiana; no es sufi-

ciente hablar y cuestionar lucidamente desde la teoría la colonialidad del poder, del saber y del ser, si en la vida cotidiana, con nuestra(o) compañera(o), con nuestras(os) hijas(os), tenemos actitudes que nos hace reproductores de dicha colonialidad; 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 relaciones cotidianas, familiares, sociales, profesionales, así como en las reflexiones de un pensamiento que se plantea como decolonizador; para aportar a un verdadero proceso de decolonización, el reto que tenemos, es comprender, que la decolonización del saber y del ser, debe empezar primero por nosotros mismos, lo que implica hacer una radical *interpelación*, no sólo *del sentido de lo que hacemos* (Lander), sino sobre todo de cómo en la cotidianidad tejemos la existencia, para empezar a Corazonar no sólo la academia, la teoría, sino sobre todo, la propia vida. Quizás la sencillez de este relato nos ayude a entender que antes de querer transformar el mundo, debemos primero, transformarnos a nosotros mismos:

> –Un exitoso hombre de negocios nunca había jugado con sus hijos, pues decía que no podía perder el tiempo en cosas que no fueran productivas y rentables, por ello se dedicaba a tiempo completo a hacer dinero y para compensar sus ausencias, les regalaba todo lo que le pedían.
>
> –Un día que llegó a su casa, su esposa le dijo que tendría que ausentarse unos tres días para cuidar a su madre que había caído enferma y que por lo tanto debía hacerse responsable de cuidar a sus pequeños hijos en ese tiempo.
>
> –Y ahora, yo qué voy a hacer con esos monstruos, ellos sólo piensan en jugar y yo no tengo tiempo para eso, que desgracia, justo ahora que estoy por concretar un importante asunto de negocios que me dará muchas ganancias, no voy a desperdiciar mi tiempo en juegos –dijo el empresario muy enojado, pues pensaba que esos tres días iban a ser terribles, porque los guambras sólo querían jugar, pues siempre le pedían que jugara con ellos, lo que le ponía de mal humor.
>
> –Pensando qué hacer para que los niños se mantengan ocupados esos tres días y puedan dejarlo tranquilo para hacer sus negocios, mientras ojeaba una revista de turismo, encontró un mapa del mundo en el que se hallaban graficados todos los países con sus banderas, capitales, ciudades, montañas, ríos, océanos, llanuras, selvas, con sus características geográficas, culturales, políticas, turísticas, pintadas en diferentes colores, era un mapa del mundo muy complejo; entonces se le ocurrió

inventar un juego, y pensó que podía utilizar el mapa, para hacer un rompecabezas y se puso a recortar el mapa en pequeñísimos pedazos a fin de hacer un rompecabezas lo más complicado posible, a fin de que los niños se pasen todo el tiempo que iba a tardar su esposa intentando reconstruir ese complicado mundo, y él podría aprovechar su tiempo en cosas más productivas. Aliviado pensó – con este rompecabezas los guambras no me han de molestar no sólo tres días, sino tres semanas, pues, reconstruir este mundo si va a estar difícil.

Una vez terminado de recortar el rompecabezas, llamó a sus pequeños hijos y les dijo:

–A ver muchachos, si ustedes son capaces de reconstruir el mundo que está en este rompecabezas, les daré de premio cualquier cosa que ustedes me pidan, vayan a trabajar inmediatamente.

–El empresario muy contento por la brillante idea que se le había ocurrido, se encerró en su oficina para continuar haciendo sus negocios, puesto que sabía que el tiempo es oro y ya en la elaboración del rompecabezas había perdido un tiempo muy valioso y, por tanto, dinero.

–Después de haber trascurrido apenas un cuarto de hora, los niños fueron contentos donde su papá a decirle que ya habían terminado y le indicaron el rompecabezas con el mundo perfectamente reconstruido.

–¿Pero cómo es posible que hayan podido reconstruir el mundo tan rápidamente? – les preguntó el padre que no podía creer lo que estaba viendo.

–Fue facilito papá – respondió el hijo más pequeño – Cierto es que al principio nos resultaba muy difícil reconstruir el mundo, pero luego, nos dimos cuenta que por detrás del mapa del mundo había dibujado un ser humano, entonces reconstruimos primero el ser humano, y solito se reconstruyó el mundo.

No esperemos que primero cambie el mundo, para cambiar nuestra vida; cambiemos primero nosotros, pues sólo así, ayudaremos a transformar el mundo. Aprendamos lo que nos enseña la sabiduría shamánica: no podemos ser luz de los otros, si no iluminamos primero, nuestros pasos y caminos; o como nos enseña la ancestral sabiduría china:

> Antes de lanzarte a mejorar el mundo, revisa tres veces tu propia casa.

No es posible construir un horizonte distinto, otro de sociedad, de humanidad y de existencia, si no deconstruimos los obstáculos del pa-

sado y del presente, si seguimos manteniendo las viejas prácticas, los caducos y corruptos aparatos burocráticos, si nos mantenemos bajo el caudillismo de los eternos dirigentes, si reproducimos los viejos discursos, las antiguas tácticas de lucha; debemos mostrar que nosotros somos capaces de hacer realidad en los espacios más cotidianos, la unidad de la diversidad, pues eso dará legitimidad social a nuestros sueños y utopías; el reto de la interculturalidad implica la necesidad de transformar los aparatos en instrumentos, los dogmas en propuestas programáticas, los proyectos en horizontes para transformar la vida; pasa por construir seres humanos diferentes dispuestos a la insurgencia de una forma otra de pensar, de sentir, de hacer, de ser, de significar, de vivir la vida y de luchar por ella; sólo así la utopía que parece imposible, impulsará luchas posibles que transformarán todas las dimensiones de la vida.

Hay que trabajar en la construcción de una propuesta intercultural multicolor de sociedad, capaz de recoger el latido de las diversidades sociales, esto constituye actualmente uno de los desafíos no sólo teóricos, sino políticos concretos no sólo de las nacionalidades indígenas y los pueblos negros, sino del conjunto de los movimientos sociales; legitimar una propuesta intercultural que recoja la diversidad, y que haga realidad la unidad de esa diversidad.

Hace falta avanzar en la legitimación del discurso y de la propuesta de la interculturalidad en el conjunto de la sociedad, que implica, mostrar que la unidad de la diversidad no es sólo un discurso, sino una necesidad histórica, para la convivencia pacífica de las sociedades, y para ello, hay que mostrar la alteridad, como una realidad que se vive primeramente por quienes levantan la propuesta; es necesario por tanto, llenar los discursos de vida y empezar a implementarla y vivirla en sus espacios cotidianos, puesto que, los demás sectores sociales, al ver, que quienes hablan de la unidad de la diversidad, no han sido capaces de construirla al interior de sus propias organizaciones, atravesadas por conflictividades, que al no ser resueltas, difícilmente van a legitimar dicha propuesta en el conjunto de la sociedad.

Para lograr aquello, hay que hacer que las propuestas programáticas recojan y reflejen, el carácter multicolor de nuestra diversidad, que exprese los intereses de distintos sectores de la sociedad, que hoy están siendo empobrecidos por la crisis y que por ello mismo pueden darse condiciones para tejer con ellos alianzas coyunturales o estratégicas.

Para eso va a ser importante que las diversidades sociales avancen en perspectivas de una construcción más amplia y política de la alteridad, para abrirse a los otros, que les permita terminar con la búsqueda de protagonismo, salirse de los límites de sus intereses particulares, que a veces reflejan sus propuestas y sus prácticas, lo que genera divisiones y conflictos al interior de los movimientos sociales; por ello hay que empezar a trabajar en un programa intercultural de sociedad futura, pero sentipensado en perspectiva del conjunto de las diversidades sociales.

La globalización como proyecto homogeneizante del capital y el mercado, no ha podido impedir la insurgencia de las identidades y diversidades; se hace necesario trabajar en la afirmación, revitalización y fortalecimiento de nuestras identidades y diversidades sociales, para que estás estén en condiciones de enfrentar la globalización como amenaza, y de resemantizar su sentido, para poder hacer de ella una oportunidad que les permita ampliar el nivel estratégico de sus luchas, y estar en condiciones de articularse con la globalización, pero a partir de la propia especificidad, diferencia y originalidad de nuestros saberes, culturas y procesos.

Hay que ver la actual crisis generada por la globalización neoliberal, como posibilidad para ampliar los procesos de lucha a nivel planetario y para tejer redes globales contrahegemónicas que articulen esas luchas, con la globalización neoimperial, las dimensiones de la alteridad, de la otredad y de la mismidad quedan drásticamente alteradas por la crisis, puesto que ésta ha hecho que el otro, el marginal, ya no sea más aquella categoría externa, objeto de nuestras investigaciones, al que analizábamos desde la economía, la sociología o la antropología; ahora, los marginales, los empobrecidos, los subalternizados, ya no son esos otros lejanos, puesto que hoy los marginales empezamos a ser nosotros mismos; por lo tanto ya no podemos analizar la realidad desde otredades abstractas, distantes, sino desde las dimensiones de la mismidad, empezando a vernos a nosotros mismos, y allí las dimensiones de una revolución del *ethos* y de la subjetividad y la espiritualidad adquieren una vital importancia para dar un sentido político distinto a la alteridad.

La interculturalidad demanda también comenzar a trabajar en la decolonización de la historia impuesta por el poder, para ello hay que iniciar la construcción de una historia, que visibilicé los nombres, el protagonismo, las voces y la presencia de los actores sociales, que desde

su lucha cotidiana construyen la historia, que recoja sus vivencias subjetivas y afectivas, que nos permita entrar en sus escenarios interiores, puesto que el proceso de construcción de la utopía no se lo hace sólo con ideas abstractas, sino con prácticas sociales marcadas por la afectividad y las emociones, puesto que lo que une a los seres humanos y los hace solidarios con los otros, no es la fría razón, sino ese mundo de representaciones y de afectos, los corazonamientos compartidos y vividos en la cotidianidad de la vida real, son los latidos del corazón, lo que nos convierten en hijos de la tierra; lo que realmente nos hermana, es la vivencia compartida de dolores, de penas, de crisis, pero también de sueños, de esperanzas y utopías posibles mutuamente compartidas, pero sobre todo, compartir la solidaridad, la reciprocidad, la fuerza insurgente de la ternura que impulsa la lucha por cambiar la vida.

Develar la dimensión subjetiva de la vivencia histórica es también una tarea política de decolonización, pues es otra forma de insurgir contra la historiografía colonizadora dominante, por ello, requisito necesario para la construcción de una historia decolonial con palabra propia, no una historia ventrílocua que nos de hablando y diciendo como la que nos han impuesto, hay que hacer que hablen y digan desde la vivencia de lo sensorial, de lo subjetivo, de la emotividad y los afectos, los diversos actores anónimos, para conocer no sus reflexiones teóricas, sino como viven sus experiencias cotidianas y de lucha, como las sienten en sus subjetividades y en sus cuerpos.

Los niños y las niñas son la semilla de la humanidad intercultural

Otra cuestión que nos parece impostergable, vital y urgente, para la materialización de la interculturalidad, es la tarea de trabajar con dedicación y ternura la interculturalidad, con los niños y las niñas, en la perspectiva de la insurgencia de un *ethos* y subjetividad otra.

Los niños y las niñas, cuya subjetividad, al no estar todavía colonizada, sujetada, ni cargada de los estereotipos discriminadores y excluyentes, están más dispuestos para entender y abrirse más naturalmente y con más transparencia y ternura, al encuentro con la diferencia. Por otro lado, la infinita capacidad de asombro que es propia de las y los niños, es un potencial para que podamos maravillarnos con la riqueza de la diversidad, para que podamos aprender a mirarla desde perspectivas no sólo teóricas, sino concretas; pues los niños y las niñas pueden ayu-

darmos a desabotonarnos los conceptos y acercamos más a la verdadera vida; el trabajo con los niños, no como futuro, sino como presentes constructores de la interculturalidad, como la semilla para que esta florezca, implica la transformación no sólo de los modelos educativos actuales, sino sobre todo, de la forma de vivir la vida en nuestra cotidianeidad para lo que, sigue siendo imprescindible la insurgencia de un *ethos* otro, sustentado en la ternura, que construya un sentido diferente de la existencia.

Es necesario para la construcción de ese sujeto y de ese *ethos* otro, empezar a trabajar con las y los niños, en la siembra de valores y sentido diferentes de humanidad, además que ellos y ellas, están naturalmente abiertos a la ternura, a la alegría, a la solidaridad, a la esperanza, hay que desarrollar en ellos y ellas una actitud natural de respeto a la alteridad y a la diferencia, para que estén abiertos a convivir en forma pacífica con y en la diversidad para que así además, mantengan siempre encendido el fuego de la magia de los sueños, y la capacidad inagotable de maravillarse con la vida, requerimiento necesario para sentipensar las utopías posibles. La tarea más difícil, es la de contribuir a su construcción como seres humanos dignos, con subjetividades integras, transparentes, que sean coherentes entre el sentimiento, el pensamiento, la palabra y la acción, subjetividades que no puedan ser nunca sujetadas por el poder, con la fortaleza suficiente y el potencial para enfrentar cualquier posibilidad de colonialidad del ser; seres humanos en plenitud de dignidad, solidarios, abiertos a la alteridad, que hagan suyo el dolor del otro, que combatan toda forma de dominación, de explotación, de exclusión, de discriminación, con distintas sensibilidades, con miradas políticas, éticas, estéticas y eróticas otras de mirar la vida, abiertos a formas de alteridad cósmica, que prioricen la defensa de la vida en todas sus formas, capaces de mantener relaciones armoniosas con los seres humanos, la naturaleza y el cosmos.

La lucha por el derecho a Corazonar desde la insurgencia de la ternura

Es imprescindible por ello, promover desde niños la vivencia del respeto mutuo, del conocimiento y reconocimiento, de la valoración y la aceptación de lo diferente, de superación y eliminación de toda for-

ma de discriminación, de racismo y de sentimientos heterofóbicos, hay que salvarnos del más grave mal que hoy enfrenta la humanidad, la cínica indiferencia frente al dolor del mundo, ante el dolor del otro, para que empecemos a ver la diversidad y la diferencia, como uno de los derechos más importantes de los individuos, de los pueblos, de la humanidad; pues los derechos humanos, pero sobre todo los derechos de lo humano, y lo no humano, los de la naturaleza, el cosmos y la vida, sólo se aprenden a valorar y respetar, a partir del reconocimiento de lo que somos capaces de hacer de las diferencias y las particularidades tanto individuales como colectivas.

Sólo reconociendo, valorando, respetando y conviviendo con la diferencia de otros seres humanos, sociedades y culturas, seremos capaces de mirar en la otra persona a un ser humano, cuyos derechos deben ser respetados y defendidos en su especificidad y diferencia; comprenderemos que nuestros derechos no terminan donde comienzan los de los otros, ni los de éstos donde empiezan los nuestros, sino que al estar hermanados en la alteridad, al saber que habitamos en los otros y que los otros habitan en nosotros, nuestros derechos, se hermanan en nuestra compartida condición de la unidad como humanidad, pero también desde la especificidad de la diversidad y la diferencia, lo que hace posible que también podamos hermanarnos en la lucha por su defensa.

La violación de los derechos cósmicos de lo humano se da cuando en nuestros imaginarios, en nuestras construcciones simbólicas y prácticas sociales, desconocemos la condición cósmica y de humanidad que nos une a esos otros, a los que negamos, o que miramos como enemigos o inferiores y qué, por lo tanto, creemos tener el derecho de juzgarlos, de irrespetarlos y muchas veces de decidir el destino de su propia existencia; es por eso que el despojo, la negación de la condición de humanidad y de existencia, de los otros a los que el poder subalternizó y dominó, ha sido y es la forma más perversa de la colonialidad del ser.

Hay que lograr que los derechos humanos, pero sobre todo, los derechos cósmicos sobre la vida que incluye los derechos de todos los seres que habitan la naturaleza y el cosmos, no se queden en una simple declaración de principios, que también están siendo usurpados e instrumentalizados por el poder; sino que sean un horizonte vital que oriente una diferente perspectiva de vida, y que en forma comprometi-

da, activa y militante, contribuya a la transformación de las praxis sociales, políticas y simbólicas, y de todos los sentidos de la vida cotidiana. Una forma de empezar a hacerlo, sería comenzar a reconocer que todas y todos los individuos, como las diversas socioculturas, tienen el derecho a tejer la vida, según sus propias necesidades y especificidades socioculturales, y a determinar por sí mismos y sí mismas, el tipo de sociedad y el horizonte de existencia que quieran construirse.

El discurso de los derechos humanos, que hoy instrumentaliza el poder, tiene además una carga excesiva de antropocentrismo; es por ello necesario ir más allá, y plantear los derechos en perspectivas de la vida, de la naturaleza del cosmos, de la totalidad de la existencia, que sea coincidente con la perspectiva de alteridad cósmica o biocéntrica, a la que antes hacíamos referencia.

Cuando se habla de la lucha por los derechos humanos, hasta hoy sólo se ha priorizado la lucha por los derechos materiales visibles, como el derecho al trabajo, la vivienda, la salud, la seguridad social, a vivir en espacios ecológicamente sanos, así como a beneficiarse de las contribuciones del desarrollo científico-técnico que no son sino construcciones culturales que le pertenecen al conjunto de la humanidad. Derechos materiales que están bien y por los que hay que continuar luchando para conseguirlos y preservarlos; pero hoy la construcción de la interculturalidad plantea que es una tarea vital la lucha por los derechos invisibles y espirituales, que no son considerados, pues han sido dejados fuera de la esfera de lo público, como: el derecho a ser diferentes y a ser reconocidos y respetados en esa diferencia; el derecho a la paz, la dignidad, la solidaridad, la alegría, el placer, el goce, el derecho a soñar, pero sobre todo, el derecho a la ternura.

Pero todos estos derechos, como ideal de una humanidad y una civilización otra, serán una mera abstracción discursiva, si no encuentran una significación, sentido y vivencia concreta en el conjunto de la sociedad, sino pasan a ser parte consciente y activa de nuestro vivir cotidiano. Por tanto, esto es una tarea no sólo política, sino sobre todo ética, que pasa por la reflexión, el conocimiento, la crítica, pero sobre todo por corazonar la lucha por la transformación de nuestra realidad tanto subjetiva como estructural y social.

Hay que desarrollar una actitud natural frente a lo diferente, que nos sintamos orgullosos y seamos conscientes de lo afortunados que

somos al poseer la inmensa riqueza que implica nuestra diversidad cultural, para que aprendamos a convivir en ella con amor y con respeto. Hay que mostrar que la unidad en la diversidad no sólo que es posible, sino que constituye una realidad que históricamente siempre ha estado presente, pero que hoy debemos legitimar en nuestro diario vivir cotidiano, pues frente a los proyectos homegeneizantes y universalistas, que buscan la uniformidad de las diferencias y que son fuente de intolerancia y conflictos, sólo la convivencia desde la ternura de las diversidades, la cohesión dentro de la variedad y la diferencia, es decir la construcción de verdaderas sociedades interculturales, constituye la garantía para la convivencia pacífica de nuestros pueblos y para la construcción de su futuro.

La dimensión política de la interculturalidad sustentada en la fuerza insurgente de la ternura, que nos permita empezar a corazonar la vida, nos abre posibilidades para combatir toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser, y para empezar a imaginar formas distintas de ser, de hacer, de sentir, de pensar, de imaginar, de decir, de nombrar y significar, para empezar a construir un horizonte civilizatorio, que se abra al corazón y a la razón; en definitiva, la interculturalidad es un horizonte de esperanza por el que hay que seguir andando, una utopía posible que hay que luchar cotidianamente por materializar, es la posibilidad para empezar a construir una ética, una estética y una erótica diferente de la existencia, que nos haga, mejores seres humanos y más felices.

Este es un tiempo de insurgencia material y simbólica que no busca sólo cambiar un modelo de economía, de sociedad o de conocimiento, sino la totalidad de la existencia, que insurge contra un modelo de civilización que se niega a sí misma y que al priorizar la acumulación del capital, no abre posibilidades de esperanza para la vida. La insurgencia de las nacionalidades indias, de los pueblos negros y de las diversidades sociales, se da en una nueva era, en el tiempo del *Pachakutik*, anunciando simbólicamente el nacimiento de un tiempo otro, que busca construir un *Pachakutik del sentido*, de un diferente sentido y horizonte civilizatorio y de existencia. La crisis del proyecto civilizatorio dominante y de los valores en los que se sustenta, abre por consiguiente condiciones para empezar a generar una cosmoexistencia, valores, *ethos*, referentes de humanidad, otros y diferentes, una civilización otra,

con un sentido holístico que considere la vida, el ser humano, la naturaleza y el cosmos en su continua interacción; ese es un eje central de la interculturalidad.

La interculturalidad involucra trabajar en una revolución del sentido, una guerrilla antiepistémica, una insurgencia simbólica, que nos permita fundar un horizonte civilizatorio que termine con la irracionalidad de la razón, y que empiece a corazonar la vida; es decir, a dar ternura al conocimiento, más afectividad a la razón; que se alce desde nuestras propias raíces de ancestralidad, desde nuestros propios saberes, palabras, reflexiones y realidades. Una civilización que haga posible el desarrollo multicolor de todas las culturas, que recupere la sensibilidad para hacer una humanidad pintada de colores, que se sustente en el amor, la alegría y la ternura.

La interculturalidad requiere además, que recuperemos la dimensiones de espiritualidad que hemos perdido, como consecuencia de una civilización que desacralizó el cosmos, el mundo, la naturaleza y la vida, para hacerla objeto de dominio, para transformarlas en mercancías útiles tan sólo para su proceso de acumulación; por ello es vital, reintegrar a la existencia, el sentido cosmoexistencial espiritual que siempre ha tenido, para construir una mirada distinta sobre nosotros, sobre los otros, sobre el cosmos, la naturaleza, la sociedad, el mundo y la vida. Es por ello que no podemos descuidar, como lo hicimos en el pasado, la dimensión política de la lucha espiritual y la dimensión espiritual de la lucha política, sino al contrario debemos ver que hoy, constituye una tarea política impostergable, empezar a trabajar en una distinta ecología del espíritu, pero entendiendo, como nos lo enseñaron los indios Pueblo, que la espiritualidad, es la forma más elevada de la conciencia política; pues, sólo así seremos capaces de construir un horizonte multicolor de sociedad, de civilización, de humanidad de cosmoexistencia, que nos permita ser mejores seres humanos y vivir la vida, con más amor y alegría. Esa es la utopía por la que ahora las diversidades sociales están luchando, por la construcción de una cosmoexistencia de una humanidad, de una civilización intercultural, que sólo será posible desde la insurgencia de la ternura.

Notas

1 El presente trabajo es una ampliación y actualización de la ponencia presentada con el mismo título al Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada Diálogo Intercultural, Quito, enero 1999, cuyas propuestas centrales, se encuentran plenamente vigentes.

2 Compartimos la propuesta de Walsh (Op. cit.: 16) de hablar en las circunstancias actuales de *Interculturalizar* en lugar de *Interculturalidad*, puesto que como analizaremos más adelante, este es un proceso político que debe ser construido, *Interculturalizar* puede entenderse como parte de ese proceso que permite avanzar a la construcción de la *Interculturalidad*.

3 MUYULEMA, Armando. *De la cuestión indígena, a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje,* RODRÍGUEZ. I (editora). Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad, Ga, Rodopi, Amsterdan / Atlanta, 2001: 330-332

4 SANJINES, Javier. *El espejismo del mestizaje,* PIEB/IFEA/Embajada de Francia, La Paz, 2005

5 ZIZEK, Slavoj. Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: JAMEZON y ZIZEK *Estudios Culturales, Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Paidós, Barcelona, 1998: 156

6 ZIZEK. Op. cit.: 176

7 WALSH, Catherine. [Interculturalidad] Políticas y significados conflictivos. En: *Nueva Sociedad 165* enero-febrero, Caracas, 2000(b): 129

8 Para una profundización sobre la colonialidad del poder, del saber y del ser, ver el artículo *CORAZONAR desde las sabidurías insurgentes para combatir la colonialidad del poder, del saber y del ser,* publicado en este mismo volumen.

9 MIGNOLO, Walter. *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial, en:* SCHIWY Freya / MALDONADO-TORRES, Nelson / MIGNOLO, Walter, "(des)Colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia, Ediciones el signo, Argentina, 2006: 15

10 WALSH Catherine, Criterios sobre el tratamiento de la interculturalidad en la educación. En: *Libro de ponencias. I Congreso Internacional de formación de formadores. III Congreso Nacional de Institutos Superiores Pedagógicos.* GTZ, Urubamba, 2000(b)

11 WALSH, Catherine. Interculturalidad y (de)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo. En: Desarrollo e interculturalidad imaginario y diferencia: La Nación en el mundo Andino. Academia de la Latinidad, Río de Janeiro, 2006: 35

12 WALSH, Catherine. Op. cit: 2000(a): 15-16

13 Para una discusión más profunda sobre el sentido del *CORAZONAR* y sobre las sabidurías insurgentes ver el artículo publicado en este mismo volumen.

14 MUYULEMA, Armando. Op. cit.

15 MALDONADO-TORRES, Nelson. *Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo,* en: CESAIRE, Aimé, *et. al.* Discurso sobre el colonialismo, Akal, 2006: 174

16 WALSH, Catherine, *Pensamiento crítico y matriz decolonial: Reflexiones Latinoamericanas.* Universidad Andina Simón Bolívar – Abya-Yala, Quito, 2005: 22-23

El Poder de la Palabra Frente a la Palabra del Poder

Corazonando sobre el sentido insurgente de la tradición oral

Cuando empecé a escribir, relatando la vida de mi pueblo,
sentí en forma angustiante que el castellano no me servía bien.
No me servía bien ni para hablar del cielo y de la lluvia, de mi tierra,
ni mucho menos para hablar de la ternura que sentíamos
por el agua de nuestras acequias,
por los árboles de nuestras quebradas,
ni menos aún para decir con todas las exigencias del alma,
nuestros odios y nuestros amores.

José Maria Argüedas

La fuerza insurgente de la palabra

El último levantamiento indígena, reafirma el hecho de que estamos viviendo un proceso de insurgencia simbólica y de insurrección de las diversidades sociales, el mismo que plantea la necesidad de hacer reflexiones distintas, diferentes sobre el que hacer del conjunto de la sociedad y, por consiguiente, también de los escritores y de todos los que están trabajando en el proceso de revitalización de la tradición oral. Los narradores orales, ahora más que nunca tienen la responsabilidad de contribuir a través del poder de su palabra a mostrar, los rostros multicolores de nuestra diversidad, enseñándonos que *Abya-Yala* es un continente pluricultural, plurilingüístico, pluriétnico y plurinacional, puesto que en su interior conviven sociedades, culturas, grupos étnicos

y distintas nacionalidades, con lenguas, tradiciones históricas, cosmovisiones, formas de organización sociopolíticas, e identidades propias y diferenciadas, que hacen de este, un continente multicolor, diverso, de múltiples rostros.

El carácter plural y diverso de *Abya-Yala* es una realidad existente desde mucho antes de que se constituyan los Estados nacionales, pues ya en la época prehispánica, sus territorio estuvieron habitados por distintas sociedades y culturas con diferentes niveles de desarrollo social, político y cultural. Desde entonces, esa diversidad se ha mantenido y enriquecido, constituyendo su principal característica y su mayor riqueza.

En esta conjunción de la diversidad, cada grupo social, etnia, pueblo o nacionalidad, ha ido configurando los contenidos de una cultura que se sustenta en un propio y diferente sistema de valores, de símbolos de identidad, de prácticas y saberes, que han sabido crear, preservar y revitalizar a través de su historia, de la mano de la palabra.

El reconocimiento de la riqueza de la diversidad, de la pluralidad y de la diferencia, a pesar de haber existido siempre, es un hecho reciente, resultante de un proceso de acumulación histórica de la acción socio-política de actores sociales hoy constituidos como sujetos políticos e históricos, que dejan de ser simples pueblos clandestinos, para pasar a constituirse como pueblos con destino, que se autodefinen y demandan su reconocimiento como Nacionalidades y Pueblos diferentes, lo que les ha permitido ir constituyéndose en una fuerza social que es innegable, así como ir ganando espacios de representación política antes negados, pero sobre todo ir proponiendo al conjunto de la sociedad un horizonte propio de sociedad futura, que no sólo interpela al conjunto de la Nación-Estado, sino al modelo de civilización que ha sido su fundamento, y que plantea un horizonte de sociedad, civilizatorio y de existencia diferente, que se muestra como la posibilidad para que se reconozca y legitime la existencia de esa diversidad, pluralidad y de su derecho a la diferencia; y para superar la situación de atraso, dominación, exclusión y miseria en la que históricamente han vivido, como consecuencia de una matriz colonial-imperial de poder que se ha ido recreando desde el momento mismo de la conquista, hasta el presente .

En el actual proceso de insurgencia simbólica como el que vivimos, una de las tareas que tienen los narradores y escritores indígenas y negros, es contribuir a través de la palabra, a que podamos conocer y

reconocer la rica diversidad de nuestros países y continente; ha mostrar los rostros multicolores de nuestra diversidad, pluralidad y diferencia existente a lo largo y ancho de toda *Abya-Yala;* deben trabajar comprometidos con la tarea de revitalización de las identidades, y aportar a la construcción de procesos interculturales, los cuales sólo serán posibles, si empezamos conociendo y reconociendo lo que somos en la diversidad y en la diferencia, conscientes de que ello, constituye en este momento histórico, una necesidad impostergable.

Los escritores indígenas y negros deben aportar al conocimiento del mundo y la vida de las Nacionalidades y Pueblos, pero desde perspectivas diferentes, para que cambiemos la mirada colonialista, exótica, folklórica y etnocéntrica a la que nos acostumbró el poder, que nos hacía verlos como pueblos primitivos, salvajes, de aborígenes suspendidos en tiempos prehistóricos. Desde la fuerza ancestral de la palabra, se debe contribuir a que podamos entenderlas en su contemporaneidad, a verlas como culturas que están vivas a pesar de siglos de dominación y muerte, que siguen creando, que no son muestras folklóricas, ni museos vivientes, ni objetos para la curiosidad de antropólogos y turistas, sino culturas vitales de las que podemos y debemos aprender y que nos están permanentemente enseñando; el trabajo de los narradores indios y negros puede posibilitarnos un encuentro con el ser humano y la vida, con la riqueza de su mundo simbólico, expresada en esa parte de la realidad que el mismo ha tejido, su cultura, en la que se refleja toda la compleja realidad en la que les toca vivir en un mundo globalizado.

El concepto de diversidad debe ser el eje conductor, no sólo respecto a la mirada de la realidad sociocultural, sino también de la línea de su producción, pero sobre todo, gracias a su trabajo, las voces silenciadas por siglos podrán ser escuchadas, conocidas sus propuestas, pues las nacionalidades indígenas, los pueblos negros y las diversidades sociales, han encontrado en la tradición oral, la posibilidad de mostrar la vitalidad de su presencia. Esta es otra forma de combatir la colonialidad del saber que nos condenó a un conocimiento ventrílocuo que hizo que sólo seamos eco de las voces del poder, simple reflejo de su imagen; la fuerza de la palabras de los pueblos sometidos a la colonialidad que el poder no pudo silenciar, hoy nos muestran que no son más un simple eco del poder, sino que el poder de su palabra, es un arma que insurge contra las palabras del poder.

Los narradores de los pueblos originarios, deben contribuir a mostrar que la unidad de la diversidad no sólo que es posible, sino que constituye una realidad que debemos legitimar cotidianamente, pues es necesaria la cohesión dentro de la variedad y no en la uniformidad, ya que ésta es una necesidad para la convivencia pacífica de nuestros pueblos y para la construcción de su futuro.

Frente al actual proceso que estamos viviendo en toda *Abya-Yala*, se hace necesario levantar una propuesta que permita hacer de la tradición oral un instrumento insurgente para la desalienación y decolonización de la historia, que responda al proceso de insurgencia material y simbólica que están llevando adelante las nacionalidades indias, los pueblos negros y las diversidades sociales, las que obligan a plantear la necesidad de hacer una lectura distinta de la historia, pues se trata de sociedades que no sólo fundamentan la fuerza de su actual identidad en el pasado, sino que en sus raíces de ancestralidad están las bases de sus luchas presentes y para la formulación de sus horizontes de futuro, mostrando como memoria y proyecto formar parte de una diferente conciencia histórica que se está forjando; de ahí el por qué, la recuperación histórica de su propia palabra, constituye hoy, un eje central de los planteamientos de los pueblos indios y negros.

Es muy importante advertir las implicaciones no sólo epistemológicas, sino sobre todo éticas, estéticas y políticas de la práctica de la tradición oral, en situaciones de dominación neocolonial y neoimperial como la que actualmente vivimos. La historia oral, no se convierte solamente en una distinta perspectiva teórico-metodológica para la reconstrucción del pasado de los pueblos indios, sino en un instrumento político insurgente necesario para la decolonización colectiva de la historia.

Es importante ver el papel subversivo que la oralidad ha cumplido en la lucha de resistencia e insurgencia frente a la dominación ejercida por la imposición de la matriz colonial imperial de poder; los pueblos indios y negros han hecho de la palabra el instrumento más eficaz, no sólo para resistir, sino para reafirmar su propia presencia, pues después de más de cinco siglos de dominación y de continuos intentos por liquidarlos, asimilarlos, civilizarlos, desarrollarlos y ahora modernizarlos, el mayor triunfo de los pueblos indios y negros, es que siguen existiendo y continúan hablando con palabra propia.

La revitalización de la historia mítica

Un aspecto muy importante en esta diferente propuesta, tiene que ver con la revitalización que debe hacerse de la historia mítica, en la que se fundamenta el pensamiento indígena y el pensamiento negro, a través del cual estos pueblos encuentran una explicación de su realidad vital e histórica y se convierte en el fundamento de su acción ética, estética y política presente; por ello la necesidad no sólo de reconstruir la historia como se dio, sino como se expresa desde su propia racionalidad. Así, no sólo que se cuestiona una visión colonial dominadora de la historia, sino que deja en claro la existencia de racionalidades, de lógicas históricas y temporalidades diversas y en conflicto, por un lado, una historiografía documental que se representa una lógica temporal de eventos que se dan en una sucesión unilineal; frente a una historia mítica, que resulta estar más allá de las propias categorías del tiempo y del espacio y que nos remite a una raíz de ancestralidad en la que podemos encontrar no solo las razones de la dominación colonial, sino además las raíces de su actual potencialidad histórica.

La revitalización de la historia mítica de los pueblos negros e indios, tiene en consecuencia un profundo contenido político, se vuelve una praxis necesaria para la desalienación y decolonización de la historia, del saber y del ser; pues no sólo cuestiona la visión colonial dominadora que construye la historia sólo a partir de la escritura y niega la existencia de pueblos con una presencia milenaria en la historia, mucha de la cual se preserva en la palabra, y cuyos contenidos simbólicos, están narrados en el mito. Esta distinta perspectiva no sólo rompe la visión ideologizada de occidente que ve al mito, como expresión propia del pensamiento salvaje, de la mentalidad primitiva, sino que lo muestra en su fuerza constructora en la que se encierra una forma de pensar el mundo, del pasado, del presente y del futuro, pues también el mito es un referente para la construcción no sólo de otra nueva historia, sino de una historia otra y diferente.

Nos parece importante mirar que no solamente existe una diferencia en cuanto a la percepción que sobre la historia se tiene desde la concepción del mundo occidental, sino en la manera de vivirla, el mito será siempre para las sociedades que la viven, una historia verdadera, mientras que para la sociedad occidental que se considera el resul-

tado de la más alta evolución de la historia universal no se siente comprometido a conocerla, por ello la olvida, la historia no le dará los elementos que le permitan entender ni el orden del mundo, peor su función en él, será sólo una suma unilineal de hechos del pasado que recordará pero nada más; mientras que para los pueblos y culturas que viven el mito, tienen la obligación de conocerlo, pero a su vez, de vivirlo, de recrearlo ritualmente, de hacerlo presente, pues sólo eso hará posible encuentren las razones, el sentio del orden del mundo, del cosmos, de la realidad y de su papel en ésta, sólo así podrán hallar una explicación al orden actual del mundo y de la vida; a través del mito no conmemoran o celebran un hecho del pasado, lo viven, lo revitalizan, lo reactualizan, lo recrean, lo traen al presente ritualmente, simbólicamente y así pueden dar orden al tiempo que les toca vivir cotidianamente, y tener una trama de significados para encontrar sentido a su existencia, como parte de este infinito cosmos, y como habitantes de esta casa cosmica en la que tejemos la vida.

A través de la palabra habla y canta la vida

Al hablar de la importancia de la tradición oral en los pueblos de *Abya-Yala*, es importante no olvidar un aspecto a veces descuidado en su análisis, la tradición oral en manos de los pueblos negros e indios, no puede reducirse solamente a la oralidad y los asuntos que tienen que ver únicamente con lo humano, puesto que estamos hablando de culturas con miradas totalmente diferentes y antagónicas a las visiones totalitarias y fragmentadas y fragmentadoras que sobre la realidad y la vida ha impuesto la razón occidental; sino por el contrario, estos pueblos han sido capaces de construir un sentipensamiento una cosmoexistencia con profundas visiones holíticas, totales y totalizadoras, y sistémicas, integrales e interrelacionadas, que no parcelan la realidad y que están profundamente articuladas a la naturaleza, el cosmos y la sociedad, y en esa relación la interacción de lo viviente no se limita sólo a un mero acto de transmisión de palabras, sino a formas de comunicación simbólica que casi siempre las rebasa.

La tradición oral, tiene un profundo contenido sensitivo, la tradición oral, es también una tradición sensible (Mires), la palabra no sólo vehícula sonidos, sino sobre todo sentires, emociones, afectos, sensibi-

lidades, vibraciones del espíritu que van construyendo un sentido sobre la existencia, sobre la realidad y la vida; por ello cuando los decímeros, los fabuladores, los poetas, los cuenteros, los copleros populares relatan sus historias, no sólo hablan con la palabra sino con el corazón, con la mirada, con las manos, con sus gestos, pues contar es una forma de sentir y de vivir, de *corazonar* la vida.

La cultura negra e india, están más allá de esa fría abstracción que ha hecho occidente del acto de hablar, que ha conducido al empobrecimiento de la significación y del espiritu de la palabra, de tanto ser nombrada y repetida y muchas veces la ha conducido hasta su envilecimiento, cuya mayor expresión se encuentra en el lenguaje de los políticos; en las culturas indias y negras, la tradición oral todavía tiene la fuerza constructora del sentido, porque no es sólo un sencillo acto de trasmisión de fonemas, de sonidos; sino que en cada palabra se transmiten sentimientos, esperanzas, dolores y alegrías, sueños compartidos; es por eso que las sociedades occidentales modernas, no han valorado la tradición oral como instrumento de conocimiento, no sólo por el contenido instrumental y positivista que dan a todo el conocimiento que producen, sino porque está incapacitada para entender desde su lógica guerrera, las cosmoexistencias, la riqueza simbólica que habita en la palabra de pueblos que al nombrarla, la nutren de afecto, la empapan de ternura. Occidente desde la arrogancia de la lógica y la razón dominadora, no podrá entender nunca tal dimensión profunda, ya que occidente es una civilización que para poder ejercer el dominio de la naturaleza y de la totalidad de la vida, debía despojarse de afectividad y de ternura; por eso occidente como otro mecanismo de dominio, rechaza la palabra como fuente de conocimiento e impone el alfabeto, pero construye al mismo tiempo, un profundo analfabetismo afectivo, que despoja al conocimiento, de sensibilidad y de ternura.

Otra cuestión a considerar es que la tradición oral sólo puede ser posible dentro de formas elevadas de alteridad; el acto de crear a través de la palabra, es un acto de alteridad esencialmente colectivo, comunitario, cósmico y es por ello mismo un constructor de sentido, pues la búsqueda histórica del sentido, no es sino en definitiva una búsqueda del otro(De Certeau), de ese otro que habita en nosotros. Al narrar, se busca que la palabra pueda hacerse carne en el otro, ese otro que escucha y vivencia el mensaje y construye un sentido a partir de lo que el

otro narrador hace posible, pues narrar no es sólo un acto de decir, de tejer palabras, sino también de escuchar para construir, para tejer sentidos diferentes sobre la vida y para poder vivirla.

Oralidad y escritura, escenarios de lucha de sentidos

Este carácter de alteridad de la tradición oral, tiene que ser visto como una respuesta política frente al ejercicio egocéntrico de la visión individualista propia de occidente, que también se refleja en la escritura, la misma que esta cargada muchas veces de profunda soledad, y en la que el otro es invisibilizado y está inmerso en una especie de ausencia presente, pues ese otro sólo se construye y existe, no a partir de su propia palabra, sino de la palabra y el discurso de quien escribe, característica propia de occidente, en donde la creación de un lugar propio se da a través de la exclusión de los otros (De Certeau). Es por eso que en los letrados escritos no aparece la vida, se vuelven discursos monofónicos en los que se silencia la voz del otro; la escritura se muestra como un acto de conquista como una acción guerrera que lleva a la exclusión del otro, puesto que es el discurso del que escribe, el que hace posible la existencia de ese otro que se vuelve una simple referencia, por ello la escritura ha sido desde su surgimiento, un instrumento útil para el ejercicio del poder, que trasforma al sujeto social real, en mero objeto de lo escrito.

La racionalidad de occidente, como expresión de la colonialidad del saber, hizo de la oralidad una forma inferior de comunicación y la mostró como incapaz de producir conocimiento; desconociendo el hecho de que desde lo más ancestral del tiempo, la sabiduría de la vida ha sido siempre transmitida a través del poder de la palabra, para legitimar esa otra forma de conquista de los imaginarios y las voces, impuso la hegemonía de la escritura como otra expresión de la diferenciación colonial que sobre las sociedades iba imponiendo; así la escritura se erigió como patrimonio de las sociedades civilizadas, desarrolladas, modernizadas, mientras que la oralidad como reflejo de la razón primitiva, como lenguaje de los salvajes, como eco de los aborígenes, de los subdesarrollados, de los pueblos premodernos, que viven en el atraso de la tradición y son incapaces de entender la modernidad del mundo; así la escritura se convirtió en arma de conquista, a pesar de que ha si-

do la oralidad la base para su existencia, puesto que antes del texto estuvo la palabra, y antes de ella la vida que la hizo posible.

La dicotomía entre oralidad y escritura, resulta ser más un constructo ideológico que una realidad, puesto que la escritura que preserva y congela 'verdades' imperecederas, se apoya en los decires de palabras que para su lógica imperialista se desvanecen tan pronto como son pronunciadas y, por lo tanto, se pierden para siempre, lo irónico es que la escritura no los salva, puesto, que las voces de los otros vuelven a perderse nuevamente y silenciarse en el texto escrito que dice preservarlas y los aleja de la vida.

La palabra para el poder sólo tiene validez, cuando es enunciada por este, y sobre ella, aunque quiere negarla, construye sus discursos de verdad para legitimar su ejercicio. El poder no es que ignore la importancia de la palabra, sino que consciente de su poder insurgente, lo colonizó; y es por ello, que como otro acto de conquista, nos usurpó la enunciación y erigió sólo el poder de nombrar desde el poder, como la única palabra valida, como la verdad universal; es por eso, que desde el momento mismo de la conquista, se busca silenciar a pueblos cuya riqueza de su imaginario simbólico estaba en su palabra y se transmitía a través de ella; se busca imponer el silencio, y nuestros pueblos, al ser vistos como incapaces de sentir, de pensar y de hablar por sí mismos, empiezan a ser hablados por los otros, por los que tienen el poder de la enunciación; la usurpación y colonización de la palabra se convierte así, en otra forma perversa de la colonialidad del ser, pues al despojar a los seres humanos de la fuerza constructora de la palabra, se lo despoja también de humanidad.

Vale advertir que en esta separación y dicotomía entre la oralidad y la escritura, se muestra como dos escenarios de disputas de sentidos en los cuales está siempre presente la cuestión del poder; es por eso que el poder de la escritura, ha sido siempre un recurso útil para el ejercicio del poder, al mostrarse como el instrumento idóneo para la preservación de lo que entre los otros considera efímero, las palabras; en cambio la escritura tiene el poder de la permanencia, de retener el pasado y así construir la historia; mientras que el mito, el cuento, la leyenda, la fábula, se limitan se desvanecen al mismo tiempo que son narradas y quedan circunscritas al tiempo, el espacio y al contexto de la narración; la escritura tiene un mayor campo expansionista propio de la naturaleza guerrera de occidente, lo escrito puede ser leído en cualquier parte y

en cualquier momento, una razón más de su frialdad y ajenidad frente a la vida (De Certau).

Pero lo que no se mira desde la racionalidad dominadora de occidente, es que si bien la escritura retiene el pasado, lo hace a costa de congelarlo; mientras que la tradición oral lo revitaliza, lo recrea continuamente y lo nutre de vida nueva acorde a las condiciones históricas del momento en que es narrado; mientras que la escritura es un acto monofónico, egocéntrico, de aislamiento de ausencias y silenciamientos de los otros; la tradición oral, es una fiesta polifónica en la que desde el corazón danzan las palabras, hablan múltiples y distintas voces para tejer alteridad, pues implica la presencia, el encuentro, el diálogo con las múltiples voces de los otros sin los cuales no existiría; la escritura es un acto imperialista que preserva para expandir la verdades homogeinizadoras que erige como eternas y únicas, la oralidad por ser un acto de alteridad, vitalmente comunitario, es un acto de liberación que crea y recrea la vida en su diversidad y diferencia; es por ello que creemos, que el carácter alterocéntrico, polifónico de la tradición oral, hace de esta un instrumento insurgente que enfrenta el carácter colonizador monofónico de la escritura; la escritura congela la vida, la tradición oral es una respuesta a la dialéctica de la vida misma y que la muestra en su riqueza simbólica para ser vivida en la intensidad del instante, porque esta nutrida de sensibilidades y de afectos.

El carácter efímero de la palabra y lo que se cuenta en la tradición oral, no implica que la oralidad no preserve la historia, lo hace en forma más dialéctica, puesto que la recrea continuamente, es así como se va constituyendo ese *acumulado social de la existencia* de los pueblos, que es su *memoria colectiva*, pero no para fosilizarla, sino para mostrarla como referente de los caminos presente y futuros por andar; por ello para los pueblos indios, el pasado está adelante, porque es un tiempo que conocen porque lo han vivido, y el futuro esta en la espalda porque es un tiempo que aún no pueden conocer, porque tadavía no ha sido vivido.

La relación no sólo frente al tiempo, sino también frente a los espacios en los que muestran su presencia, evidencia además, la cuestión del poder en la relación oralidad-escritura, así podemos ver que son espacios que dependen de la escritura, todos aquellos que ejercen una forma de poder, la ciencia, los epistemes, la actividad académica, jurídica, comercial, financiera, el mundo de los negocios, el escenario de la

escuela; mientras que el espacio de la tradición oral, es el mundo de los encuentros dialogales diarios, de la cotidianidad, el de las calles y las plazas, el del mercado, el de la fiesta, el espacio de lo lúdico, el del amor y el desamor, el de las luchas, el de los sentimientos.

Lo que está claro, es que la escritura no podrá nunca suplir la fuerza simbólica cargada de vida de la tradición oral, la escritura es la palabra instituida en lugar del otro y que está destinada a ser entendida de un modo diferente de aquel a cual se refiere lo que ha sido escrito; asunto que cuestiona profundamente el funcionamiento de la palabra escrita en nuestras sociedades marcadas por su hegemonía (De Certau). Escribir es una forma de hablar sobre la vida, narrar en una forma de vivirla, es una expresión de libertad en la que se juntan múltiples lenguajes y una polifonía de voces; escribir es construir un discurso sobre el otro, narrar es un discurso que sólo se lo construye con los otros, junto a los otros y no sólo con palabras, sino con diversos lenguajes, pero sobre todo es un lenguaje cargado de afectividad, pues para contar historias, hay que tener luz en el corazón; por eso podríamos decir que narrar es un acto de ternura, a través del cual podemos descubrir la luz que hay detrás de las palabras y en esa luz encontrar un sentido de la existencia, sobre nuestra forma de ser y estar en el mundo.

Frente al inmovilismo y frialdad de la escritura, en la tradición oral la vida canta, pues las palabras como parte inseparable de la naturaleza también están vivas, sino ¿cómo podríamos hablar sobre la vida y ayudar a construirla? Aquí podemos entender el profundo poder que la naturaleza le otorga a la palabra, así como la profunda dialéctica de ésta con la vida, puesto que si la vida hace posible que la palabra exista, la palabra, en cambio, hace posible que podamos hablar de la vida; en consecuencia dentro de la perspectiva holística y sistémica de estas culturas, si todo vive, podríamos entonces decir, parafraseando a Mires, que todo habla, todo comunica.

Hacia una alteridad de los lenguajes cósmicos

Para poder escuchar y aprender de las voces de todo lo que existe, en necesario construir distintas y diferentes formas de alteridad, de encuentros dialogales con los otros, pero superando la visión reduccionista de una alteridad únicamente antropocéntrica, como la que nos ha

impuesto la racionalidad de occidente; puesto que la comunicación interhumana es sólo una forma más de los múltiples lenguajes de la naturaleza y la vida, por ello es necesario una alteridad que se nutra de la riqueza de la diversidad de los lenguajes cósmicos, que nos permita escuchar con humildad lo que las voces de la naturaleza y el cosmos nos enseñan; esto es claro en culturas en las cuales a través de sus relatos, podemos conversar con los árboles, las flores y los ríos; podemos escuchar las voces de los volcanes y los cerros, el canto del viento, la risa de las cascadas, la sinfonía del canto de los pájaros saludando y agradeciendo por el milagro de un nuevo día; allí podemos aprender de la vía, del agua y las lecciones del río y de la luna, de la sabiduría del sobrino conejo como arma insurgente contra la prepotencia de tío lobo, así como de las lecciones de ética zoológica que nos ofrecen los animales; en esos relatos hablan las voces de los espíritus, de la *Tunda* y el *Riviel*, del *Jeengume* y la *Wualpura*, del *Chuzalongo*, de la *Mama Sacha*, del *Sacha Runa* y del *Urcu Yaya*, a través del lenguaje mítico, *Nunkui* nos enseña el canto de la arcilla y de la chacra; *Etsa* el arte de la caza, la pesca y como usar la cerbatana; *Shakain*, los trabajos agrícolas; *Tsunki* nos trae las voces de las aguas y las lluvias cuyo poder hereda a los *uwishin*; y el *Arútam* el lenguaje de las cascadas cuyas puertas abre para transmitir su *wakan*, su fuerza y energía; visión del mundo y de la realidad que no esta cargada de un sentido animista como propugna el positivismo antropocentrista occidental, sino que responde a la visión totalizadora, holística y sistémica de las culturas indias y negras, en las que todo esta enlazado, todo vive y todo comunica.

Aquí encontramos expresada la inseparable dialéctica entre texto y contexto unidad que es propia a la tradición oral, pues allí no basta que el narrador relate, sino que la propia naturaleza narra con él y a través de él; la naturaleza es el escenario que da mayor energía vital y magia al relato, es por eso que la tradición oral hace posible que se exprese la riqueza de esas formas múltiples y diferenciadas de los diversos lenguajes cósmicos de la vida; a veces no hemos comprendido que esa hermandad que se encuentra en los pueblos indios y negros con la naturaleza, es porque han sabido hablar con ella (Mires); pero esto explica también la profunda crisis civilizatoria y la infelicidad de occidente, en donde no sólo que cada vez nos alejamos de la naturaleza, sino que somos incapaces de dialogar y aprender lo que ella nos enseña.

Acercarnos a comprender y aprender de esa sabiduría conlleva un acto de profunda humildad, que es otra forma de respuesta insurgente contra la prepotencia, la arrogancia propias de la razón y los espistemes del conocimiento de occidente, cuya visión antropocéntrica, hizo que nos veamos y oigamos sólo a nosotros mismos, pero nos convirtió en ciegos para no mirar y sordos para no escuchar los múltiples lenguajes de la vida; pues si bien occidente nos dio el alfabeto y nos enseñó a aprender de los textos y llenarnos de conceptos, de información y datos, nos volvió analfabetos afectivos, ignorantes en las cosas del corazón, incapaces de sentir, indiferentes al dolor del mundo y del otro; no nos enseñó a leer las lecciones de sabiduría que están escritas en el libro de la vida, por las que podemos acercarnos no a la información sino a la sabiduría; las grandes teorías de la cientificidad occidental, están muchas veces alejadas de la vida y ayudan poco para enfrentar los retos que ésta a diario nos plantea; mientras que por el contrario, los cuentos, las fábulas, los mitos, las parábolas, no sólo que hablan sobre la realidad, sino que lo hacen a partir de ella, nos dan luz para nuestro transitar por el mundo, por ello están cargadas de mayor sentido que los axiomas de las ciencias, porque expresan los contenidos significantes y las significaciones más importantes de la vida para poder actuar en ella; a través de esos relatos podemos llegar a comprender no sólo las frías verdades científicas sobre la realidad y el mundo, sino que allí se encuentran las profundas verdades del corazón del mundo, ayudan a movilizar sensibilidades y encontrar rastros de alteridad que dan otra significación a la cotidianidad de la existencia.

De la apropiación y decolonización de la escritura

A pesar del contenido dominador que occidente ha dado a la escritura, la apropiación y la decolonización de ésta, es una tarea política estratégica, pero no para poner la oralidad al servicio de aquella, sino por el contrario, para que la escritura se ponga al servicio de la tradición oral, entendiendo que decolonizar implica el liberarnos, de las ataduras mentales y emotivas, de estereotipos y conceptos que han sido impuestos por la sociedad dominante para mirar a los otros y a nosotros mismos (Mires). Decolonización es una acto insurgente que implica desabotonarnos los conceptos y abrirnos a la posibilidad de deco-

lonizar la vida con una mirada diferente, otra, y abrirnos a lo incierto, al asombro, a lo impredecible y a la fantasía como actos creadores; decolonizar la escritura, en consecuencia, significa poder nutrir de vida a las palabras que se escriben, hacer que en los textos se refleje la vida de los contextos; hay que recuperar la escritura como un instrumento no para congelar lo que el narrador hace posible, sino para recrearlo, para nutrirla de un distinto sentido, la tarea parece ser para la literatura oral y escrita de los pueblos indios y negros, dignificar el espíritu de la palabra, transformarla en un instrumento vital para el proceso de insurgencia simbólica que han hecho posible sus luchas; pues si ha sido gracias a la fuerza simbólica de la palabra que después de más de 500 años de violencia, despojo y muerte, aún puedan seguir hablando con voz propia, es también la posibilidad para seguir construyendo horizontes de futuro.

No se trata de negar la escritura como un recurso necesario para adquirir el conocimiento, sino de considerarlo otro recurso más, pero no el único como lo ha querido erigir occidente. Parecería que la tarea actual de los escritores indios y negros, no es negar la escritura, sino decolonizarla, desalienarla de su contenido dominador que la volvió un instrumento al servicio del poder, para ahora transformarla en un instrumento insurgente para la lucha contra ese poder.

Aquello que los pueblos negros e indios han preservado en la memoria a través de la tradición oral, hoy debe igualmente escribirse, y esto hay que hacerlo no para la reafirmación de ese fetichismo por la escritura que nos dejaron como herencia colonial, a través del cual se expande el trauma de la conquista hacia formas de opresión culturales, pues la imposición de esta nueva forma de dominación colonial, hizo de la escritura no un instrumento de conocimiento, sino un instrumento más de dominación, a partir del cual, no sólo, se le niega la palabra al colonizado, sino además, gracias al cual, se ha ido preservando y reafirmando la razón colonial todavía vigente.

Si es gracias a la palabra que podemos hablarnos, y a la escritura que podemos leernos y leer lo que nuestra memoria guarda, se hace necesario, leernos y hablarnos de manera diferente, para así romper las huellas de una memoria colonizada, alienada por siglos de dominación y de miseria; hay que hacer de la memoria, de la escritura y la palabra, instrumentos insurgentes para la lucha por la liberación de nuestros

pueblos, pues sólo así, creemos, será posible, no sólo, la decolonización de la historia del pasado, sino sobre todo, la construcción de una historia diferente.

Recuperar la escritura para desalienearla y decolonizarla y darle un sentido acorde a las exigencias del actual proceso histórico que viven los pueblos indios y negros de *Abya-Yala*, es una tarea ética y política, así como lo es continuar mostrando la fortaleza y vitalidad de la tradición oral como instrumento imprescindible para la transmisión del conocimiento, de sus saberes y sus sentires, de sus experiencias de vida; pues como ya hemos dicho, la tradición oral no es sólo un hecho de transmisión de palabras, no es una forma de hablar sobre la vida, sino una forma de vivir y hacer la vida, un modo de reflejar el ser, el estar, el sentir en el mundo; no es sólo una forma de hablar sobre la existencia, sino una manera de construir un sentido sobre ella y dentro de ella; debemos en consecuencia empezar a ver el contenido insurgente de la oralidad, puesto que el poder de la palabra, es un instrumento vital para insurgir contra las palabras del poder.

Los narradores: memoria viva de su pueblo

Es importante revalorizar la función de los narradores en los procesos de construcción y revitalización de la memoria colectiva de los pueblos, pues en ellos se expresa la interrelación profunda con la naturaleza y su contexto, puesto que dada la articulación que vive frente a la naturaleza y la sociedad, su relato tiene la energía y vitalidad que la naturaleza le otorga (Mires). El narrador no es sólo quien vehícula palabras, sino sobre todo sentires y sentidos de la existencia; cada relato no sólo que ofrece una serie de valores, principios éticos, estéticos y contenidos pedagógicos, sino que sobre todo abre caminos, ensancha horizontes ayuda a mantener encendido el fuego de la magia de los sueños y a continuar andando por los caminos de la esperanza y las utopías posibles; el narrador constituye la memoria viva de la comunidad, es el que expresa en el relato todo el acumulado social de la existencia de un pueblo, que ayuda a preservar en la memoria colectiva; los narradores populares, no son solamente preservadores y transmisores de los saberes, sino los constructores y revitalizadores de los mismos.

El mito, la fábula, el cuento, las décimas, las loas, entre otras, deben ser entendidos como explicaciones simbólicas de la realidad, expresada a través de las palabras, son relatos con vida que ayudan a descubrir y explicar simbólicamente el misterio del ser humano en el cosmos, constituyen un mensaje total y viviente, pues el mito, la fábula, el cuento, etcétera, no son sentidos únicamente como simples relatos, sino que son vividos como verdaderos, como algo vivio, que forma parte vital del ser humano; a través de las narraciones de las diversas culturas, hemos podido abrir formas diferentes de socialización y de sentido, hemos aprendido las normas morales, hemos transmitido el *ethos* de una cultura, los valores éticos que determinan la conducta humana y cósmica; con cuentos, mitos y fábulas hemos ido alumbrando y abrigando nuestros sueños desde niños, en perspectivas de diferentes despertares; hemos ido tejiendo los sentidos de la existencia, y es por ello que no pueden separárselos, de las realidades en las que se construyen, de los seres concretos que los producen, ni del proceso histórico en los que han sido forjados, vividos y narrados, si bien su riqueza simbólica permite explorar los contenidos cósmicos del universo, esto se lo hace siempre a través del ser humano real, articulado a una realidad natural, cósmica, sociohistórica y cultural concreta.

Cada cuento, cada mito, cada fábula, cada décima, cada narración, es un tarareo de palabras, destello de imágenes, que se nos ofrece como un pan fresco, destinado a alimentar el corazón. Los narradores orales a través de sus relatos, nos abren de par en par las puertas de las palabras, para enseñarnos andares que conducen al amor y la ternura, armas insurgentes necesarias para transformar la vida; especialmente en estos tiempos de soledad posmoderna, cuando todo esta vaciado de sentido. Quienes trabajan en la revitalización de la tradición oral, saben que tienen la tarea irrenunciable de revitalizar la magia, el poder, el sentido y la dignidad que hoy la palabra esta perdiendo de tanto ser nombrada, pues la palabra, es un instrumento vital, no sólo de lo humano, sino sobre todo para humanizarnos, para que podamos encontrar junto a los otros, un sentido distinto de lo que somos y de la existencia.

Es importante tener claro, que hoy se trata de entrar en procesos, no de *rescate* de la cultura y la palabra, sino en procesos de revitalización de las mismas, puesto que el rescate, está cargado de un claro contenido ideologizante, de un paternalismo colonizador, es un proceso

que siempre se lo ha hecho desde afuera, que ha requerido del rescatador del experto externo, el rescate hace que las comunidades se vuelvan meros objetos pasivos, una vez rescatadas las construcciones culturales se fosilizan, se vuelven piezas de museo en las que se anquilosa la vida, de ahí que el rescate, es otra forma disimulada de colonialismo cultural; y si como hemos dicho, si a través de la palabra habla la vida, esta no puede ser rescatada, sino que debe responder a esa fuerza vital que la anima; de ahí, que ahora se trata de trabajar en procesos de *revitalización*, y estos sólo pueden hacérselos desde la propia vida, y con la agencia vital de sus propios actores como sujetos creadores de cultura, y desde lo más profundo de sus propias realidades y sensibilidades; trabajar en la revitalización de las culturas, de la palabra, de la memoria, se vuelve en consecuencia, un acto de liberación, una tarea decolonizadora para la reafirmación de la vida.

Se trata de trabajar, no sólo en la construcción de nuevos lenguajes, sino en otros diferentes; en los que se expresen las voces de la riqueza de la diversidad que habita la vida, que sean capaces de hacer oír sus propias voces, puesto que la literatura sobre indios y negros ha sido una literatura ventrílocua, en la que no han hablado las voces de los actores sobre los que se escribe, sino la de aquellos que les usurparon la enunciación, y que sólo dejaron que se escuchen los estereotipados y etnocéntricos lamentos que sobre ellos el poder ha construido. Los pueblos indios y negros muestran una profunda potencialidad histórica, que ha hecho posible que después de todos estos siglos, en los que se ha buscado su liquidación y silenciamiento, su más grande victoria, ha sido, que aún preservan la vitalidad de su palabra y su presencia; pero además, un rasgo cualitativamente diferente del actual proceso de insurgencia material y simbólica, es que a través de su palabra, se empiezan a escuchar una diferente polifonía de voces, la de otras diversidades sociales que también han estado históricamente silenciadas, y que encuentran en el poder de la palabra, un instrumento insurgente para enfrentar las palabras del poder.

La tradición oral puede contribuir no sólo al proceso de revitalización de las identidades y la memoria colectiva de las culturas que hacen de la palabra un instrumento para tejer la vida, sino, que puede aportar a la construcción de diferentes formas de alteridad entre las diversidades sociales, requerimiento urgente en sociedades como las nuestras,

fracturadas profundamente en la alteridad; puesto que sentimos, que ahora más grave que la crisis de identidad, es la de alteridad que enfrentamos, ya que el problema no se reduce sólo a que no sabemos quiénes somos, sino a que somos incapaces de encontrarnos y peor aún, de convivir con los otros diferentes; de ahí que lo fundamental es tratar de comprender y de sentir, que sólo podremos llegar a ser nosotros, en relación con los otros, el reto está en cómo llegamos a ser capaces de poder conocer, valorar, respetar y convivir con la insoportable diferencia del otro; la tradición oral puede ayudar a la construcción de puentes dialogales, para ampliar los encuentros, el diálogo de seres, sentires, saberes, decires y experiencias de vida, en perspectivas de avanzar en la construcción de sociedades interculturales, sustentadas en la riqueza de la diversidad y en el respeto a la diferencia, que sentimos constituye hoy, el reto más profundo e inmediato que enfrentan nuestras sociedades y del que depende su perspectiva futura, y la posibilidad para la construcción de una civilización, de una existencia diferente.

Lenguaje oral y lenguaje mediático

Otro reto que sentimos, enfrenta la tradición y la literatura oral, en la actual etapa de globalización que vive la humanidad, es la de apropiarse de los lenguajes que actualmente la posmodernidad del mundo imponen; ya no se trata en consecuencia sólo de la apropiación de la escritura, sino de la apropiación y resemantización de los actuales códigos, lenguajes, y recursos cibernéticos que atraviesan la realidad y construyen los presentes y futuros sin sentidos de la sociedad; la tarea de los escritores indígenas y negros, por lo tanto, es también entrar en la disputa del sentido.

Frente a la revolución informática, de la realidad-virtual que genera un proceso fantasmal de la realidad y de virtualización del mundo, que torna que lo ilusorio se transforme en realidad-real, que nos bombardea de imágenes a costa de matar nuestra imaginación, que nos llena de proyecciones, pero no nos permite senti-pensar horizontes propios de vida; la oralidad vuelve a mostrar nuevamente su potencialidad insurgente y su fuerza constructora; pues en un mundo abarrotado de signos, pero con profundo déficit simbólico, consecuencia del lenguaje mediático, se hace necesario de los referentes simbólicos del mundo de

la palabra, para poder enfrentar el actual déficit simbólico, que nos vacía de sentido sobre la existencia; el poder simbólico de la palabra construye un sentido sobre el ser, el estar y el sentir en el mundo, el lenguaje simbólico es el único que hace posible llegar a comprender el alma del mundo y de la vida; el lenguaje cibernético modela una forma de estar sin ser, la palabra una forma de estar y ser, y de poder seguir siendo junto a los otros y con los otros.

Otra gran diferencia, donde talvez está la carga más insurgente de la oralidad, es que el lenguaje mediático es frío, impersonal, antidialógico, no hace posible la alteridad, puesto que no sólo que el otro no existe, sino que la misma realidad que estos recursos virtuales producen son inexistentes; es quizá por eso que estos recursos de realidades fantasmales son incapaces de construir un sentido sobre la vida, pero sí aportan a la existencia de un sin sentido frente a ésta; esa es la causa del déficit simbólico que actualmente enfrentamos. Pero nuevamente la palabra está allí para salvarnos, pues a través de ella habla la vida, en ella y con ella late el corazón los afectos, pues los decires no pueden estar lejanos a los sentires, y eso no lo podrá alcanzar el ordenador más complejo, moderno y sofisticado que hayan inventado; y si como dicen los Secoyas, nosotros llegamos a la humanidad por la capacidad de reír, es en la alegría en donde podemos descubrir la fiesta de la vida, fiesta que sólo puede ser vivida y danzada con los otros, junto a los otros, para ser con los otros. Por ello en un mundo posmoderno y globalizado, en el que se globaliza el mercado, pero también la miseria, en el que circula libremente el capital, pero también el terror del imperio, en que el capital se vuelve fantasmal y hace fantasmática la vida; la tradición oral a través del poder de la palabra, nos salva de la soledad y el silencio, y nos invita al encuentro con los otros, para con ellos unir voces y romper los miedos y silencios, para seguir compartiendo esperanzas y tejiendo sueños, construyendo utopías, cuya supuesta muerte ha anunciado el poder al decretar el fin de la historia.

Ha sido gracias a la tradición oral, que aún se mantiene vivo todo el acumulado social de la existencia de los pueblos negros y las nacionalidades indias, que se expresa en su memoria colectiva; la tradición oral es una herencia en movimiento, un acto de tejer en la memoria los presentes que van pasando tan de prisa, es poder crear espacios para el encuentro de los afectos y los sentires a fin de conjurar la soledad y el

silencio de estos tiempos; vivimos en una civilización que hace que nos inunde el ruido, que evita el que podamos escuchar nuestros adentros; que tiene mucha información pero muy poca comunicación y encuentros dialogales, una civilización cuyos avances científico técnicos en su tremenda arrogancia, se ha constituida en dios de sí misma; la clonación es la expresión más perversa de un poder arrogante que quiere controlar la totalidad de la vida, al querer fabricar un ser humano en el laboratorio, violenta las leyes de la naturaleza y de la propia vida, es el delirio de llevar al extremo la homogeinización, es un atentado perverso a la diferencia, pues el milagro de la vida, ahora ya no será el resultado del encuentro amoroso de los cuerpos y los espíritus, de donde brotarán seres cuyo milagro es el ser únicos e irrepetibles, ahora seremos fabricados como cualquier mercancía, se abre paso así a una de las formas más perversas de la colonialidad de la diferencia y de la vida.

En consecuencia, es tarea urgente, salvar la palabra del silenciamiento a la que le está conduciendo el ruido mediático, y hacer que recupere su fuerza constructora de sentido para el vivir; la tarea es hacer de la palabra, un instrumento para la decolonización de la existencia, una posibilidad para que nuestros pueblos, puedan seguir tejiendo la trama sagrada de la vida.

La riqueza simbólica de la palabra, de la tracción oral, es también una recurso para enfrentar la crisis de la ecología humana, que se expresa en una profunda contaminación del espíritu; frente a esta situación de crisis civilizatoria, estamos seguros que los referentes que encierra la tradición oral, son un recurso insustituible para empezar a trabajar en una *ecología del espíritu*, pues detrás de la luz de las palabras que hay en los cuentos, las fábulas, las parábolas, los mitos, las décimas, encontramos profundas fuentes de sentido y sabiduría, que ayudan a modelar una forma distinta de la subjetividad y la íntersubjetividad humana, son recursos para trabajar en la revolución de un *ethos* diferente, que construya un sentido civilizatorio distinto de la vida.

Todos los diversos escenarios de la tradición oral, son como pequeños talleres del espíritu, en los que se trabaja una textileria de palabras, tejidas en los telares del interior del alma para ayudarnos a recuperar la memoria por siglos secuestrada, la palabra es luz y fuego para romper las sombras de un sistema que ha hecho de las tinieblas su mejor aliado; es vibración de vida para romper el silencio, para ahogar

el miedo, para ayudar a recuperar al ser humano su dignidad usurpada; cada historia que se cuenta y se comparte es como querer ofrecer un poco de luz de la lámpara del espíritu del narrador y del poeta, puesto que, todo narrador-poeta, no es sino una estrella que va sembrando luz a través de las palabras, para así iluminar la oscuridad de los basurales, de un sistema que quiere oscurecer la vida; palabras para encender el fuego que nos permita construirnos una libertad que haga posible que *amanezca en mitad de las tinieblas.*

Hoy la tradición oral tiene un enorme compromiso con la vida: contribuir a darle un sentido diferente a través de la fuerza insurgente de la palabra como vehiculadora del sentir, del pensar, del hacer, del saber y del decir humano; palabras que nos anuncian los horizontes de tiempos nuevos que vendrán; que nos hablan de la posibilidad de lo imposible, de sueños y utopías en construcción, que hoy el poder y el mercado quieren poner fuera de la historia; palabras que nos dicen que no podemos perder la esperanza, que debemos tener siempre encendido el fuego de la ternura en el corazón si queremos construir una distinta humanidad; palabras que nos ayudan a *corazonar* la vida; y a que no olvidemos que el poder de la palabra, ha sido siempre y sigue siendo, un arma insurgente para combatir a las palabras del poder.

Usurpación Simbólica, Ética, Patrimonio y Turismo

Deben enseñarles a sus hijos
que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros abuelos.
Inculquen a sus hijos que la tierra
está enriquecida con las vidas de nuestros semejantes
a fin de que sepan respetarla.
Enseñen a sus hijos,
como nosotros hemos enseñado a los nuestros,
que la tierra es nuestra madre.
Todo lo que le ocurra a la tierra,
le ocurrirá a los hijos de la tierra
Gran Jefe Seatle

A modo de entrada

La defensa del patrimonio cultural y natural, se ha vuelto una de las prácticas y discursos más recurrentes en los últimos años, ya sea desde las propuestas políticas del Estado o de la sociedad civil, el patrimonio ha adquirido una importancia estratégica dentro de la praxis social y política en el proceso de la revitalización de las identidades colectivas, así como en la posibilidad de impulsar procesos de desarrollo sostenible para las comunidades locales que se asientan en escenarios patrimoniales.

Sin embargo de ello, el auge del patrimonio y la preocupación por su defensa, preservación y difusión, no ha estado cercana a la discusión de la dimensión ética que el trabajo con el patrimonio y el turismo de-

mandan como necesaria, sino por el contrario, muchas de las prácticas han invisibilizado consciente o inconscientemente la cuestión ética.

En la consideración del patrimonio cultural y natural y en el trabajo turístico y su posibilidad para la revitalización identitaria y la sustentabilidad humanas, hay sin duda claras dimensiones éticas y políticas, horizontes teleológicos (fines) y axiológicos (valores) en disputa. Los problemas éticos y dichos horizontes se muestran claramente ya sea con relación a la práctica de los profesionales involucrados en temas culturales, ambientales y patrimoniales, en las conductas y miradas de quienes diseñan las políticas de desarrollo, así como en las representaciones que el conjunto de la sociedad tiene sobre la cultura y la naturaleza; además, son presupuestos éticos los que están presentes cuando se planifica cuáles son las dimensiones de la memoria social que se quieren mostrar como patrimonio, cuando se discuten sus fines, como se hace el proceso de activación, apropiación y gestión patrimonial, los principios sobre los que se asumen, cuales son los beneficiarios de dichas políticas, los impactos sociales que esto tiene.

Es ante estas problemáticas que el presente ensayo busca discutir algunas aproximaciones, reflexiones y propuestas sobre un tema que generalmente se descuida. Para ello, inicialmente haremos una breve aproximación a lo que constituye el terreno de la ética y de la moral en general y veremos el porqué de su revitalización dentro del actual proceso. Posteriormente, haremos una aproximación conceptual al patrimonio, analizaremos las implicaciones éticas y políticas de su quehacer y el proceso de usurpación simbólica que allí se expresa. Abordaremos también las dimensiones éticas que implica el turismo, dentro de las perspectivas de posibilidad de abrir espacios para los encuentros o desencuentros interculturales y, finalmente, haremos algunas propuestas para poder abordar la perspectiva de construir una mirada intercultural desde el trabajo con el patrimonio y el turismo.

Aproximación a la ética y la moral

Desde los orígenes mismos de la humanidad, el ser humano, como ser social, buscó dar un sentido a su 'ser y estar' en el mundo de la vida y a su relación consigo mismo y con los otros. Es la cultura la que le ofrece la posibilidad de encontrar respuestas reguladoras para su acción

individual y colectiva, así los individuos podrán ajustar su conducta a normas que se tienen por más adecuadas, las mismas que a través de los usos que las sociedades hacen de ellas a lo largo de su historia se convierten en costumbres que se van legitimando como horizontes de lo correcto y lo incorrecto de lo bueno y de lo malo, de lo deseable o lo indeseable y, que luego pasan a ser reconocidas y legitimadas por la misma sociedad y adquieren el carácter de normas de obligatoriedad; así los individuos saben que tienen el deber de actuar de acuerdo a dichas normas, que son la base para la acción social. Es en estos casos cuando decimos que estamos hablando de un comportamiento moral[1].

Puesto que los seres humanos no sólo actúan moralmente, sino que, además, reflexionan sobre su comportamiento práctico, encontramos que a esta conducta práctico-moral, se sucede posteriormente una reflexión sobre la misma. Así se expresa un salto de la práctica moral, al de la teoría moral, el paso de la moral efectivamente vivida, al de la moral reflexiva; es entonces cuando nos acercamos al territorio de los problemas teórico-morales, o el de la Ética[2].

Es un equívoco generalizado considerar a la ética y a la moral como sinónimos; la moral antecede a la ética, es su fundamento, se sustenta en el quehacer práctico. La moral etimológicamente viene del latín *mores* costumbre, en el sentido del conjunto de normas o reglas de comportamiento, de conducta adquiridas por hábito que una sociedad suele aceptar como validas y correctas para su acción social. Ética proviene del griego *ethos* que significa modo de ser, carácter, en cuanto a forma de vida conquistada por el ser humano. Tanto *mores* y *ethos* son entonces no algo natural, sino construcciones específicamente humanas[3]; la moral y la ética no son sino construcciones socioculturales que dan a los seres humanos y a las sociedades, un sentido para vivir bien la vida.

El problema del que hacer en una situación concreta y las decisiones que se deben tomar sobre la base de determinadas normas que regulan esa respuesta, es un problema práctico-moral; en cambio definir que es lo bueno, no es un problema moral, sino esencialmente teórico, es decir ético, lo que no implica que no tenga consecuencias prácticas, pues al definirse que es lo bueno, lo malo, lo justo o lo injusto, se está trazando un horizonte por donde transita la conducta moral práctica de los seres humanos. Si bien moral y ética son distintas, las dos están ínti-

mamente relacionadas y actualmente se las emplea para referirse a esos horizontes de sentido que nos conducen en definitiva al *arte de vivir*[4].

Es por ese sentido reflexivo que caracteriza al discurso ético, que ha sido considerada como filosofía práctica[5]. Moral y ética son al mismo tiempo parte consubstancial de lo que se conoce como *moralidad*, la misma que comprende una faz subjetiva, la moral y una faz objetiva, la ética; de ahí que se considere a la moral como moralidad subjetiva y a la ética como moralidad objetiva, cuyos ejes claves de su reflexión son el problema de la libertad para elegir entre fines y medios, la *Teleología del sujeto moral* (Foucault); así como la *Axiología del sujeto moral*, es decir de los valores que orientan dicha elección, que hace posible un mayor compromiso con la libertad y la vida, la cuestión de la responsabilidad, la justicia, la dignidad, la verdad, la felicidad, la alteridad, etcétera, son los principios éticos básicos sobre los cuales se sustenta la acción moral de los seres humanos y las sociedades.

Se ha querido ver a la ética como una disciplina normativa, cuyo objetivo sería el de señalar cuál es la conducta mejor en el sentido moral. La ética no prescribe nada, ni sanciona, nada tiene que ver con los premios y castigos, ni *ha venido para apuntalar o sustituir catecismos*[6].

La ética no es un yugo jerárquico que asfixia la libertad, absolutizando la obediencia ciega como si fuera un dogma religioso, la ética esta fuera de toda trascendencia, se abre a la inmanencia de lo cotidiano, la ética contribuye a pulir emociones y subjetividades, de ahí que en toda ética que se expresa en el plano vivencial, se expresa también una estética, pues si bien la ética nos señala cómo modulamos la fuerza a través de los argumentos, la estética nos muestra cómo modulamos la acción a través de los sentimientos, puesto que no puede existir una dimensión ética si no está en el territorio de los afectos, de la fuerza insurgente y transformadora de la ternura; de ahí que la ternura se presenta como un horizonte ético que nos capacita para la reflexión sobre el poder y el amor, preparándonos para el momento sublime e indelegable de la decisión. La ternura en consecuencia, es el escenario micropolítico donde se energetiza la ética y en donde se juega sus tres pilares fúndamentales, libertad, decisión y singularidad[7].

Otra cuestión muy importante de aclarar, que no se puede contemplar los problemas éticos sin su relación con lo político, puesto que los juicios éticos y morales no están ausentes de posicionamientos, no

puede divorciarse lo uno de lo otro, toda perspectiva moral y ética responde a demandas e intereses concretos de los actores sociales. No existe por ejemplo, una neutralidad valorativa en el trabajo patrimonial o turístico, sobre la identidad y la cultura, por el contrario esa supuesta neutralidad valorativa esconde o disfraza una toma de partido por una determinada postura ética y política; no olvidemos que siempre las dimensiones éticas y políticas, los valores, están en forma evidente o subyacente en los conceptos, las metodologías, las políticas, en las prácticas que desarrollamos con relación al trabajo cultural; hasta en el mismo lenguaje utilizado, pues no es lo mismo hablar de la cultura como folklore, que la cultura como construcción simbólica de sentido, no es lo mismo hablar de rescate, de regeneración que de revitalización cultural, ahí hay una evidente carga valorativa, ética y política.

El resurgimiento ético

La ética es como una cadena sin fin
que viene desde el origen de la historia,
quebrando injusticias y dando razón a los oprimidos.
Arturo Andrés Roig.

Estamos asistiendo a un proceso de revitalización de los discursos ético-morales, nuestras sociedades viven un estallido de la conciencia moral[8], un proceso en el cual la esfera de la ética constituye el espejo privilegiado en el que se refleja el espíritu de la época[9].

Si algo caracteriza a esta época de globalización es una profunda crisis de sentido, una crisis de los valores, como consecuencia de la hegemonía de un modelo civilizatorio en donde el desarrollo científico técnico ha logrado grandes progresos en la vida material, pero ha mostrado un profundo déficit con relación a lo espiritual, un desarrollo que sólo se mide en grandes indicadores macroeconómicos, pero no ha podido hacer feliz a la humanidad.

Este es un proceso claramente contradictorio, porque, por un lado, se evidencia una revitalización de la ética y, por otro, la expresión de la decadencia expresada en los factores propios de un modelo civili-

zatorio que prioriza el capital sobre la vida, que aumenta la hegemonía del mercado, en donde la libertad de consumo está consumiendo la dignidad humana; que incrementa el empobrecimiento y la miseria de las grandes mayorías en el mundo, el crecimiento de la delincuencia, la violencia, la prostitución, el analfabetismo, el tráfico de drogas, de armas, de conciencias, los delitos financieros y ante ellos la complicidad y la impunidad del poder; aumento de una conciencia individualista egocéntrica, indiferente frente al dolor del mundo, crecimiento de las posiciones fundamentalistas, de las actitudes etnocéntricas, radicalización de nuevas formas de racismo, ya no sólo por razones biológicas sino étnicas culturales; planetarización del terrorismo como actual eje político del imperio, aumento de posturas heterofóbicas, violencia xenofóbica que deslegitiman, dominan o liquidan al otro y terminan atentando contra la dignidad humanas.

Necesidad ética ante la crisis de una democracia formal que no ha reducido las injusticias sociales ni ha podido evitar las arbitrariedades del poder y su consolidación, una democracia que cada vez más pierde legitimidad social, hundida en la corrupción y la impunidad como las expresiones más evidentes de la crisis moral por las que atraviesan nuestras sociedades.

Esta necesidad ética se explica también, por el derrumbe de los discursos ideológicos y de los contenidos religiosos que ya no ofrecen en estos momentos un horizonte de sentido a las sociedades y han instalado una suerte de neonihilismo, una era de desencanto y desesperanza.

Este resurgimiento ético, como bien señala Lipovetsky[10], no debe verse desde la perspectiva del retorno, pues no implica que después de un periodo de relegamiento la ética retorna al pedestal, no existe ninguna invención de nuevos valores morales, sino que dichos valores son en lo esencial los mismos desde hace milenios, lo que estamos asistiendo es a una distinta manera de mirar dichos valores a la construcción de una diferente gramática moral, a una regulación social de la moralidad inédita con relación a otros procesos de la historia humana y que instala una fase diferente de la historia de la ética.

Estamos en una distinta fase de la *sociedad posmoralista* que plantea una *ética indolora*, cómoda, alejada del deber, del entregarse a sí mismo, para imponer los derechos individuales y la autonomía, que contrapone el deseo a la felicidad, que sólo ofrece posibilidades a las formulas indo-

loras de una ética que nos mantenga limpia la conciencia, que ofrezca más autonomía moral a los seres humanos, una ética de justas medidas adaptadas a las circunstancias y a estos tiempos, que dejan de lado las dimensiones de la afectividad y los sentimientos, puesto que propugnan una eticidad que sea eficiente, que se abra más a las necesidades del desarrollo de la ciencia y de la técnica, *más que al imperativo del corazón*[11].

Una expresión de las actuales moralidades de estos tiempos, es la existencia de lo que Habermas[12] ha llamado las *moralidades del egoísmo racional* que proclaman las políticas neoliberales y aclaman las virtudes del éxito y del mercado; ésta es una moralidad que se ha desembarazado de la reflexión sobre los fines, para centrarse en los medios como posibilidad de su eficiencia; lo que importa es que se logren los resultados macroeconómicos; lo justo y lo injusto, lo moral o lo inmoral quedan más allá del sistema que se justifica en sí mismo. Una moralidad, un proyecto de sociedad que instala el mercado, el capital y la mercancía como el centro sobre el cual se organiza la totalidad de la vida social y como ordenador del conjunto de los valores y normas de conducta, la dignidad humana en este tipo de moralidad queda reducida también a simple mercancía en una sociedad construida sobre la base de una eticidad cuyo valor, no es sino el valor del capital y del mercado.

Frente a la arrogancia de las *moralidades del egoísmo racional*, se viene senti-pensando desde *Abya-Yala* nuestro continente, a partir de las luchas de nuestros pueblos por la dignidad y la vida, la propuesta de *una moralidad y una ética de la emergencia*[13], que se sustenta en el respeto de la dignidad y la libertad humanas, en la consideración de las necesidades no sólo desde perspectivas económicas sino fundamentalmente morales, en la revitalización de la subjetividad, en proceso de decolonización económica, política epistémica y afectiva, en el reconocimiento de la diversidad y el respeto a la diferencia, como propuesta de una eticidad subalterna que enfrente la eticidad del poder y del mercado, que impugne el discurso opresor del poder y abra posibilidades de libertad y dignidad a la humanidad. Las *morales de la emergencia* son un sentir, un pensar, un decir y un obrar, una respuesta a estos tiempos de emergencia, de urgencia de una visión ética y moral otra, diferente, sobre la civilización y la vida.

Retomar el debate ético, constituye por lo tanto una necesidad impostergable, pues se hace necesario reflexionar, acerca de las dimensio-

nes axiológicas (valores) y teleológicas (fines), de las normas morales en función de las cuales se orienta la acción individual y colectiva, y que se expresa en los procesos culturales, económicos, sociales, políticos, educativos, etcétera; como las que tienen que ver por ejemplo, con la preservación del patrimonio cultural y natural, o la implementación de actividades turísticas, que es lo que veremos a continuación.

Una aproximación al patrimonio

En su acepción más sencilla, el patrimonio hace referencia a legado que recibimos de nuestro padre (*pater*) en calidad de herencia y que nosotros transmitiremos a nuestra descendencia. A nivel social, el patrimonio, es igualmente ese legado material, natural, espiritual, simbólico que una generación recibe de sus ancestros, a fin de que se continúe en ella y a partir de dicha herencia pueda seguir tejiendo la vida[14].

El fenómeno de emergencia que señalábamos para la ética parece igualmente expresarse con relación al patrimonio, puesto que ahora la preservación del mismo, se ha convertido en uno de los discursos más demandados por la sociedad que busca la preservación de todo aquel legado natural y cultural cuya desaparición pondría en riesgo no sólo su identidad, sino también su perspectiva de vida presente y futura.

Desde la necesidad de preservación de esa herencia social, se plantean diversos horizontes éticos, así: para los defensores de las *moralidades del egoísmo racional*, articuladas al poder político y económico, el patrimonio se abre como perspectivas de desarrollo económico, de articulación a los mercados globales a través de la actividad turística y, por lo tanto, es un negocio muy rentable, que desde el poder puede ser instrumentalizado para sus proyectos políticos de reafirmación de espacios nacionales, regionales o locales, mediante procesos de manipulación identitaria. En cambio para aquellos que sostienen una *moralidad de la emergencia*, el patrimonio constituye una necesidad vital para la revitalización de las identidades colectivas y para poder senti-pensar a partir de su pasado su futuro, para abrir espacios de construcción social y participación comunitaria, para su construcción como sujetos políticos e históricos y para forjar desde sí mismos un horizonte de sociedad sustentado en el respeto a la dignidad humanas.

El patrimonio es una construcción social[15] y cultural esto significa que no es arbitrario, que no pertenece al orden de la naturaleza, sino que es una construcción de sentido social e históricamente situada y construida por sujetos concretos en respuesta a determinados intereses acorde a los procesos históricos que esas sociedades y esos sujetos viven. El patrimonio como construcción sociocultural hace referencia al conjunto de referentes simbólicos que permiten a una colectividad reconocerse en ellos y tejer los lazos de adscripción que configuran los escenarios de pertenencia y diferencia en los que se sostienen sus identidades, de ahí el porqué el patrimonio está siendo considerado un eje vital en el proceso de construcción de las identidades colectivas.

Distintas son las concepciones que se discuten sobre el patrimonio, desde la perspectiva de la UNESCO, una de las entidades que está promoviendo el trabajo patrimonial en el mundo, se conceptualista al patrimonio desde una perspectiva instrumental: "Se entiende por patrimonio la apropiación y gestión de las manifestaciones materiales e inmateriales heredadas del pasado, incluyendo los valores espirituales, estéticos,, tecnológicos, simbólicos y toda forma de creatividad que los diferentes grupos humanos y comunidades han aportado a la historia de la humanidad"[16].

Esta noción, si bien es interesante, muestra algunas limitaciones, puesto que se sustenta en una noción de cultura eminentemente instrumental y cognitiva que la reduce al nivel de manifestaciones y prioriza sólo las dimensiones materiales, las manifestaciones artísticas como eje de la cultura, como lo dice su declaración: "El concepto de cultura abarca un conjunto vivo de manifestaciones que se gestó en el pasado pero que se continúa transformando en el presente"[17]. Dicha conceptualización, no toma en consideración, que la cultura es, no sólo un sistema de manifestaciones que se limitan al universo del arte elitista; sino también un sistema de representaciones simbólicas, que son las que permiten tejer las tramas de sentido, los significados y significaciones de la acción social[18].

Esta conceptualización se muestra además contradictoria, puesto que prioriza la actividad patrimonial desde una perspectiva claramente economicista, como instrumento para adaptarse a las demandas actuales del mercado, dentro del discurso claramente civilizador del desarrollo, pues el patrimonio debe abrir perspectivas para el mejora-

miento de las condiciones de vida de las poblaciones, a partir del uso sustentable de los bienes patrimoniales. Es a partir de este eje, que se abren perspectivas para contribuir al *desarrollo de los valores de identidad y autoestima de las comunidades que conviven con ellos*, mediante la participación activa de la sociedad civil; lo que resulta contradictorio, pues los intereses del mercado son los que generalmente provocan procesos de desestructuración identitaria y socio-organizativa de las comunidades[19].

Un límite muy serio en esta visión y que se reproduce en las políticas del Estado y los organismos privados que trabajan procesos de gestión cultural, es que se lo hace desde la perspectiva del *rescate cultural*. La noción de rescate cultural ha conducido y reducido la cultura a expresiones meramente folklóricas o exotizantes. El rescate cultural siempre ha sido un hecho colonizador externo, que se lo hace desde la autoridad del experto o el rescatador, por lo tanto desde afuera de las comunidades que construyen la cultura. En el rescate cultural, la comunidad no tiene sino un mero rol de objeto pasivo, de mero informante, lo que contribuye a su alienación y dependencia, pues no se la ve, como el sujeto histórico capaz de encargarse de la gestión de sus propias patrimonios culturales y naturales.

Hoy se trata de trabajar en procesos no de rescate, sino de revitalización cultural, puesto que éstos sólo pueden ser posibles, desde la propia vida de los actores vitales que la construyen. En la revitalización cultural la comunidad y los actores sociales comunitarios se constituyen en sujetos sociales, políticos e históricos, pues quien revitaliza la cultura lo hace desde las dimensiones profundas de su memoria colectiva, acrecentando el acumulado social de su existencia, que le permite afirmar los propios recursos culturales que han sido capaces de construirse como pueblo[20].

Otra gran limitación de la concepción de la UNESCO para el trabajo cultural, es que se queda en los límites de la multiculturalidad, que la ve como *valor universal* lo que resulta beneficioso para el diseño de políticas instrumentales[21]. Desde las demandas políticas, la multiculturalidad se vuelve una especie de relativismo instrumental que proclama el mero reconocimiento de la diversidad y la diferencia, propugna alcanzar la visibilización de su presencia, pero sin cuestionar las relaciones de poder y hegemonía que en dichas relaciones se construyen. Es

por eso que el multiculturalismo, se ha convertido en un instrumento útil para la implementación de políticas liberales desde el Estado y los organismos internacionales que trabajan con la cultura y el patrimonio, pues en el supuesto respeto a la igualdad de derechos, se busca anular la existencia de conflictos y oscurecer las desigualdades y asimetrías sociales, que hacen que tal igualdad de derechos sea una mera declaración discursiva que instrumentaliza el poder para dejar intactas las estructuras y relaciones que reafirman y reproducen su ejercicio.

Es por ello que al hablar de multiculturalidad, como advierte Zizek[22], no podemos dejar de ver la *ideología subterránea* que esta esconde, la misma que se sustenta en una forma perversa de *tolerancia represiva* de la diferencia, por la cual se transforma al otro real, en un otro folklórico, pues si bien se reconoce la diferencia, ésta queda neutralizada y vaciada de su sustancia transformadora. La multiculturalidad, constituye, por tanto, una nueva estrategia de dominación, que posibilita la desmovilización, el control y desarticulación del potencial político insurgente de la diversidad y la diferencia, pues en su supuesto reconocimiento, la cuestión del poder y la dominación quedan ocultadas.

La UNESCO, mira la relación entre turismo y patrimonio desde la perspectiva de una ética indolora y del mal menor, si bien señala los efectos negativos que tiene el turismo sobre los bienes patrimoniales, no dice nada sobre los impactos que sufren los actores sociales, y se limita a sostener que de lo que se trata es de minimizar los efectos negativos del mismo.

Existe además, cierta mirada universalista en la regulación de los trabajos de preservación, pues sostiene: "la UNESCO propone una visión universal en la propuesta de preservación de los valores de un patrimonio inmueble", lo que resulta contradictorio con su discurso de tomar en consideración la riqueza de la diversidad de nuestras realidades, las mismas que van construyendo respuestas no universales sino pluridiversales locales para la activación y revitalización patrimonial, pero que es muy coherente con su propuesta multicultural.

La tipología del patrimonio

Según la UNESCO, el patrimonio puede ser clasificado en patrimonio material y patrimonio inmaterial[23], mirada que es coherente

con la visión cognitiva de cultura en la que se sostiene. El patrimonio material a su vez se divide en *patrimonio inmueble*: que se refiere a: *monumentos históricos, sitios ciudades históricas, paisajes culturales y sitios sagrados*, y se incluye, además, el *patrimonio cultural subacuático* Y el patrimonio mueble se refiere a: "Museos, artefactos, objetos que den testimonio del saber tecnológico y de los valores estéticos de las culturas del pasado y artesanías".

En cuanto al patrimonio inmaterial este: "comprende los valores culturales, los significados sociales, contenidos en la música y las artes del espectáculo, el lenguaje y la literatura, las tradiciones orales, la toponimia, los festivales, los ritos y las creencias, el arte culinario y la medicina tradicional, entre otros". Dicha categorización, resulta contradictoria, pues se refiere exclusivamente al nivel de manifestaciones de la cultura, dejando a un lado el nivel de representaciones simbólicas.

Es en 1972, en donde el concepto de patrimonio adquiere un sentido más integral, pues se plantea considerar la necesidad de protección del patrimonio tanto cultural como natural. Desde entonces, el concepto de patrimonio ha ido empleándose en perspectivas de la sostenibilidad de este patrimonio y la noción de que el mismo abre posibilidades para el desarrollo económico de las comunidades que se asientan en él y para mejorar sus condiciones de vida.

Esta tipología del patrimonio formulada por la UNESCO, es la que actualmente se muestra como modelo universal para entender el patrimonio y el que las instituciones estatales y privadas han recuperado para el diseño de sus políticas y el ejercicio de sus actividades que según la línea de la misma UNESCO son la preservación y la conservación de los bienes patrimoniales.

La Ley de Patrimonio Cultural de nuestro país, formulada en 1979, reproduce los conceptos y la tipología más conservadoras de patrimonio y, se sustenta en una perspectiva cognitiva, esencialista y evolucionista de la cultura. Esta ley tiene una mirada homogeneizante pues responde a un momento histórico en donde los proyectos del Estado Nación buscaban articular marcos jurídicos que legitimen los intereses de las elites dominantes, por eso la ley sostiene que el patrimonio debe servir para la consolidación de la *Nación ecuatoriana* en la que la presencia de los actores sociales subalternizados es inexistente, pues no se considera para nada la riqueza de la diversidad y la diferencia de nues-

tra realidad, sino por el contrario se plantea una mirada racializada y una perspectiva integracionista, como se evidencia en el segundo parágrafo de la artículo 31 de dicha ley al referirse a la conservación del patrimonio:

> Esta conservación no debe ir en desmedro de la propia evolución cultural e integración social y económica de los indígenas[24].

Además, dicha ley tiene un carácter marcadamente punitivo, pues centra su acción en la represión sobre actos que atenten contra la seguridad de los bienes patrimoniales y, se limita a la regulación de aspectos administrativos, para dar al Instituto de Patrimonio Cultural una serie de atribuciones que han ido quedando obsoletas como la propia ley en la que se sostiene. La Ley de Patrimonio Cultural actualmente resulta obsoleta y debería ser reformada, debe plantearse una ley que considere las dimensiones de la diversidad y las diferencias y, de las dinámicas sociales y políticas de dichas diversidades.

Una propuesta interesante sobre patrimonio esta planteada por el IADAP[25], que asumiendo los principios y tipología de la UNESCO, aporta la consideración de la cotidianidad como escenario de construcción de la identidad. Es interesante que en esta propuesta, aúnque sin declararlo explícitamente, se intuye la dimensión política –aúnque no la ética- que implica la cuestión del patrimonio, pues incorpora la noción de *apropiación social del patrimonio*, que la ven como una posibilidad para que se *promuevan procesos de convivencia pacífica y resolución de conflictos, así como de las que asuman el concepto paz como un valor agregado*, y también como la posibilidad de ser el *fundamento que permite construir la unidad en la diversidad y, por lo tanto, la integración de los pueblos y comunidades*[26].

Esta noción de *apropiación social del patrimonio*, se la plantea también en la línea de la UNESCO, dentro de las posibilidades de construcción identitaria, que prioriza la perspectiva economicista del desarrollo de las comunidades y del uso sostenible de los bienes patrimoniales.

Una limitación de esta propuesta, es que también maneja el concepto de *rescate cultural*, lo que implica dejarlo en los márgenes institucionales, lo que resulta contradictorio con el papel protagónico que se busca dar a los actores comunitarios, lo que se lograría desde la perspectiva de la *revitalización cultural*, que es el espacio en donde los acto-

res comunitarios pueden construirse como sujetos políticos e históricos de sus propios procesos.

Al contrario de la visión multicultural de la UNESCO, el IADAP plantea la necesidad de considerar la dimensión intercultural de este proceso, aúnque sin desarrollar una propuesta al respecto, pero que queda enunciada y que consideramos clave para la perspectiva de construcción de políticas patrimoniales.

Sobre aspectos éticos

Un aspecto que resulta muy interesante, es la ausencia de discusión sobre la dimensión ética y política que tiene el patrimonio cultural y natural, puesto que en la mayoría de los instrumentos internacionales y nacionales que regulan la actividad patrimonial, no se hace referencia a la dimensión ética que ésta tiene, desde la Carta de Atenas de 1931, la Carta de Venecia de 1964, la Normas de Quito de 1967, las Convenciones para la protección del patrimonio cultural y natural de 1970, 1974, 1977, así como en las propuestas para los planes de manejo formulada por la UNESCO 2003, no se habla de la dimensión ética.

Si bien las referencias éticas no se encuentran explícitamente señaladas, esto no implica que no hay en estas visiones una dimensión ética, por el contrario hay una clara eticidad que estaría dentro de los que hemos llamado las *moralidades del egoísmo racional, eficiente* propia de las elites dominantes, de ahí que en las actividades que se plantean en dichos instrumentos, las tareas de preservación sólo están pensadas en perspectivas de la preservación conservación de los museos, los edificios y los bienes materiales, para nada se piensa, ni se nombra a los seres humanos, a los actores comunitarios.

Una diferencia excepcional entre los documentos internacionales relativos al patrimonio, constituye la Carta de Ámsterdam que es la única que considera que el acervo patrimonial arquitectónico está levantado sobre todo, sobre valores espirituales que son vitales para el equilibrio del ser humano; en el patrimonio se reflejan también la forma de pensar, de sentir, de vivir y de soñar la vida de cada comunidad histórica.

Con esta excepción, las dimensiones éticas no están explícitamente señaladas en los instrumentos legales que regulan la actividad patri-

monial. En el caso de nuestro país por ejemplo, si bien el propio artículo 3 de la Constitución Política del Ecuador, le plantea como uno de los deberes del Estado defender el patrimonio cultural y natural, esto ha quedado como una mera declaración puesto que el Estado muy poco ha hecho para ello y actualmente esta instrumentalizando la ley para el beneficio de sectores privados en detrimento de los intereses colectivos.

Es en épocas recientes a partir de la década del noventa, que comienza a incorporarse, más en forma discursiva, que real, la consideración de las dimensiones éticas como un eje transversal que debe estar presente en el trabajo patrimonial y la propia UNESCO y los centros académicos entran a discutir sobre la problemática ética; aunque se pueden evidenciar contradicciones, como el hecho de que en los Planes de Manejo para la gestión y la participación del patrimonio de la UNESCO de 2003, la dimensión ética no es mencionada, siendo justamente allí en donde resulta más necesaria.

La incorporación de la discusión ética plantea la necesidad de trabajar desde perspectivas interdisciplinarias, otra gran limitante es que no se ha logrado elaborar un código ético que se convierta en horizonte moral para el trabajo patrimonial; lo que se ha elaborado son algunos códigos éticos que regulan en forma aislada el trabajo de los colegios profesionales, dentro de una concepción de neutralidad valorativa, puesto que la presión cada vez mayor que tiene el mercado turístico sobre el patrimonio, hace que entren en una dinámica en la que se niega, se rehúsa o se invisibiliza el debate ético. La articulación al mercado, hace que se opere o sean fácilmente instumentalizados desde una *moralidad del egoísmo eficiente* que es la que actualmente regulan las praxis de los profesionales que trabajan en el patrimonio, la misma que rehuye la discusión ética y política de su quehacer.

Es importante entender, que no se puede trabajar en la revitalización del patrimonio y su gestión, sin un horizonte ético; ese constituye un reto y, dado que el Estado no ha mostrado ningún interés en ello, ni tampoco las instituciones privadas, el debate ético solo puede ser impulsado desde los intereses colectivos comunitarios, mediante procesos amplios de participación de la sociedad civil, de las diversidades sociales, en la revitalización de su memoria y el patrimonio históricos, cul-

tural y natural, partiendo del principio de que la apropiación del patrimonio, constituye sobre todo un derecho social.

Patrimonio historicidad y memoria

En el trabajo cultural y patrimonial, aún se mantiene vigente una mirada cognitiva y civilizatoria de la cultura, que la reduce sólo al universo de lo letrado y las bellas artes y a su nivel de manifestaciones más exóticas y folklóricas. Igualmente, seguimos reproduciendo una perspectiva necrofilizante del patrimonio, generalmente presente en las instituciones oficiales y privadas que trabajan en su rescate, que ven al patrimonio sólo ligado a un pasado muerto y fosilizado, que prioriza las dimensiones materiales, que cree que el patrimonio sólo tiene que ver con los restos arqueológicos y los objetos que se encuentran encerrados en las frías vitrinas de los museos, o a las edificaciones antiguas de las ciudades y poblados, esta visión necrófila, reduccionista y cognitiva del patrimonio, se olvida de la importancia del patrimonio espiritual, pero sobre todo, del patrimonio humano vivo, pues da más importancia a los objetos, los monumentos y los museos, que a los actores sociales que lo construyen, y a los horizontes de sentido que tejen en su vida cotidiana; no mira, que el mayor patrimonio son los actores sociales vitales que cotidianamente tejen el sentido de la existencia de mano de la cultura.

Esta perspectiva hegemónica ve a la cultura, el patrimonio y la memoria desde visiones esencialistas, como algo dado; pero el patrimonio, la memoria y la cultura, no son esencias que habitan en el espíritu de las cosas, son una construcción sociocultural y simbólica de sentido social e históricamente situadas, que están por tanto, atravesadas por relaciones de poder.

La dimensión temporal es vital para la vida social; por ello, es importante mirar el juego dialéctico que se da entre memoria, presente y pasado en la construcción del patrimonio. La noción de patrimonio está asociada a la de paso del tiempo. Se empieza a valorar la memoria en cierto momento de la vida individual, lo que hace que se otorgue a los objetos significados y significación, como referentes de un tiempo pasado significativo que queremos revivir y preservar en la memoria.

Lo mismo sucede con las sociedades, éstas se construyen a través del patrimonio, el sentido de su memoria colectiva, entendida como el acumulado social de la existencia de una sociedad, que le ha permitido llegar a ser lo que se ha construido como pueblo. Dentro del patrimonio como construcción de la cultura, la memoria hunde sus raíces para construir los sentidos del pasado, del presente y del porvenir, es por ello que podríamos decir, que no existe memoria sin cultura, pero que tampoco existe cultura sin memoria, puesto que las dos son constitutivas de la vida social.

Esa historicidad que se expresa en el patrimonio, hace que este sea una puerta de entrada a la historia, es la historia materializada, lo que no implica creer, que el patrimonio sólo se reduce a la materialidad de las cosas, el patrimonio está formado por bienes culturales, no objetos, ni restos, hay que empezar a mirar las dimensiones humanas, espirituales y por supuesto materiales y simbólicas que habitan en el patrimonio y que pertenecen al paso del tiempo, que son una materialización de la historia; y por otro, tampoco implica hablar de una temporalidad que sólo se refiere al pasado, sino que el patrimonio es herencia y memoria, un puente entre el pasado, el presente y el porvenir; pues en el patrimonio se evidencian las huellas de un pasado (tiempo), materializadas en un lugar (espacio) concreto en el que se avizora un sentido para vivir el presente y construir y soñar el futuro. La construcción social de la memoria, del recuerdo y el olvido, sólo es posible en el presente. Es en el presente en donde habitan todos los pasados y es allí donde todos los futuros imaginados pueden ser posibles.

Es importante no olvidar las dimensiones de afectividad en la construcción del pasado. La memoria es una construcción social del significado, pues si bien existe memoria, eso no implica que recordemos todo el pasado, sino que sólo se recuerda aquello que resulta significativo para la vida individual o colectiva, hay memorias, pero también hay silencios y olvidos; de ahí la importancia de la afectividad en la construcción social de la memoria, del recuerdo y el olvido, que explicaría el porque unas cosas importan a la gente y otras no, porque se recuerdan unos hechos y se olvidan otros.

La memoria es un fenómeno social colectivo que tiene un profundo sentido político; las construcciones patrimoniales se han vuelto lugares de la memoria, escenarios de lucha de sentidos, pues por un

lado se busca revitalizarla desde los sectores subalternizados, y por otro se la pretende usurpar, instrumentalizar desde los sectores hegemónicos, que buscan la domesticación y la usurpación de las memorias populares y construir otra memoria social, para legitimar su hegemonía, pues quien controla el pasado no sólo que controla el futuro, sino que controla quienes somos. Hay que ver el patrimonio, como un lugar de la memoria; cualquier entidad material o inmaterial que hace posible la producción simbólica de significados es en un lugar de la memoria. La memoria se construye y deconstruye a través de diversas prácticas sociales, discursos y rituales, conmemoraciones que construyen distintas formas de recuerdos y olvidos. Existen lugares de la memoria, convertidos en los objetos patrimoniales tradicionales como los sitios arqueológicos, las edificaciones, los archivos, museos, bibliotecas, panteones sitios de conmemoración.

Es importante no olvidar, que no sólo debemos hablar de los lugares de la memoria ligados a la materialidad de los objetos, esto hace que se prioricen las cosas sobre los seres humanos, debemos empezar a reconocer la existencia no sólo de lugares de la memoria, sino sobre todo, de actores vitales de la memoria, de las memorias vivas, es decir, de los sujetos concretos que desde la cotidianeidad de sus vidas tejen tramas de recuerdos y olvidos, multiplicidad de memorias, no son las cosas las que construyen la memoria, son los actores sociales los que, por encima de las cosas y con ellas, dan significado al recuerdo y al olvido.

La cultura, el patrimonio y la memoria son fenómenos sociales colectivos que tienen un profundo sentido político y están atravesadas por relaciones de poder; las construcciones patrimoniales se han vuelto lugares de la memoria, escenarios de lucha de sentidos, pues por un lado se busca su revitalización desde los sectores subalternizados; y por otro se los pretende usurpar, instrumentalizar desde los sectores hegemónicos, que buscan la domesticación y la usurpación de las memorias populares, para construir una memoria social que legitime su hegemonía.

Mirar la cultura, el patrimonio, la memoria, como escenarios de lucha de sentidos, ayuda a romper esa mirada esencialista e idealizada que ve todo lo popular como patrimonio, o que cree que sólo es la cultura popular la que construye el patrimonio, sin considerar que las elites necesitan construirse recursos patrimoniales, inventar tradiciones, que respondan a sus intereses políticos, ideológicos y económicos.

El patrimonio por lo tanto, no es sólo un patrimonio de lo popular, al estar atravesado por relaciones de poder, es de hecho también una construcción de sentido sobre la identidad y la memoria, sobre el pasado, sobre el recuerdo y el olvido que instrumentalizan los sectores hegemónicos; por ello, el patrimonio que aparentemente "ya es de todos", esta siendo, vía usurpación simbólica, transformado en un instrumento para la legitimación de un proyecto hegemónico que busca el control político de la memoria.

Patrimonio natural y consideraciones éticas

En la consideración del patrimonio natural y de su activación y su posibilidad para la sustentabilidad humanas, podemos encontrar dos horizontes éticos en confrontación; por un lado, una ética de la naturaleza desde la *moralidad del egoísmo racional*, que la ve como mero objeto de valor, como mercancía que abre perspectivas de ganancia y rentabilidad. Esta postura no promueve responsabilidades morales sustantivas, tiene una mirada claramente utilitarista e instrumental, que construye una escala de valores en los que se justifica la instrumentalización y el uso y abuso de la naturaleza.

Por otro lado, desde la perspectiva de las *moralidades emergentes*, se concibe a la naturaleza como sujeto de valor, se considera que la conservación tiene un código ético político, que se sustenta en la preservación y la defensa de toda forma de vida, incluida la no humana; se plantea la necesidad de introducir dentro del debate ético, la consideración de que la naturaleza tiene valores intrínsecos, es decir, inherentes a los seres vivos en sí mismos, lo que implica la aceptación de todas las formas de vida y el reconocimiento de que poseen el derecho a desarrollar sus propios procesos en la cadena de la vida[27].

Lo anterior plantea creemos, la necesidad de la construcción de formas otras, diferentes de alteridad, de otro tipo de interacción y responsabilidades éticas y morales no sólo entre seres humanos, sino de éstos con la naturaleza y con todos los seres en donde palpita la vida. Esto implica abandonar una ética antropocéntrica y pasar a una perspectiva biocéntrica, que considere los valores en sí mismos de todas las especies de la naturaleza. Es necesario empezar la construcción de una alteridad cósmica, una mirada ética, distinta en las relaciones de noso-

tros con la naturaleza, puesto que generalmente éstas sólo se lo han hecho desde la perspectiva antropocéntrica con relación a un otro social, humano. No podemos olvidar que existe también un otro naturaleza que es eminentemente plural y diverso del cual formamos parte y que es parte de nosotros; de ahí la necesidad de una alteridad cósmica, de un distinto horizonte ético que permita encuentros dialogales no sólo entre seres humanos, sino con todo lo que existe en la naturaleza; pues si no entendemos que también los ríos, el mar, los árboles, los animales son esos otros de los cuales depende nuestra existencia presente y futura, los depredaremos, los transformaremos en meras mercancías para obtener ganancias; lo que ha conducido a la actual situación de ecocidio que enfrenta el planeta.

Sólo desde una diferente perspectiva de alteridad cósmica, entre seres humanos y de éstos con la naturaleza, podremos dialogar y vivir con ella con amor y respeto, sentir como nuestros los dolores que actualmente aquejan a la naturaleza, el dolor de los ríos y los mares, de los animales, de los árboles y las plantas[28]; pues no olvidemos como nos enseñara el jefe indio Seatle:

> Nosotros somos parte de la tierra y, asimismo, ella es parte de nosotros ...¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos los animales fueran exterminados y desaparecieran el hombre moriría también de una gran soledad espiritual; porque cualquier cosa que le suceda a los animales, también le sucederá al hombre, porque todo esta enlazado. Todas las cosas están relacionadas. Todo lo que hiera a la tierra, herirá a los hijos de la tierra... Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra... El hombre no tejió la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo.[29]

Sostener esta distinta perspectiva biocéntrica (Taylor), o de una distinta alteridad cósmica (Guerrero) no implica plantearse una nueva forma de misticismo como las que están de moda en el supermercado de las creencias que ofrece la globalización ante la actual crisis de sentido; sino que implica, la necesidad de considerar que no puede haber transformación de la vida sin la construcción de un *ethos*, de valores y principios éticos y morales otros y diferentes y desde otras sensibilidades, que incorpore una diferente dimensión de espiritualidad, sólo desde allí podremos acercarnos al espíritu de la tierra; la espiritualidad es

un acto ético y político por su fuerza transformadora, puesto que como nos enseñaran los indios Pueblo, "la espiritualidad no es sino la forma más elevada de la conciencia política".

Patrimonio y usurpación simbólica

Siguiendo a Prats[30], el patrimonio puede entenderse también como un proceso de invención. Esta noción de invención que Hobsbawm planteaba para el análisis de la invención de las tradiciones puede resultar útil para poder entender el proceso de manipulación a la que está sujeta la patrimonialización que desde el poder se hace para su legitimación a través de lo que nosotros hemos llamado la usurpación simbólica.

Si entendemos la cultura como ese tejido simbólico que hace posible la producción de sentidos de la vida social, que nos permite encontrar significados y significaciones a nuestro ser, estar y hacer en el mundo de la vida, es en consecuencia, un escenario para la lucha de sentidos por el control de los significados. En consecuencia, la cultura y sus construcciones simbólicas, en este caso el patrimonio, pueden ser instrumentalizadas ya sea para el ejercicio del poder y la dominación o ser empleadas para su impugnación[31].

El patrimonio por ser una construcción socio-cultural, es en consecuencia, también un escenario de confrontación simbólica inevitable, puesto que, por una lado, puede ser instrumentalizado por el poder para la legitimación de su hegemonía y del orden dominante, a través de un proceso al que hemos caracterizado de *usurpación simbólica* con relación al uso que se hace del pasado, de la memoria, del patrimonio y de la identidad; pero por otro lado, el patrimonio puede ser también empleado desde los sectores subalternos de las *moralidades emergentes*, una estrategia para refirmar sus identidades y para abrir espacios de impugnación al poder, generando procesos de *insurgencia simbólica.*

Toda sociedad tiene la necesidad de poder justificar su pasado y su presente; sus orígenes o cómo piensa su porvenir y sólo lo puede hacer a partir de los recursos culturales, simbólicos que ha sido capaz de construir en su proceso histórico. Ahí se expresa la eficacia de la funcionalidad simbólica. Sin símbolos no es posible construir un sentido de lo social, de la existencia. Cuando eso no se da, un recurso que el poder

ha instrumentalizado es usurpar aquellos símbolos que sabiéndolos ajenos, tienen una profunda eficacia en la construcción de sentido; símbolos que pueden ayudar a construir un ordenamiento de la sociedad que posibilite la preservación del orden dominante. A este proceso lo hemos caracterizado como usurpación simbólica.

Entendemos usurpación como el proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o simbólico, que no le pertenece sin tener derecho a ello; por lo tanto se trata de un hecho ilegítimo, que se ejerce a través de mecanismos de imposición y violencia material o simbólica, o a través de mecanismos de seducción y complicidad. No olvidemos lo que señala Foucault: el poder no sólo se impone, el poder seduce.

El patrimonio como tal no existe por sí mismo, sino sólo en la medida en que entra en el universo de las representaciones simbólicas que una sociedad le da, es por ello que muchas de las obras de arte prehispánico no existían como patrimonio sino hasta que fueron construidas como tales por el mundo occidental como consecuencia del orden colonial. Hoy en tiempos de globalización, asistimos a un proceso similar, aquellas representaciones que entran en el imaginario social como parte del patrimonio y de las actuales identidades sociales, no existían como patrimonio, sino hasta cuando fueron instrumentalizados políticamente, o cuando encuentran posibilidades de desarrollo y rentabilidad económica, como es el caso de la regeneración patrimonial de Guayaquil y de algunos centros históricos que están entrando a ser regenerados dada la importancia que tienen para el turismo, por lo que se ha despertado el interés de muchas empresas turísticas nacionales y trasnacionales que están impulsando dicho proceso.

Algo se vuelve patrimonio no porque posee una esencia en sí mismo que lo constituye con tal, sino que cada sociedad o cada grupo que la conforma construyen esos universos simbólicos de sentido que activan determinadas representaciones que hacen que algo se vuelva un bien patrimonial. Según Prat[32] algunos de los ejes que determinan tal construcción están dados por las consideraciones de la naturaleza, la historia, la inspiración creativa, dependen también de los valores hegemónicos de una sociedad en un momento histórico concreto, así muchos bienes culturales y la naturaleza sólo se convirtieron en patrimonio, cuando estuvieron en peligro de desaparecer por su acelerada destrucción, o

cuando se constató que generaban rentabilidad económica, social, política o simbólica. En definitiva la activación del patrimonio tiene una clara dimensión ética y política, pues responde a determinados valores, principios, ideas que esconden concretos intereses de los grupos que activan los bienes patrimoniales y los construyen como tales.

El mismo hecho de considerar el patrimonio como una construcción simbólica de sentido forjadora de identidad, muestra su articulación con las dimensiones éticas y políticas, pues en todo sistema simbólico como analiza Prat[33], aplicando el modelo de Geertz, se expresa una correlación entre una visión del mundo (ideas) y del *ethos* (valores) que emanan de esas ideas; lo que nos permite entender la eficacia simbólica de las activaciones patrimoniales, puesto que éstas no son sino un horizonte simbólico de sentido, que operan para poder suscitar entre los miembros de una colectividad, nacional, regional o local ejes motivacionales, lazos de afectividad que se internalizan en lo más profundo de su ser y sus imaginarios sociales, cuyos efectos son perdurables, que construyen determinadas representaciones y valores sobre esa identidad que posibilitan la implantación de un determinado orden social.

La activación del patrimonio implica en consecuencia, una cuestión eminentemente ética y política, puesto que la misma se lo hace basadas en una determinada axiología (valores) y teleología (fines), hay una correlación entre intereses, valores y situaciones históricas que nos ayudan a entender las activaciones patrimoniales como estrategias políticas y ver el uso instrumental e ideologizado de las mismas.

Poner en activación determinado patrimonio implica, la construcción de un *discurso de verdad* que caracteriza a todo proceso de usurpación simbólica, cuyos significados y significaciones se legitiman en la acción social y al mismo tiempo legitiman los intereses de quienes lo instrumentalizan, por eso no hay una dimensión de neutralidad ética en la activación patrimonial, puesto que en ello opera una clara visión de moralidad, que generalmente tiene que ver con una *moralidad del egoísmo racional* que propugna la ética del mercado.

El ejemplo más palmario de esto, es la tendencia que se ve en los mal llamados procesos de regeneración de los centros urbanos por parte del gobierno Municipal de Guayaquil. Hasta antes de que la oligarquía guayaquileña no mirara la necesidad de hacer de esa metrópoli el eje del poder oligárquico, el centro histórico no resultaba de interés,

puesto que era considerado como otros, un escenario para la delincuencia, el mundo de los otros marginalizados y empobrecidos por ese mismo poder; pero dada la importancia política y la eficacia simbólica que el pasado, que el patrimonio tiene, la oligarquía usurpa esos símbolos para hacerlos funcionales a su proyecto político, para lo cual se hacia necesario la construcción de una nueva memoria social, de un discursos de verdad sobre la identidad, para la legitimación social de su hegemonía.

De igual forma, a pesar de que el centro histórico de Quito tiene 25 años de haber sido declarado *Patrimonio Cultural de la Humanidad*, esto no impedía seguir siendo mirado como un no lugar, en el que sólo habitaba el tugurio, la informalidad y la delincuencia, el centro no constituía un eje de adscripción identitaria, la gente temía ir al centro de la ciudad y ese espacio estaba siendo desplazado por los nuevos centros shoppings propios de los imaginarios de la modernidad.

Es a partir de la necesidad de la construcción de referentes de identidad que todo proyecto político necesita, que el centro histórico se vuelva un escenario que posibilite la construcción de un discurso de verdad en donde la totalidad de la sociedad se reconozca; para los sectores dominantes el centro no constituía desde sus imaginarios sino un espacio degenerado, centro del vicio y la delincuencia, y eso es justamente lo que su propuesta de renegación connota. Resulta equivoco, etnocéntrico e ideologizado hablar de regeneración de la cultura y el patrimonio, no se comprende que la cultura no constituye una fuente de antivalores, de degeneración, sino que es en sí misma, el supremo valor humano, que hizo posible que los seres humanos lleguen a ser tales y lleguen a las construcciones de sentido; de ahí que es tremendamente equivocado hablar de regeneración del patrimonio y la cultura, eso sólo es admisible en los imaginarios del poder, que cree que su acción civilizadora podrá abrir espacios de regeneración de la cultura de esos otros, a los que siempre vieron y siguen viendo como atrasados, como primitivos y salvajes, como subdesarrollados, como antimodernos.

Es a partir de la consideración de la importancia del patrimonio, como parte de la actividad turística, que los sectores empresariales vuelven la mirada a los centros históricos y no es casual que lo hagan luego de que los gobiernos locales han hecho un gran esfuerzo en financiar su reconstrucción y en la restauración de bienes patrimoniales

que los sectores privados no mostraron interés alguno en financiar. Ahora que los centros históricos han cambiado de rostro, que el turismo muestra su potencialidad como alternativa económica para poder articularlos con las economías globales, los sectores empresariales activan un discurso patrimonial cuyo sentido político es mucho más evidente en el caso de Guayaquil, posterior a la limpieza que afeaban y alejaban al turista, se han incrementado mecanismos de control y represión de la delincuencia, se ha invertido en revitalización urbana; hoy los centros históricos son activados como patrimonio de la ciudad, en clara respuesta a los intereses privados y políticos.

Existe una dimensión ética que no se discute y que resulta violatoria de toda norma que la propia Ley de Patrimonio plantea, según la cual, nada puede estar más allá del interés público, los procesos de regeneración de los centros históricos se están haciendo a muy altos costos sociales, para ello se está desplazando a los propios pobladores de los edificios considerados patrimoniales, a fin de proyectar grandes cadenas hoteleras, eso plantea el riesgo como ya ha ocurrido en otros países, que se vuelvan lugares prohibitivos a los cuales la propia población que se supone es depositaria de ese patrimonio no tiene posibilidad de acceso, como ha sucedido en el caso de Antigua en Guatemala y en Cartagena de Indias, en donde los sitios patrimoniales se encuentran en manos de los grandes consorcios hoteleros y muy lejanos de la población local. Hay un uso instrumental a aprtir de una *moralidad de egoísmo racional* que convierte el patrimonio, en patrimonio de los sectores poderosos económicamente, eso ha determinado, que el patrimonio histórico que se supone pertenece a todo el país, hoy sea patrimonio de pocos sectores, como lo muestran el caso de algunos monumentos arqueológicos, hoy transformados en hosterías y administradas por propietarios privados, que son los únicos que se benefician de los ingresos que se obtienen de la usurpación simbólica del pasado.

El proyecto de regeneración del centro histórico, en perspectiva de convertirlo en un eje del turismo internacional, va a implicar procesos de desplazamiento de los sectores populares pobres que afean el entorno, ahí está una de las dimensiones perversas que puede tener el turismo, que necesita maquillar la realidad para poder mostrar el rostro que las empresas quieren que vea el turista. No resulta ético la manipulación de la ley que se está pretendiendo hacer, a fin de justificar el desalojo de las familias que habitan en el centro histórico, a fin de poder

luego dar en serviles concesiones a las operadoras turísticas transnacionales el patrimonio de todos, cuando lo que debería hacerse es buscar mecanismos más amplios de participación comunitaria y no el desplazamiento de ella.

No es igualmente ético, el construir un centro a través de la manipulación identitaria, como el caso del Malecón 2000, esto constituye una muestra del proceso de usurpación simbólica, así como de invención que se hace del patrimonio por parte del poder, que hace que esos sitios se vuelvan excluyentes de las diferencias, esa misma visión de regenerar la sociedad se traslada a los bienes patrimoniales, por eso se prohíbe el libre tránsito de *gays*, o de pobladores que no entran en el universo estético del poder, se construyen así *gethos* y formas de apartheid que violentan la dignidad humana.

Todo lo anteriormente señalado evidencia el proceso de usurpación simbólica que el poder ha hecho del patrimonio, del proceso de activación del mismo en respuesta a los intereses políticos e ideológicos y por supuesto económicos de los sectores dominantes locales y transnacionales; el patrimonio se está volviendo un patrimonio del poder y del mercado, donde opera una *moralidad del egoísmo racional* que prioriza las ganancias sobre el interés colectivo y que instrumentaliza un discurso de identidad para su legitimación social y política.

Todo proceso de usurpación simbólica implica además un proceso de traslación de sentido, de desplazamiento de sentido, en el caso de la usurpación que se hace de los bienes patrimoniales, esto resulta muy evidente, puesto que los símbolos de identidad que antes constituían patrimonio al quedar en manos de sectores comerciales, se transforman en meros signos, lo que hace que se resemantice su significado y su sentido.

Desde el poder, el patrimonio, la memoria, el pasado, le son útiles si le producen rentabilidad, no existe defensa del pasado histórico si no permite el desarrollo económico, como lo evidencia el caso de la construcción de un complejo comercial en Cumbayá y del nuevo aeropuerto de Quito, sobre sitios en los que se asentaba un gran centro ceremonial patrimonio cultural de nuestro pasado, los discursos de defensa del patrimonio, de la historia, sirvieron muy poco frente a los intereses de consorcios comerciales que habían invertido y planificado un polo de desarrollo moderno, el quedarse en el pasado, manteniendo el patri-

monio, resultaba una traba para la modernización y el desarrollo que se lograría con un moderno centro comercial y un aeropuerto. Existen otros múltiples ejemplos que evidencian que es la ética del mercado la que se ha impuesto a los intereses patrimoniales del país, por ello sobre centros arqueológicos se han levantado complejos habitacionales y turísticos. La cultura, el pasado, la tradición, la identidad y el patrimonio sólo tiene sentido para el mercado en la medida en que le genere sustanciosas ganancias.

La construcción de discursos de verdad que hacen posible la usurpación simbólica del patrimonio, rompe otra falacia advertida también por Prats[34], de que es la sociedad la que activa los bienes patrimoniales y que dicha activación es en beneficio social. La sociedad se vuelve otra falacia muy peligrosa y de fácil instrumentalización, pues creer que en el sujeto colectivo está la real representación de la sociedad en sí misma, cuando lo que sucede en realidad es que dicha sociedad se reconoce en los discursos de verdad que el poder construye para su representación, patrimonios que son activados para que la sociedad se sienta parte y pueda pasear en ellas los domingos con sus familias, para que sientan la satisfacción de reconocerse en un pasado histórico glorioso del que forma parte, pero cuyos réditos económicos no le serán nunca redistribuidos, sino que favorecen a quienes se encargan de toda la dinámica del mercado y del consumo que acompaña a los procesos de regeneración del patrimonio, pues necesariamente, eso deberá estar acompañado de sitios para el consumo y la distracción, como dos escenarios que se articulan muy bien entre la tradición y la modernidad, sitios para el consumo de identidad, de artesanías o hamburguesas, que poco tienen que ver con nuestras propias tradiciones y, si mucho con el proceso de Coca-colonización del mundo y Miami-zación de la vida.

No existe en consecuencia la sociedad, no es ella la que decide de que patrimonio va a sentirse orgullosa, son otros intereses de otros sectores los que determinan, los que activan el patrimonio, los que deciden que regenerar para que y quienes pueden o no beneficiarse del mismo. Esos discursos de verdad, esas representaciones que construyen los bienes patrimoniales, han sido elaboradas no por alguien tan etéreo como la sociedad o el pueblo, sino por sectores hegemónicos concretos, con intereses, con fines, con valores, con éticas concretas y que de ninguna manera coinciden con los intereses de la sociedad; la ficción de un

sujeto colectivo, le da a quienes otorgamos la representación el poder de manipulación, de instrumentalización que lo legitima y legitima sus intereses y no los de la sociedad que le otorga dicho poder. Esto evidencia la dimensión ética y política del patrimonio pues su activación está necesariamente ligada a las cuestiones de poder, pues como dice Prats[35] sin poder no existe patrimonio.

Una muestra del proceso de usurpación simbólica y de la eticidad de mercado que allí se expresa, es que los sectores que hoy administran el patrimonio, hacen un uso racializado del mismo, pues ahora poseen el patrimonio, el pasado de sectores a los que siempre han despreciado y siguen despreciando en el presente, pero que ahora buscan incorporarlos como potenciales consumidores.

Dada la eficacia simbólica que tiene la construcción de un discurso de verdad que es instrumentalizado por el poder, como el discurso de la representación sobre el pasado, la eficacia simbólica que tiene la memoria, el patrimonio en la construcción de identidad, determina que sean los sectores políticos hegemónicos los principales potencializadores y activadores del patrimonio, los principales constructores de museos, de parques nacionales y de reservas, de sitios arqueológicos, de monumentos para la preservación de la identidad y la memoria social, pero siempre y cuando los mismos se articulen y funciones acorde a las lógicas del mercado.

Los sitios patrimoniales que todavía no resultan rentables y que implicarían grandes inversiones y que las operadoras turísticas y patrimoniales esperan que las haga el Estado, para luego poder apropiarse de ellos, están en manos de sectores comunitarios que deben enfrentar grandes dificultades para preservar sus bienes patrimoniales. Parte de este escenario de lucha de sentidos, que se expresa en el manejo y uso y activación patrimonial, es el que se hace desde los sectores subalternos, que están llevando adelante propuestas no para el rescate del patrimonio cultural, sino para su revitalización, dentro de una concepción más política de la cultura y con un horizonte ético sustentado en una *moralidad de la emergencia.*

Patrimonio e insurgencia simbólica

Es necesario mirar que estos procesos no son inamovibles, que al ser construcciones sociales, pueden ser, y de hecho están siendo revertidos, impugnados por las memorias populares vivas, por la agencia de los actores sociales, que le disputan al poder el monopolio del sentido, desde sus imaginarios y prácticas cotidianas, puesto que no existen consumidores pasivos, sino que ellos generan estrategias que implican procesos de revitalización de las memorias y las culturas populares.

Frente a los proyectos del poder, se están dando también procesos de insurgencia material y simbólica, de actores históricamente subalternizados, como indios, negros, sectores populares urbanos, identidades sexuales, regionales, generacionales, y demás diversidades sociales, esas otras memorias vivas, que insurgen desde los márgenes y periferias del poder, y le disputan sentido en la lucha por la ocupación del espacio público, de las calles, las plazas, las casas, los territorios de los que están siendo desplazados, y que fracturan y descentran la tradición, la memoria y los discursos que el poder construye sobre ellas, y hacen del patrimonio, la cultura, la identidad y la memoria, ejes para la revitalización de sus identidades y sus culturas, y para la lucha por horizontes diferentes de existencia.

El Estado, como instrumento del poder, ha estado históricamente al servicio de las elites, ha ejercido el monopolio, no sólo de la violencia, sino sobre todo del sentido, de la memoria, de los imaginarios y los cuerpos, ha buscado la construcción de lugares de la memoria, de recuerdos y olvidos que legitimen los intereses del poder.

Si se quiere trabajar desde la perspectiva de un Estado que se plantee no sólo una revolución ciudadana, sino sobre todo, la decolonización de la vida, y que haga del *Sumak Kawsay*, o buen vivir, no un enunciado constitucional, sino una actitud que se encarne en la vida cotidiana; debemos trabajar el patrimonio desde perspectivas interculturales, esto es, aportar al proceso de lucha por la decolonización económica, social, cultural, epistémica de nuestros pueblos, puesto que la interculturalidad, es un horizonte para la decolonización de la vida.

No olvidemos, que el eje que debe guiar el trabajo cultural y patrimonial, es tener la vida como horizonte, la búsqueda del *sumak kawsay*, el buen vivir, que permita que las comunidades puedan tejer la sagrada

trama de la vida con dignidad y felicidad plenas; el *sumak kawsay* como horizonte estratégico para una vida nueva va más allá de la concepción occidental de desarrollo y de calidad de vida, pues implica una transformación civilizatoria y de la totalidad de la existencia, en íntima articulación entre seres humanos, y de éstos con la naturaleza y el cosmos.

Es importante trabajar, no sólo en la democratización de los clubes de las instituciones públicas, sino sobre todo, en la democratización de la memoria social; no se trata únicamente de democratizar la cultura, sino el poder; esto demanda la recuperación no sólo de la memoria de los grandes hombres y acontecimientos, sino la revitalización de la memoria de las mujeres y hombres comunes; recuperar el concepto de patrimonios y memorias vivas, para superar el sentido necrofílico del trabajo patrimonial que prioriza los objetos muertos sobre los actores vitales que lo construyen.

La gestión cultural debería tener voluntad transformadora, ser un instrumento insurgente de conciencia social liberadora, que trabaje en perspectivas de la vida, no de la domesticación, la alienación y la colonialidad de las memorias, los cuerpos y las subjetividades, sino en perspectiva de la construcción de otras éticas, estéticas y eróticas de la existencia.

Aproximación al turismo

El turismo no es una industria sin chimeneas, como sostiene la lógica empresarial; el turismo es un proceso múltiple[36] en el cual las relaciones sociales tienen un papel protagónico, es decir, sujetos sociales en acción y relación, sensibilidades actuando, intereses sociales económico y políticos en pugna, enfoques ideológicos en confrontación, toma de posiciones éticas y políticas. Por ser un fenómeno social producido por diversas relaciones sociales y culturales en lucha, el turismo es también un escenario de conflictos en el que se expresa inevitablemente, la cuestión del poder.

El turismo ha sido visto desde un enfoque tradicional e intrumental, desde diversas perspectiva: *Economicista*: como industria, producto, bien o servicio; *Geográfica*: como desplazamiento territorial de personas; *Derecho*: como derecho individual y privado al libre tránsito; *Sociológica*: como oportunidad para la distracción, la recreación y el en-

tretenimiento como alternativa al trabajo cotidiano[37]. Sin embargo, el enfoque tradicional, no muestra al turismo como fenómeno social, y los objetivos que se desprenden de este enfoque, no son discutidos en su perspectiva teleológica (fines) ni axiológica (valores).

En cambio, desde un enfoque holístico, sistémico, crítico, ético y político, se ve al turismo como un complejo fenómeno social e históricamente situado, que se desarrolla en determinado contexto social, físico, cultural, económico, pero también político e ideológico y por supuesto ético.

A lo largo de toda la historia de la humanidad, siempre ha habido una carga ideológica y mítica sobre lo diferente y lo lejano, que ha contribuido al desarrollo de los viajes y los descubrimientos. En su forma moderna, no es sino la expansión del turismo en la búsqueda del exotismo.

El turismo es un fenómeno social de masas reciente, resultante de los procesos de expansión del sistema mundo globalizado que se potenció en los sesentas y corresponde a una nueva dimensión del proceso de expansión del capitalismo que se profundiza con la globalización, impulsada por el desarrollo de los medios de transporte y de comunicación, así como a una nueva representación del ocio, por el surgimiento de un tiempo libre pagado destinado al descanso y la distracción, las vacaciones[38].

El fenómeno turístico surge también como consecuencia de la expansión urbana de los países industrializados, por el ritmo que estas alcanzan y los niveles de estrés y tensión que provocan, que plantea la necesidad de evasión de los ritmos acelerados de la vida cotidiana en busca de la paz, mediante un cambio de ambiente y de paisaje en tierras lejanas y exóticas, por eso el viaje que se emprende, es siempre en busca de exotismo, en pos de un otro y un allá diferentes con los cuales podemos recrearnos[39].

El turismo construye así una *mirada alocrónica* de las sociedades y de los sujetos, pues les niega su contemporaneidad, ya que los encierra en una tradición que siempre les mantendrá en un remoto pasado, y les niega la posibilidad de poder responder a los retos del futuro, por eso terminan siendo cosificados, exotizados, folklorizados. El turismo tiende a transformar en mercancía de consumo, en atractivo el patrimonio

cultural de las sociedades tradicionales, en esa búsqueda del Otro y de lo Otro.

El turismo construye al otro y al allá, parafraseando a Bhabha, *como casi iguales pero no lo suficiente*, por eso mismo, debe ser mirado, fotografiado, para tener constancia de lo que ese otro diferente no pudo llegar a ser. De ahí que el turismo no sea sino una nueva forma de penetración neocolonial[40], puesto que luego de la invasión de los conquistadores, de los misioneros, nuestros pueblos enfrentan ahora una nueva penetración neocolonial, al ser invadidos por las hordas de turistas con sus cámaras fotográficas. El turismo es otro fenómeno civilizatorio, que hace posible la expansión de las sociedades occidentales hegemónicas, e instaura nuevas formas de colonialidad del poder en las sociedades subalternas.

El turismo mantiene vigente, las disparidades geoeconómicas, propias del colonialismo y que activan nuevas relaciones de colonialidad del poder. Los países del tercer mundo, ya no son sólo proveedores de materias primas y de fuerza de trabajo barata para el mundo industrializado, sino que ahora, además, somos reservorios para el exotismo, somos escenarios para sus vacaciones y viajes de placer.

¿Es el turismo un hecho intercultural?

El turismo por ser un fenómeno social, debe necesariamente considerar la problemática de las relaciones interculturales, puesto que el turismo genera encuentros y desencuentros entre culturas diferentes, implica recorrer una diversidad de otredades culturales. Lo que vale preguntarnos, es ¿cuáles son las implicaciones e impactos de ese encuentro?; ¿está sustentado en el respeto a la diferencia, o está marcado por actitudes etnocéntricas, racistas y heterofóbicas que reafirman la colonialidad del poder hegemónico?; ¿cómo se ve al otro diferente, se lo construye como objeto exótico y folklórico a ser fotografiado, como museo viviente, como culturas atrapadas en el pasado, o se las ve como culturas vivas, en su plena contemporaneidad, con saberes, conocimientos y prácticas de las cuales se puede aprender y establecer un diálogos de saberes, con otros conocimientos y prácticas?

Dos posturas debaten al respecto. Una que señala que el turismo genera relaciones interculturales, cuya práctica significa un encuentro

de culturas que posibilita un enriquecimiento mutuo y puede contribuir al entendimiento de los pueblos. Sin embargo, vale aclarar, que el sencillo encuentro entre otredades culturales diferenciadas, no implica que se den relaciones interculturales; al verlo así, se corre el riego de quedarse en la superficie visible del turismo como un hecho multicultural liberal y placentero.

Desde otra postura crítica y política, se busca ahondar en la lógica profunda y conflictiva de las relaciones sociales, políticas e ideológicas que se expresa en el hecho turístico, pues este constituye un fenómeno aculturador, que conduce en muchos de los casos, a la alienación y a la desestructuración sociopolítica y cultural de las comunidades receptoras, puesto que la fuerza aculturadora está del lado del turista, rara vez se expresa en este un cambio de percepción, puesto que sus contactos son muy esporádicos, su permanencia breve y el contacto con la población local muy superficial; en cambio, las poblaciones receptoras, reciben un flujo continuo y duradero de personas de culturas diferentes, por lo tanto, este encuentro si tiene claros efectos aculturadores[41].

Una respuesta a lo anterior, tiene que ver con cuestiones de poder, con las condiciones estructurales que caracterizan a nuestras sociedades, con la desigualdad social, la dependencia económica, puesto que si bien en el ideal liberal del turismo, todos estamos en capacidad del viaje al disfrute del tiempo libre; pero en un mundo que no sólo globaliza el mercado sino también la miseria; ese viaje es cada vez más imposible, pues la situación de miseria que se generaliza, hace que la gran mayoría esté condenada a no alejarse demasiado de sus espacios más próximos y locales, sin poder llegar a conocer ni siquiera sus propios países; hacer turismo, se ha vuelto una actividad imposible para los subalternizados y un privilegio exclusivo de las elites, para satisfacer sus exóticas vanidades[42].

El turismo provoca inevitablemente aculturación, entendida esta como el contacto de culturas diferentes; la aculturación que genera el turismo, provoca un encuentro casi siempre asimétrico entre culturas, pues las culturas receptoras son las que sufren un mayor impacto puesto que se encuentran en desigualdad de condiciones frente a las agresiones del poder, no sólo económica, sino, además, ideológica y simbólica que justifican la irrupción turística. Un ejemplo de ello son las campañas publicitarias de las empresas operadoras, que promueven

posturas etnocéntricas, discriminatorias y racistas, pues las culturas receptoras son presentadas como objetos exóticos, como atractivos folklóricos, su cultura y su patrimonio se transforma en mercancía y a sus pueblos en museos vivientes; puesto que, como señala Rosel[43], el interés de las empresas turísticas es la mayor rentabilidad y no se detiene en consideraciones éticas. Lo otro diferente, que escapa al mundo occidental, es promovido en forma caricaturesca[44], la diferencia, es juzgada sólo a través de los valores occidentales.

Si bien el mundo sigue existiendo en su rica diversidad, pero ésta nada tiene que ver con las imágenes ilusorias que construye el caleidoscopio de las operadoras turísticas, que maquillan los rostros de la realidad para construir países de afiches y postales, que exotizan la diversidad y la diferencia, que hacen de la naturaleza, de los seres humanos, de sus culturas, de su patrimonio un producto, un atractivo una mercancía a ser consumidas.

Esta mirada exótica, cosificante de la diversidad y la diferencia, desenmascara el mito del encuentro intercultural, pues deja en evidencia que en tal encuentro esta marcado por profundas asimetrías y relaciones de poder.

Patrimonio y turismo

La relación entre patrimonio y turismo a sido generalmente estrecha, pues han sido muchos de los recursos patrimoniales los que han servido de potencial atractivo de la actividad turística y, actualmente, desde las políticas de fomento del patrimonio, lo que se busca es desarrollar e impulsar la actividad turística. Dicha relación, sin embargo, dada la presión del mercado y su tendencia a la exotizacion de sus productos, ha modificado cuantitativa y cualitativamente la relación entre patrimonio y turismo, pues los sitios patrimoniales tradicionales, se ven sometidos a enormes presiones por la demanda turística, que pone en riesgo su conservación, de igual manera, esos destinos patrimoniales, tienen que adaptarse a las actuales reglas del mercado turístico globalizado para no quedar relegados de dicha actividad, así como se activan o se inventan tradiciones patrimoniales en perspectiva del consumo, de responder a la creciente demanda turística y en dicha activación como hemos visto nuevamente se plantean dimensiones éticas y políticas[45].

Dentro de la lógica del mercado y de la búsqueda de etnización del otro, también el patrimonio es exotizado, no sólo los monumentos, sitios arqueológicos, sino también fiestas tradiciones, sistemas de creencias, culturas enteras, son transformados en artículos de consumo, en mercancías para el mercado turístico, hasta tal punto que la actividad turística y el uso del patrimonio que dichas culturas poseen, se ha convertido en el único medio para su supervivencia y para la revitalización de sus identidades y culturas, lo que irónicamente ha abiertos otros procesos de dependencia[46].

Lo anterior ha generado que se produzcan determinadas activaciones patrimoniales, que ya no responden a la necesidad de reafirmación de la identidad de una colectividad, sino a la necesidad de la demanda del mercado turístico, el interés es estrictamente comercial, aúnque el discurso de verdad de la identidad, se lo sigue instrumentalizando porque eso hace posible la legitimación social de dichas activaciones como hemos señalado en el caso de Guayaquil.

El patrimonio, como recurso turístico según lo señala Prats[47], puede evidenciar una triple casuística: puede llegar a constituirse un producto turístico por sí mismo, dependiendo del potencial cultural, histórico o natural del mismo. Puede estar asociado a un producto turístico integrado, en donde forma parte de un paquete articulado a otras actividades El patrimonio puede constituirse en un lugar añadido para ciertos destinos turísticos que no tienen bienes patrimoniales que sean potenciales atractivos de turistas.

El patrimonio tiene algunas virtudes que lo convierten en un atractivo no sólo para la actividad turística sino para los operadores que se benefician de ella, es gratis y supuestamente nos pertenecería a todos, aúnque estamos viendo que si dichos bienes patrimoniales son activados desde el interés de los operadores turísticos privados, dicha gratuidad se relativiza, pues comienza a ser patrimonios a los cuales sus legítimos herederos difícilmente tendrán acceso. No olvidemos el caso de la ciudad de Antigua en Guatemala, y de Cartagena de Indias en Colombia.

Una muestra de cómo puede operar una *moralidad del egoísmo racional* en la práctica del turismo y la activación que se hace del patrimonio, lo evidenciamos en el propio Código Ético Mundial para el turismo suscrito en Santiago de Chile el 1 de octubre de 1999, en el que

si bien se señala la voluntad de fomentar un turismo responsable y sostenible, se expresa claramente que están:

> ...persuadidos también de que el sector turístico mundial en su conjunto se favorecería considerablemente de desenvolverse en un entorno que fomente la economía de mercado, la empresa privada y la libertad de comercio, y que le permita optimizar sus beneficiosos efectos de creación de actividad y empleo...

Dicho código ético formula una eticidad claramente instrumental y políticamente ideologizada, puesto que señala que cualquier actividad será llevada adelante:

> ...siempre que se respeten determinados principios y se observen ciertas normas, el turismo responsable y sostenible no es en modo alguno incompatible con una mayor liberalización de las condiciones por las que se rige el comercio de servicios y bajo cuya tutela operan las empresas del sector, y que cabe conciliar en este campo economía y ecología, medio ambiente y desarrollo, y apertura a los intercambios internacionales y protección de las identidades sociales y culturales.

Este uso que el turismo hace del patrimonio y que responde a procesos de activación patrimonial acorde a las demandas del mercado turístico, está generando procesos contradictorios de confrontación entre la lógica identitaria y las lógicas del mercado[48], pues muchas comunidades se han visto obligadas a tener que hacer activaciones patrimoniales para poder articularse al mercado turístico, como única posibilidad para obtener recursos para su subsistencia y discursivamente han planteado que lo hacen también para revitalizar sus identidades, pero en muchos de los casos las mismas han sufrido graves procesos de desestructuración, pues han tenido que adaptar sus identidades a las demandas del mercado turístico; no así en comunidades políticamente más maduras, con firmes procesos socio organizativos, en donde la activación patrimonial y la relación con el turismo, les ha posibilitado abrir procesos de etnicidad reconstruida y la afirmación de sus propios recursos culturales y patrimoniales.

Por una gestión intercultural del patrimonio

Hay que trabajar la gestión y la activación patrimonial y la actividad turística desde perspectivas interculturales, puesto que ese es el reto actual que tienen las sociedades y del que depende su pervivencia futura, las perspectivas de construcción de sociedades que se sustenten en el respeto y convivencia, pacífica solidaria y en la ternura con la diversidad y la diferencia.

Interculturalidad no es la simple constatación cuantitativa de múltiples y diversas culturas, ni tampoco de la simple co-existencia entre ellas, ni sólo declarar su reconocimiento y tolerar la insoportable diferencia del otro, o de esencializar identidades como busca el multiculturalismo; la interculturalidad al contrario construye puentes, articulaciones sociales de sentido, implica relaciones, interacciones, negociaciones, encuentros dialogales, construcción de formas otras de alteridad, pero con contendidos políticos, lo que significa que tiene en claro la cuestión del poder y su ejercicio, así como de su impugnación. La interculturalidad es, por lo tanto, una tarea política, un proceso a ser construido[49].

Si la interculturalidad es una tarea política, *interculturalizar* la actividad patrimonial y el turismo también lo es y eso contempla un claro compromiso ético y político, puesto que se trata de tomar posicionamiento, entre trabajar: o, por un turismo que siga exótizando y convirtiendo en atractivos folklóricos pueblos y culturas; o para ver el turismo desde enfoques holísticos y sistémicos, desde dimensiones sociales éticas y políticas y perspectivas interculturales.

Si trabajamos el patrimonio y el turismo desde perspectivas interculturales, sentipensamos, esto debería: "Aportar al proceso de lucha por la decolonización económica, social, cultural y epistémica de nuestros pueblos y de la cultura, de la diversidad y la diferencia coloniales; contribuir a los procesos de revitalización de su identidad cultural; a su autogestión económica y a definir desde su propia racionalidad el modelo más adecuado para hacerlo; debe contribuir a su autonomía política; a la defensa de sus derechos territoriales; a la preservación y conservación del medio ambiente; defender su derecho a ser reconocidos, valorados y respetados en su diversidad y diferencia; contribuir a la revitalización de sus conocimientos, prácticas y saberes, como forma de combatir la colonia-

lidad epistémica del poder y abrir espacio para ampliar un diálogo de saberes respetuoso y que nos nutra como humanidad".

Una cuestión que creemos estratégica, al trabajar desde perspectivas interculturales, es que se debe aportar al fortalecimiento de los procesos organizativos comunitarios y a su empoderamiento; a la ampliación de su acción movilizadora, a su construcción como sujetos políticos e históricos, al fortalecimiento de su conciencia histórica y de su memoria colectiva a contribuir a abrir espacios para empezar a *interculturalizar* las relaciones sociales, políticas, económicas, epistémicas, culturales; en definitiva, aportar para *interculturalizar* relaciones distintas, otras de alteridad sin dominación ni hegemonía.

Hay que superar la visión que ha intrumentalizado el Estado sobre la política cultural, la misma que se ha caracterizado por priorizar lo que se podría llamar mecenazgo cultural, mediante el auspicio y apoyo a la cultura elitista y letrada; y por otro, hacia la administración del patrimonio cultural, el rescate de los valores culturales, gestión de museos, restauración de la arquitectura colonial urbana, declaración de parques nacionales y áreas protegidas y, a la folklorización de las manifestaciones de las culturas tradicionales. Esta visión de la política cultural, se sustenta en un contenido cognitivo de la cultura y necrofilizante del patrimonio que ha resultado ser elitista y excluyente, pues sólo privilegió el apoyo a las manifestaciones artísticas, literarias e intelectuales y a las cosas muertas y monumentos, y discriminó, excluyo y marginó, a la diversidad de actores sociales, a sus memorias vivas y a sus prácticas culturales.

Hay que impulsar procesos de descentralización de las políticas culturales; aportar en consecuencia a diseñar políticas que impulsen procesos de descentralización, como una oportunidad para refundar la Nación, desde perspectivas de la diversidad, la pluralidad y la diferencia, y romper con el carácter centralista y homogeneizante en el que actualmente se sustenta.

Hay que impulsar procesos de *revitalización* de la cultura y descontruir la visión folklórica, exótica e ideologizada del *rescate* y la *regeneración* cultural y patrimonial con la que se ha venido trabajando. Hay que mirar al patrimonio como la posibilidad de construcción identitaria, pero desde una dimensión política, puesto que puede también ser un instrumento para enfrentar el poder, para romper la noción homo-

genéizante de Nación de las elites dominantes; es necesario hablar del patrimonio en plural desde una perspectiva que incorpore los patrimonios diversos y diferentes de una nación plural.

La revitalización del patrimonio puede abrir espacios para la revitalización conjunta de valores, de dimensiones éticas, a partir no sólo de la legislación de medidas punitivas que regulan el control de la fuga de bienes patrimoniales, como la Ley de Patrimonio actual plantea, sino para construir una distinta y crítica memoria colectiva entre los niños, para que se sientan orgullosos de ser parte de un pasado, de una herencia histórica que no esta en la razón colonial, sino que tiene un acumulado de más de 10.000 años de historia sobre el cual se sostiene nuestro presente y sobre cuya base se construyen y reconstruyen las actuales identidades sociales, por ello hay que reivindicar el patrimonio como un derecho social y derecho colectivo.

Es por ello que se hace necesario la recuperación del horizonte ético, la transformación de la sociedad no pasa por alcanzar grandes cifras económica, sino por una revolución de los valores, una revolución del *ethos*, marcada por el faro de la ternura, no es posible que podamos construir sociedades diferentes si no tenemos al otro como referente para cualquier horizonte diferente de vida.

La revitalización, la preservación, la gestión del patrimonio cultural y natural, requiere necesariamente de encuentros inter y antidisciplinares, pero que tomen en consideración no sólo el valor material de las edificaciones, ni lo reduzcan a los museos y los monumentos arqueológicos, sino que es necesario empezar a considerar los espacios de la cotidianidad, los diversos escenarios donde distintos actores sociales tejen las tramas de significados y significaciones que configuran el sentido de su ser y estar en el mundo y en la vida. Hay que considerar por ello en el trabajo patrimonial, las demandas sociales encaminadas a lograr no sólo una mejor calidad de vida y de ambiente, las necesidades físicas, psíquicas, espirituales de la población, sino el *sumak kawsay*, el buen vivir.

Hay que hacer de los instrumentos de gestión procesos de más amplia participación de los diversos actores sociales en la gestión del patrimonio cultural y natural, puesto que este constituye ante todo un derecho social, que debe mirarse sin exclusiones. Una política cultural no puede hacerse al margen de la sociedad, de los actores sociales que

la construyen y de los procesos políticos e históricos en que están inmersos; una pregunta que debemos hacernos constantemente, es ¿qué tipo de proceso, de sujetos y de horizonte de existencia estamos ayudando a construir con nuestras acciones?; por ello hay que abrir espacios de participación más activas y políticas de los actores comunitarios, en la perspectiva de su construcción como sujetos políticos e históricos.

Debemos tomar conciencia de que el patrimonio es un recurso escaso, extremadamente frágil y no renovable, por ello debe haber una clara conciencia ética sobre su recuperación, su revitalización, su conservación, evitando que un uso inadecuado o degradante conduzca al abuso y destrucción del mismo. Hay que ver la importancia vital del patrimonio, pues no sólo abre posibilidades para la construcción de referentes de identidad que toda sociedad requiere, sino que abre perspectivas para la generación de mejores opciones de vida para las comunidades que trabajan en ello, pero no debemos olvidar que la utilidad del patrimonio no debe medirse únicamente en función de la rentabilidad económica y la articulación al mercado, puesto que estaríamos actuando dentro de una *moralidad de egoísmo racional*; no hay que olvidar que el patrimonio implica también otro tipo de valores, no sólo de índole material, sino también ambiental y sobre todo espiritual, que son necesarios para un desarrollo integral del ser humano, ahí estaremos actuando en perspectiva de una *moralidad de la emergencia*.

La gestión del patrimonio cultural y el turismo, pueden abrir procesos de *glocalización*, es decir aquellos que consideran las interrelaciones entre lo global y lo local, para que podamos articularnos al mundo, pero a partir de nuestras propias fortalezas culturales, de la potencialidad insurgente de nuestras diversidades y diferencias, sólo así seremos capaces de sentipensar globalmente y actuar localmente.

La gestión del patrimonio cultural y natural, puede abrir espacios de diálogo de seres, de sentires, de saberes, de encuentros interculturales, de diálogos entre la tradición y la modernidad, hay que romper con esa mirada necrofilizante del patrimonio; el imaginario equivocado de que hablar de patrimonio es sólo hablar de un pasado muerto y quedarse en un tiempo congelado y ahistórico, se debe dar otro sentido a las dimensiones temporales y espaciales; sólo así podremos, plantearnos diseños urbanos distintos, que no estén encasillen en frías conside-

raciones técnicas de la modernidad y quieran reproducir modelos importados de realidades extrañas, con imaginarios, culturas, sensibilidades y formas de vivir la vida totalmente diferentes, no podemos seguir construyendo nuestras ciudades como copias mal hechas de las grandes metrópolis, esto no es sino otra forma de reproducir la razón colonial; debemos construir ciudades con rostro y corazón propios, que muestren la fuerza de nuestras identidades y la potencialidad de nuestras culturas, en las que se reflejen la dialéctica del tiempo, pero que evidencien la carga histórica que hemos heredado del pasado para poder andar los tiempos nuevos y que constituye nuestro verdadero patrimonio.

Hay que salvar a las ciudades de la frialdad que quiere darles la modernidad, hay que construir ciudades con calor humano, que encarnen nuestros sueños, nuestros dolores, nuestros problemas, nuestras esperanzas, pues hoy también los valores y la afectividad están ausentes de los espacios urbanos y el paisaje y nos hemos olvidado que también las ciudades, el campo, los pueblos tienen corazón, pues en ellos palpitan los valores, el espíritu de los seres humanos que las levantaron, que las habitan, que son quienes diariamente tejen la sagrada trama de la vida.

El patrimonio puede abrir espacios desde otros horizontes éticos, para poder 'corazonar' formas diferentes de mirar el pasado, el presente y la construcción del futuro, para encontrar formas distintas de pensar, de sentir, de vivir, de ser, de significar, en definitiva, para construirnos una ética, estética y erótica, diferente de la existencia.

Notas

1 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Ética,* Editorial Grijalbo S.A., México, 1980: 16
2 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. Op. cit.: 17
3 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. Op. cit.: 23
4 SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. Op. cit.: 16: 58-59
5 CAMPS, Victoria. *Historia de la Ética, Tomo 1 De los Griegos al renacimiento*, Editorial Crítica, Barcelona, 1999: 11
6 SABATER, Fernando. *Etica para Amador.* Ariel, Barcelona, 1991: 10
7 RESTREPO, Luis Carlos. *Etica del amor y pacto entre géneros.* Editorial San Pablo, Bogota, 2002: 9-13
8 ROIG, Arturo Andrés. *Ética del poder y moralidad de la propuesta: La moral latinoamericana de la emergencia*, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, Quito, 2002: 118
9 LIPOVETSKY, Gilles. *El crepúsculo del deber: La Ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona, 1994: 9
10 LIPOVETSKY Gilles. Op. cit.: 10
11 LIPOVETSKY, Gilles. Op. cit.: 15-20
12 Cit en : ROIG, Arturo Andres. Op. cit.: 88
13 ROIG, Arturo Andrés. Op. cit.: 92
14 DUCLOS, Jean-Claude. En el prologo a PRATS, Lorenc, *Antropología y patrimonio*: Ariel antropología, España, 1997: 8
15 PRATS, Llorenc, *Antropología y patrimonio*: Ariel antropología, España, 1997: 19
16 UNESCO. *Descubre tu patrimonio. Preservemos nuestro futuro: Planes de manejo, un instrumento de gestión y participación.* UNESCO, Lima, 2003: 11
17 UNESCO. Op. cit.: 13
18 GUERRERO ARIAS, Patricio. *La Cultura: Estrategias para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Abya-Yala, Quito: 2002: 79-83
19 UNESCO. Op. cit.: 8
20 GUERRERO, Patricio. Op. cit.: 72
21 UNESCO. Op. cit.: 11
22 ZIZEK, Slavoj. *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional.* En: JAMEZON y ZIZEK Estudios Culturales, Reflexiones sobre el Multiculturalismo. Paidós, Barcelona, 1998: 156
23 UNESCO. Op. cit.: 17-25
24 Ley de patrimonio cultural 3501 (R.O. n 865. 2 de Julio de 1979, Quito.
25 IADAP. *Convocatoria al concurso: Somos patrimonio Experiencias de apropiación social del patrimonio cultural y natural para el desarrollo comunitario.* IADAP, Quito, 2004: 1
26 IADAP. Op. cit.: 2
27 GUDYNAS, Eduardo. *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible.* Abya-Yala, Quito, 2003: 146
28 GUERRERO, Patricio. Op. cit.: 30
29 SEATLE, Gran Jefe. *La carta del Jefe indio Seatle.* Acku-Quinde, Cajamarca, 1998: 23-29

30 PRATS, Llorenc,: ibíd.
31 GUERRERO Patricio. Op.cit.: 87./ También PRATS, Llorenc. Op. cit.: 38.
32 PRATS, Lorec. Op. cit.: 26-28
33 PRATS, Lorec. Op. cit.: 31-32
34 PRATS, Lorec. Op. cit.: 33
35 PRATS, Llorenc. Op. cit.:35
36 CARVAJAL, Julio. *Reflexiones sobre antropología y turismo.* En: Antropología Aplicada. GUERRERO, Patricio (comp.), Abya-Yala / UPS. Quito, 1997: 295
37 CARVAJAL. Op. cit.: 248
38 PRATS, Llorenc. Op. cit.: 40
39 ARIEL DE VIDAS, *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes: Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*, Abya-Yala, Quito, 2002: 7
40 ARIEL DE VIDAS, Anath. Op. cit.: 39
41 CARVAJAL. Op. cit.: 268-271
42 AUGE, Marc. *El viaje imposible: El turismo y sus imágenes.* Gediza, España, 1998: 14
43 Cit. en CARVAJAL op. cit.: 269
44 Un claro ejemplo lo podemos encontrar en los anuncios publicitarios de Auca Tours: que muestran un indígena Huaorani desnudo y con una lanza en posición de ataque y al que acompaña el siguiente texto "Viva una aventura inolvidable en la belleza exótica de la Amazonía, podrá tener un encuentro con tribus aún no contactadas por la civilización". Otro claro ejemplo es la promoción que las empresas turísticas hacen del turismo sexual con niñas y adolescentes de Brasil; el turismo del terror, en nombre del cual, se organizaban tours a la Embajada de Japón en Perú durante la toma de la misma por guerrilleros del grupo Tupac Amaru; o las visitas de turistas en los EE. UU. a sitios donde se han cometido "célebres masacres".
45 PRATS, Llorenc. Op. cit.: 41
46 PRATS, Llorenc. Op. cit.: 40-41
47 PRATS, Llorenc. Op. cit.: 42
48 PRATS, Llorenc. Op. cit.: 46
49 GUERRERO ARIAS, Patricio. *La interculturalidad sólo será posible desde la insurgencia de la ternura.*

Notas Metodológicas para el Trabajo de Campo

A manera de entrada

Si hay algo que vuelve apasionante el trabajo antropológico, es que va al encuentro de la vida, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas, en busca de comprender la trama de significados, significaciones y sentidos que los seres humanos tejen a través de su cultura, que es lo que les permite encontrar el porqué de su ser y estar en el cosmos y el mundo de la vida. Es allí, en la búsqueda del sentido, en donde la antropología encuentra el sentido de su praxis.

Para poder develar el mundo del sentido, el o la antropóloga debe acercarse a la realidad y a los actores que cotidianamente tejen la vida, debe observar lo que hacen, debe hablar con ellos y aprender a escuchar la voz del otro y de sí mismo, pues el trabajo antropológico es un acto de alteridad y para el encuentro con la alteridad, con los otros y nosotros.

Dicho acercamiento a la realidad, que se conoce como trabajo de campo, no es un simple acto de ir, observar, participar, preguntar, tomar notas, sino que implica la necesidad de disponer de ciertos recursos teóricos y metodológicos, pero también de principios éticos y políticos, que nos permitan realizar un trabajo en el que se refleje la riqueza de la propia vida.

La investigación antropológica es como la realización de un viaje, que partiendo de la realidad, nos hará retornar a ella, para poder mirarla luego de una manera diferente. Este viaje puede parecernos difícil, si no conocemos con claridad sus rutas, si no disponemos de un mapa que nos muestre cuáles son los senderos que debemos transitar.

El presente trabajo pretende ser eso, una especie de sencillo mapa que nos ayude a caminar un poquito mejor para no tropezar por los territorios del sentido, de ahí que ofrece pistas, no rutas fijas e inmutables, plantea sugerencias no recetas, no se trata de un manual de investigación, sino simplemente, son notas que recogen una serie de sugerencias, que más hacen referencia a detalles sencillos, concretos, pero importantes y útiles, al momento de la realización del trabajo de campo.

Lo que ofrecemos aquí, son sencillas sugerencias –pues son eso y nada más, sugerencias, de ahí que pueden ser tomadas o no- resultantes del trabajo y la experiencia de alguno/as viajero/as, cuyos aportes hemos seguido, readaptado o sintetizado, a cuyas fuentes se hace continuamente referencia; así como también se señalan algunas sugerencias fruto de nuestra propia experiencia; por ello, aquí no se hacen grandes discusiones teórico-epistemológicas, que se encuentran en textos de metodología de investigación, sino que simplemente, se ofrece sencillos senderos para andar por el mundo del sentido, o para encontrar el sentido del mundo y de la vida y de cómo los actores concretos los van tejiendo en su vida cotidiana a través de la cultura; que es lo que en definitiva busca llegar a explicar y comprender la antropología.

¿Qué estudia la antropología?

La visión tradicional de la vieja antropología, que partiendo de su etimología *antropos* hombre; *logos* tratado, consideraba a la antropología como la ciencia del hombre, está hoy bastante cuestionada pues resulta fragmentada y excluyente. Ahora, desde una nueva y más crítica mirada, se considera a la antropología como la ciencia que estudia al ser humano, a la humanidad y cómo expresa su rica unidad, diversidad y diferencia a través de su cultura.

Buscar entender al ser humano y la cultura de otros pueblos en su diversidad y diferencia, constituye hoy ya no sólo una preocupación de quienes tienen intereses geopolíticos, sino que es interés de la humanidad en su conjunto y mucho más en realidades socioculturales como las nuestras, marcadas por una rica diversidad, por la pluralidad y la diferencia, con su propia especificidad e identidad cultural; de ahí la

necesidad de estudiar esa diversidad, esa pluralidad y diferencia, expresadas en la cultura de otros pueblos.

La antropología tradicionalmente y dada su herencia colonial fue considerada la ciencia del otro, de la otredad. En el pasado se dio un interés estrictamente instrumental sobre el ser humano y la cultura de otros pueblos. Fueron generalmente motivaciones ideológicas y políticas las que orientaron el estudio del hombre y sus obras. Dicha perspectiva contribuyó a la formulación de una serie de valoraciones etnocéntricas que se han quedado como herencia de procesos de dominación. Aún subsiste una razón colonial que quiere seguir viendo pueblos primitivos y salvajes a los que se los juzga desde los parámetros de la cultura occidental, sin entender que dichos pueblos han construido sus propios horizontes de cultura. Ventajosamente, hoy, cada vez más la Antropología va liberándose de su complicidad con los procesos de dominación; y trata de trabajar en perspectivas de la existencia, de ahí que tenemos hoy una antropología comprometida con la vida que trata de entender al ser humano en función del ser humano mismo y contribuir a que éste encuentre las respuestas a las continuas interrogantes planteadas desde que está humanamente presente en el mundo y en la historia.

La Antropología como ciencia del ser humano y su cultura, contribuye a que podamos llegar a comprender esa pluralidad diversidad y diferencia cultural existente en la humanidad. Esto permite romper el equívoco que ve en la Antropología una ciencia sólo para el estudio de las sociedades no occidentales, de las culturas indígenas y negras, exóticas, premodernas o primitivas; sino que cada vez está más claro que, desde la Antropología, podemos llegar a entender la profunda unidad y diversidad del ser humano, conocer tanto su pasado como su presente, lo tradicional así como la modernidad, lo indio, lo negro, lo mestizo, lo rural o lo urbano. La antropología lo que busca entender son los significantes, los significados y las significaciones, es decir las tramas de sentido que se expresan en las distintas dimensiones de la vida y la cultura del ser humano y de esa diversidad y diferencia.

La Antropología contribuye a que seamos capaces de entender aquellos comportamientos que salen fuera de nuestros propios valores, así como a que tengamos claro que las diversas instituciones sociales y culturales de sociedades distintas a las nuestras, sólo podrán ser com-

prendidas, no juzgándolas desde nuestros patrones de cultura, sino a partir de su racionalidad, sus ideas, sus valores y los propios sentidos culturales que dichas sociedades han construido a lo largo de su historia.

Ha tenido que pasar un largo proceso, en el que gracias a la lucha de los antiguos objetos de estudio y su construcción como sujetos políticos e históricos, se ha roto la mirada exótica de la vieja antropología colonialista, que hacía del otro un simple objeto de estudio, hoy hemos aprendido, que la antropología ya no puede seguir siendo sólo la ciencia de la otredad, sino también de la mismidad, pues hace posible la comprensión de las tramas de sentido que construimos nosotros mismos, siendo una ciencia de la mismidad, que hace posible que descubriéndonos a nosotros mismos, podamos ir al encuentro con la diferencia del otro, para poder regresar a nosotros con una mirada nueva. Y como no existimos nosotros sin el otro, así como el otro no existe sin nosotros, la antropología no es sino en consecuencia, la ciencia de la alteridad entendida en esta dialéctica entre otredad y mismidad, que busca comprender cuáles son las tramas de sentido que esa alteridad construye, en el encuentro dialogal entre nosotros y los otros.

En consecuencia, el estudio desde la perspectiva de la Antropología, del ser humano y su cultura, así como, de toda la problemática que en torno a su producción se plantea, constituye un requerimiento y una de las tareas urgentes, dentro del proceso de construcción de sociedades interculturales.

Acerca de la cultura

La antropología hace de la cultura, su centro privilegiado de interés, su objeto central de estudio. La cultura, dada su complejidad y sentido polisémico (varios significados), no puede reducirse a un concepto unívoco y unidireccional, sino que debe ser entendida dentro de una estrategia conceptual[1], que nos permita acercarnos a sus múltiples sentidos, considerando los procesos de los actores sociales que la construyen, pues no se la construye al margen de la propia sociedad.

La cultura, dentro de esta estrategia conceptual, debe ser considerada en consecuencia, como una construcción simbólica, y por lo tanto como una construcción de sentido que se encuentra social e históricamente situada, que ofrece a los seres humanos y a las sociedades, los sig-

nificantes, los significados y las significaciones de la acción social, de su ser y estar en el mundo de la vida, de la naturaleza y el cosmos. La cultura es también una construcción social, que nada tiene que ver con los procesos cognitivos o la escolaridad, sino que está presente en todas las sociedades humanas, sepan estas o no, leer y escribir. La cultura es una herencia social aprendida y transmitida de generación en generación. Es un instrumento adaptativo que le ha permitido al ser humano transformar la naturaleza y transformarse a sí mismo.

La cultura es una construcción sistémica compuesta por un sistema de manifestaciones o nivel más material, música, danza, vestimenta, artesanía, alimentación, idioma, vivienda, etcétera, y por un sistema de representaciones que corresponde al nivel de los imaginarios, el ethos, las cosmovisiones, que van construyendo su memoria colectiva. La cultura, como constructora de las tramas de sentido de la acción social, es una construcción dialéctica sujeta a un continuo proceso de historicidad y que cumple una función política, siendo, por lo tanto, un escenario de lucha de sentidos, entre quienes la buscan instrumentalizar para el ejercicio del poder, y quienes hacen de ella un instrumento contra hegemónico de lucha contra ese poder.

Un eje que es importante no olvidar al hablar de cultura es que ligada a ella debemos considerar la cuestión de la diversidad la variabilidad y la diferencia, pues no hay ninguna construcción cultural que sea igual de una sociedad a otra, la cultura es por tanto una respuesta creadora a la riqueza de la propia vida que se expresa en la riqueza de la diversidad y la diferencia.

¿Qué es lo distintivo de la antropología?

Si bien muchas disciplinas se encargan del estudio del ser humano, la antropología se distingue de otras ciencias por los siguientes enfoques:

Su enfoque decolonizador. A pesar de la herencia colonial que en sus orígenes tiene la antropología, que la convirtió en ciencia de las sociedades primitivas para estudiar a los salvajes y bárbaros, razón por la que se ha creído que la antropología es la ciencia para estudiar indios, negros y marginalizados, de las sociedades subdesarrolladas,

visión que transformó seres humanos en sencillos objetos exóticos de estudio, y aportó los elementos teóricos y metodológicos para su dominación. Hoy la antropología muestra un gran potencial para decolonizarse a sí misma, para aportar a la lucha contra la razón colonial dominante que ve en lo ajeno, la única posibilidad para su realización. El enfoque decolonizador de la antropología aporta a un proceso de descolonización epistémica, social, político en la perspectiva de aportar miradas que revitalicen las propias, raíces de identidad, no para negar lo ajeno, sino para dialogar con éste, pero a partir de nuestras propias especificidades culturales.

El enfoque holístico. La antropología tiene un enfoque totalizador de los fenómenos y de la realidad. Para que un análisis sea holístico se debe considerar tres dimensiones: *desde la perspectiva del espacio*, la antropología considera tanto las dimensiones macro, globales de los fenómenos y procesos socioculturales; como también las dimensiones micro o locales, buscando la interrelación entre ellos, esa articulación entre lo global y lo local y sus ínter influencias mutuas es lo que se conoce como proceso de glocalización.

Desde la perspectiva del tiempo, a la antropología le interesa una lectura diacrónica de los hechos, es decir de cuál ha sido su proceso histórico, hace una lectura histórica de los mismos,. Pero además le interesa una lectura sincrónica, del presente, la interrelación de las dos dimensiones temporales nos permite saber no sólo como una cultura es en el ahora, sino el proceso cómo llegó a ser.

Y es holística *desde la dimensión del sentido* para poder saber cuáles son los significantes, significados y significaciones de la acción social.

El enfoque sistémico. La cultura debe ser entendida como un hecho social total en el cual se expresan interrelaciones de distintas dimensiones, en un hecho cultural, tiene que ver con lo social, lo político, lo económico, lo ideológico, lo religioso, etcétera, y al buscar una mirada sistémica no podemos dejar de considerar sus interrelaciones mutuas.

El enfoque comparativo. Es clave en la aplicación de su método, el método comparativo es un eje clave del quehacer antropológico, puesto que si su centro es la cultura y ésta se caracteriza por la riqueza de la diversidad y la diferencia, es sólo a través de la comparación que podremos entender las diversas tramas de sentido de esa diversidad y diferencia.

Sobre el trabajo antropológico

La antropología tiene como objetivo metodológico estudiar los diversos procesos socioculturales que han construido los distintos grupos humanos y su conducta simbólica expresada a través de la cultura en el contexto concreto en que viven y construyen dicha cultura.

Cualquiera sea el objeto, problema de investigación elegido, la orientación teórica del investigador/a, así como su orientación ética y política, influirá siempre en la aplicación de determinado tipo de método, de técnicas e instrumentos; pues, éstos no son neutrales, son respuesta a la realidad y están determinados por ella. Son el escenario de lucha de sentidos por el control de los significados.

Incluso cuando la investigación es meramente descriptiva, como se entiende tradicionalmente al trabajo etnográfico, las cuestiones planteadas, los datos recogidos (objeto), la organización de esos datos (método), dependerán siempre de la comprensión previa de la cultura y de los conceptos empleados para describirla e interpretarla (teoría).

Malinowsky desarrolla un método que permite obtener información de primer orden, inaugura el *Trabajo de campo*, cuyo eje central es *la observación participante.* Pero se hace necesario aclarar que éstos no son un método, sino propiamente una técnica para la obtención de información.

Los estudios etnográficos de campo y los comparativos, son los dos métodos básicos empleados por los antropólogos.

La etnografía

La etnografía se fue estructurando como una estrategia de investigación en sociedades con mayor uniformidad cultural y, aparentemente, de menor complejidad que las sociedades de gran escala, como las sociedades industriales.

Para entender la complejidad de estas culturas y alcanzar esta meta holística, los etnógrafos adoptaron una estrategia de libre acción y de trabajo de campo, de observación directa y participante para la recolección de sus datos, por lo que se desplazaban a los sitios de una sociocultura para poder llegar a conocer en forma global la dinámica de la misma.

Tradicionalmente se ha considerado la etnografía como "La descripción sistemática de pueblos y tribus, según sus bienes culturales, materiales e intelectuales"[2]. Definición que no sólo tiene una mirada evolucionista, reduccionista y empobrecida de la cultura, sino que, además, resulta claramente etnocéntrica e ideologizada. Pues si consideramos que la antropología se diferencia de otras ciencias por su enfoque holístico y comparativo, ésta ya no se encarga únicamente de las sociedades no occidentales o de las tribus primitivas, tampoco sólo de estudiar los aspectos manifiestos de la cultura, ahora busca entender los sentidos de las representaciones simbólicas, de la diversidad, la pluralidad y la diferencia de las culturas humanas.

Se considera a la etnografía como un enfoque naturalista, como una estrategia de investigación que permite estudiar personalmente, de primera mano y a través de la participación directa en una cultura, la diversidad y diferencia de la totalidad de la conducta humana. El trabajo etnográfico busca recoger directamente en el campo de trabajo los datos etnográficos que se convierten en evidencia con la cual los antropólogos pueden llegar a demostrar sus hipótesis y teorías. Este conocimiento que la etnografía ofrece de la diversidad humana, permite construir interpretaciones siempre heurísticas sobre los sentidos de la acción social y cultural.

Hoy se ha cambiado la visión exótica de aquella etnografía que construía a los otros como simples objetos de estudio. Ya tenemos claro que el trabajo antropológico no construye a los seres humanos como objetos de estudio, pues se lo realiza con sujetos sociales concretos. El ser humano no es ni puede ser un objeto de estudio. Los/as antropólogos/as no estudiamos a los seres humanos como tales ya que esto, desde perspectivas éticas y políticas, sería cuestionable. Lo que la antropología estudia no es a la gente, sino lo que hace esa gente y el sentido que da a lo que hace; estudiamos los hechos, procesos, dinámicas, institu-

ciones socioculturales que los seres humanos construyen a través de su cultura y a los que se encuentran articulados.

La etnografía ha contribuido a ampliar el conocimiento sobre la diversidad, pluralidad y diferencia de la conducta humana y ha proporcionado una base para los análisis comparativos de dicha conducta con socioculturas diferentes.

El análisis comparativo permite al antropólogo/a entender no sólo la diversidad, variabilidad y diferencias de otras culturas, sino volver con una distinta y más enriquecida mirada hacia la propia para entenderla y comprenderla mejor desde una perspectiva más dialéctica y crítica.

La etnografía, como lo plantea Rosaldo, es una forma de análisis social; de comprensión intercultural, por ello es la mayor contribución al conocimiento que la antropología cultural ha hecho. La etnografía, lo dice Clifford[3], es un fenómeno interdisciplinario emergente que permite acercarnos a las diversas dimensiones de la acción humana, desde tomar helados, hasta la guerra, la ritualidad o las actuales construcciones míticas. La etnografía abarca una infinidad de campos que van desde las descripciones y análisis históricos, las críticas culturales, los estudios sobre la función de la cultura en la vida cotidiana, la descripción de los contemporáneos horizontes de sentido que se han construido por acción de los *mass medias*. La etnografía es importante para describir y analizar los actuales escenarios que hoy tiene la antropología.

La etnografía, según Rosaldo[4], tiene el mérito de que al presentar a la cultura como sujeto de análisis, abre las posibilidades para la comprensión de la riqueza de la diversidad, la variabilidad y la diferencia de las conductas culturales, ya no desde una mirada exótica, sino desde una mirada desnaturalizada de la cultura, para mostrarla como construcción específicamente humana con características propias y diferenciadas.

El método etnográfico es esencialmente cualitativo. Los métodos cualitativos están alcanzando un rol preponderante en la investigación social actual.

El centro de los métodos cualitativos y de la etnografía dentro de éstos, es dimensionar la dinámica de los hechos sociales. Desde el campo de la descripción se hace necesario conocer: ¿Quiénes somos? o ¿Quiénes son? ¿Cuántos son o somos? ¿Dónde están o estamos? ¿Qué

es lo que hacen o hacemos? ¿Qué significados o sentidos dan, o damos a lo que hacen o hacemos?, etcétera.

CÓMO REALIZAR INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

El carácter heurístico de la etnografía

A diferencia de otros métodos de investigación en los que la formulación de hipótesis ya están determinados *a priori*; el método etnográfico trabaja con modelos heurísticos.

El modelo heurístico es provisional. Se lo construye para ver si con los datos etnográficos se confirma y es funcional. Pretende la mejor utilización de esos datos, para la demostración de las hipótesis.

En Antropología son importantes los modelos heurísticos, a ser demostrados. Lo heurístico, no es nada categórico, permite trabajar sobre posibilidades, no es cerrado, significa cotejar, experimentar, buscar, preguntar, por ello debe ser permanentemente confrontado con la realidad.

En la investigación social no hay nada acabado. Debemos preguntarnos por eso, parece que, pienso que y no cometer el error de decir, esto es así.

La antropología estudia hechos sociales y culturales, trabaja con seres concretos, con sujetos vitales que sienten, piensan, dicen y hacen la historia y tejen la vida. Por ello nada puede darse como acabado, en su estudio, todo es una aproximación.

El carácter heurístico del trabajo etnográfico está hasta que no estemos en el mismo campo, no sabremos exactamente qué debemos preguntar, a pesar de que hayamos previamente preparado guías de observación o de entrevistas, estos siempre serán recursos flexibles que deberán irse adaptando a las realidades concretas en las cuales nos sumergimos.

Sobre la base de los datos recogidos en el trabajo de campo, la antropología se apoya luego en modelos interpretativos, pues es eminentemente hermenéutica, pues lo que se trata es de interpretar las tramas de sentido, llegar a descifrar los significados y significaciones de la acción social y para ello se hace necesario la interpretación de las isotopías o ejes de sentidos que se expresan en las construcciones cultura-

les. El modelo interpretativo busca problematizar una realidad, para enriquecerla a través del análisis.

El proceso investigativo

La realidad es la fuente motivadora para la realización de toda investigación. Investigar –como decíamos antes (supra)- es como un viaje que parte de la realidad y luego del cual, nos hace retornar a esa misma realidad, pero con una mirada diferente, enriquecida, distinta.

Este viaje a la realidad, que hacemos a través de la investigación, nace de una idea de dicha realidad, cuyo punto de partida es la curiosidad, cuando nos preguntamos, algo que no conocemos sobre ella, allí está el germen de la investigación futura. Este viaje a través de la investigación se origina en ideas, que surgen de un acercamiento inicial a la realidad y sus fuentes pueden ser múltiples, desde nuestras propias experiencias individuales, una conversación, lo que leemos en un periódico, una revista, o en un libro, lo que vemos por la televisión, o en el cine, lo que escuchamos en la radios, el bus, la calle, el mercado, nuestro trabajo, observaciones de hechos, nuestras creencias, aun nuestros presentimientos; de todo ello puede surgir una idea de investigación de un aspecto de la realidad sobre aspectos de su pasado o su presente[5].

Este hecho, que nos inquieta, queda circunscrito a tres dimensiones fundamentales que guían el proceso de comprensión de la realidad: *dimensión espacial*, pues ese hecho se produce en determinado, espacio, escenario o arena; a una *dimensión temporal*, pues ese hecho presenta un proceso, tiene historicidad y puede ser leído en sus dimensiones temporales tanto diacrónicas (pasado) como sincrónicas (presente); y tiene además una *dimensión de sentido*, pues ese hecho se produce por algo, tiene causas, consecuencias que afectan para bien o para mal a actores sociales con representaciones, prácticas y discursos, que construyen interacciones con concretos significados y significaciones, Es justamente eso lo que busca el trabajo antropológico, ayudarnos a entender las tramas de sentido que se tejen en la acción social.

Luego en ese viaje vamos transformando esa curiosidad, sobre ese hecho de la realidad en un problema, es decir problematizamos el hecho o lo que podría ser el tema de nuestra investigación, a través de

conversaciones o de lecturas de diversas fuentes bibliográficas, las mismas que nos permiten acercarnos a una problemática concreta, que nos ofrecen información para conocer mejor la realidad o escenario que queremos investigar (diagnósticos), que nos ayudan a saber que han hecho otros investigadores/as para dar a nuestro trabajo una dirección diferente (estado de la cuestión), que nos ayudan a construirnos marcos conceptúales, interpretativos (marco teórico) para poder luego ir al terreno y recoger la información (trabajo de campo) que nos permita entender las problemáticas que nos inquietan. El viaje sigue una vez ya en el terreno, seguimos determinados caminos (metodologías), aplicamos diversas técnicas e instrumentos, recogemos la información, luego la sistematizamos, la analizamos, interpretamos los datos y presentamos los resultados para que sean conocidos y socializados.

Al final de este viaje, retornamos a la misma realidad de la que habíamos partido con una inquietud inicial, pero ahora ya miraremos esa realidad con una mirada diferente, enriquecida, que nos permitirá no sóo conocerla mejor, sino, fundamentalmente aportar a su transformación, pues allí está la razón de ser del conocimiento.

Hay que romper el tabú construido sobre la investigación, que la muestra como una cuestión difícil, oscura, inaccesible, que sólo la pueden realizar los expertos y los técnicos, criterio que no es sino otra forma de ejercicio de poder, a través del conocimiento. Cuando investigar, es una actividad que todos y todas la hacemos cotidianamente, pues siempre nos estamos haciendo preguntas sobre la realidad y buscando sus respuestas, la investigación es un proceso, sencillo, que se va construyendo y aprendiendo en la propia marcha, pues a investigar, como dice Lourdes Endara, sólo se aprende investigando[6].

La delimitación

Es importante al iniciar una investigación considerar el hecho de que la complejidad de aspectos que la realidad presenta, obliga a tener que delimitarlos, es decir, ir reduciendo la amplitud del campo problemático, así como del escenario de investigación, hasta tener problemas y escenarios que nos resulten manejables y factibles de ser investigados.

Investigar es como introducirse a una selva, dentro de la cual encontraremos una infinidad de aspectos diversos, pero que no podre-

mos abarcar en su totalidad. Algo de esa selva llamará nuestra atención, es necesario entonces delimitar un aspecto concreto de ella, para hacerla foco de nuestra atención, dependiendo de nuestros intereses o campos de formación; así, su flora, su faúna, los seres humanos que la habitan, su cultura, etcétera, por tanto como antropólogo/a, no es de nuestro interés estudiar ni las plantas, ni los animales, quizás, si el uso cultural y la relación que tienen con el mundo simbólico; como antropólogo lo que nos interesa, es trabajar con los grupos humanos que allí habitan, pero no para convertirlos en objetos de estudio, sino para estudiar las realizaciones culturales que ellos construyen y las problemáticas y procesos a los que se encuentran articulados.

Una vez que hemos delimitado de esa enorme selva, los seres humanos que la habitan, debemos delimitar igual, que aspecto de esos seres humanos nos interesa trabajar; como antropólogos/as, nos interesa la cultura, como eje central para nuestra investigación. Delimitada la cultura, se hace necesario nuevamente hacer otro ejercicio de delimitación, pues existen de ella, múltiples aspectos que requieren ser aún más delimitados, así, por ejemplo, de una comunidad amazónica o urbana, podemos estudiar, su organización social, cómo operan las relaciones de parentesco, su organización política y la cuestión del poder, su organización económica y sus prácticas productivas, su mundo de representaciones, sus creencias, su ritualidad, etcétera.

Una vez delimitado un hecho de la realidad, o qué aspecto de la cultura vamos a trabajar, por ejemplo, la cuestión de la organización política, se hace necesario delimitar y definir claramente una problemática en torno a ese hecho, o ese aspecto de la cultura, así como operan las relaciones de parentesco en el ejercicio del poder y los conflictos internos de la comunidad.

Lo importante, es llegar a delimitar un hecho de la realidad y una problemática de dicha realidad que sea manejable, que sea factible de trabajar.

Al delimitar las ideas, los hechos y los problemas de la realidad, hay que procurar trabajar en investigaciones y problemas que estimulen, que motiven personalmente al investigador, al punto que llegue a enamorarse de su trabajo, pues así lo hara más eficientemente y enfrentará mejor las dificultades que se presenten. También se deberá considerar, cómo ayudar a generar investigaciones productivas, que respon-

dan a las demandas sociales, que no se queden en meras inquietudes académicas, sino que respondan a las exigencias de los procesos históricos que viven las diversidades sociales; la investigación más productiva, es aquella que no sólo permite comprender bien la realidad, sino aquella que aporta a su transformación.

La entrada al escenario de investigación

Una vez delimitado el problema de investigación y el escenario o comunidad, en donde se realizará nuestra investigación, empieza el problema de su acceso a dicho escenario. La investigación participante exige: evaluar las dificultades de acceso. La incorporación del investigador a la comunidad, es uno de sus aspectos principales.

Una vez seleccionada el área de estudio, se empieza a trabajar en la recopilación de documentación que nos ofrezca información sobre la misma, dicha información la podemos obtener, ya sea mediante una investigación documental inicial, o visitas exploratorias al terreno.

Cuando se dispone de cierta información, se deberá luego trasladar al escenario escogido para entrar en contacto con sus habitantes y empezar a compartir con ellos la vivencia cotidiana de su cultura.

No cabe duda que el escenario ideal para una investigación, es aquel que ofrece mejores condiciones de factibilidad para la realización de la misma, aquella en la que el investigador puede tener un mayor acceso, que le permita establecer una relación más directa y comunicativa con los interlocutores comunitarios.

Es importante aclarar que en la vieja práctica del trabajo etnográfico, se hablaba de objetos de estudio y de informantes, dicha mirada estaba cargada de un sentido ideológico hegemónico, puesto que se consideraba a los informantes, como dadores de información y no como sujetos o actores sociales y constructores de cultura. Desde una antropología comprometida con la vida, se plantea, la necesidad de que desaparezca la noción de objeto, que entendamos que la antropología no busca estudiar al ser humano como tal, construirlo como objeto de estudio, sino que lo que estudiamos son los procesos, los fenómenos, los hechos socioculturales, las actuales realidades, los mundos que esos sujetos y seres humanos concretos construyen y a los que se encuentran articulados[7].

La antropología ha comenzado a mirar la contemporaneidad de sus antiguos objetos de estudio y a hablar con ellos. Es importante no olvidar que este proceso de cambios no responde a la maduración de la antropología o de los y las antropólogos en sí, sino a las actuales condiciones históricas, al proceso de insurgencia simbólica de esos objetos transformados por su propia praxis y lucha en sujetos políticos e históricos que imponen su presencia y contemporaneidad. La antropología no puede ignorar este hecho.

Casi toda la clásica antropología ha tenido una evidente actitud etnologizante, ya que no ha considerado la contemporaneidad de los sujetos, pues hace de las representaciones de los otros, objetos de descripción y análisis, generando una situación de *alocronismo,* que implica una fría distancia frente al otro, quien nunca es considerado un contemporáneo, un igual, por eso en este encuentro no existe diálogo, pues esto implica contemporaneidad y equidad de los interlocutores. En el viejo discurso antropológico la ausencia del otro es obvia, el otro aparece como objeto y víctima, no es considerado un productor, sino sólo un informante.

En consecuencia es necesario establecer la contemporaneidad en la relación frente al otro para establecer una perspectiva de *altercronismo* o *dialocronismo* en la que hablen las diversas voces de los sujetos, que anulen la distancia y se construya la alteridad en la relación de equidad del observador y el observado. Ha llegado la hora de una forma de alteridad distinta, una alteridad otra que escuche a los otros para aprender de ellos y establecer un diálogo de saberes que nos beneficie como humanidad.

Como una forma de decolonizar el trabajo antropológico, y abrir sentidos diferentes de alteridad, hoy desde miradas políticas y éticas distintas, ya no se habla de *informantes*, sino de *interlocutores*, puesto que una entrevista es un encuentro dialogal entre dos sujetos sociales cargados con sus propios referentes de sentido en la perspectiva de poder comprender una realidad que buscan entender para transformar. Hablar de interlocutores le devuelve al anterior informante su contemporaneidad y lo coloca en condiciones simétricas frente al investigador, rompe son su sentido de poder y establece una relación de equilibrio, para que a través de su encuentro dialogal, establezcan un diálogo de seres, sentires, saberes y experiencias de vida entre dos sujetos con racio-

nalidades distintas pero no por ello la una superior a la otra. De ahí que en adelante, hablaremos no de informantes, sino de interlocutores.

Exigencias de la investigación participante

Es importante encontrar puentes de entrada adecuados para lograr los contactos iniciales y el establecimiento de la comunicación.

El mayor conocimiento previo de la realidad social y cultural de la comunidad investigada, acorta la distancia y facilita la entrada

La entrada a un escenario no siempre resulta fácil, requiere de mucha paciencia y persistencia, de un trabajo continuo, pues siempre uno será visto como un extraño, de ahí que la o el investigador debe negociar el acceso a la comunidad a fin de poder establecer relaciones de confianza con las y los interlocutores, es un proceso que puede llevar algún tiempo dependiendo de las estrategias que el investigador pueda emplear para poder ir haciendo que la comunidad se acostumbre a su presencia y que vaya conociendo el porqué de la misma y se interese en lo que hace, y acepte colaborar en su trabajo.

Una cuestión importante es que la o el mismo investigador/a deberá evaluar su capacidad para poder tener acceso a los escenarios de investigación y si lleva mucho tiempo sin hacerlo y esto le resulta muy difícil, mucho más lo será el poder entender las tramas de sentido de los actores sociales, cuestión que le llevaría a tener que definir la pertinencia de seguir o no seguir en la investigación de dicho escenario.

Dificultades para la entrada

Desconocimiento teórico de la realidad investigada y falta de preparación metodológica.

El/la investigador/a es visto como un extraño/a, lo que tiende a generar inicialmente una situación de rechazo, abierto o encubierto.

Esto induce a algunos/as investigadores/as a adoptar actitudes miméticas, camaleónicas, tratando de imitar y parecerse al grupo.

Apresurarse en preguntar y en obtener información, si no se ha logrado la aceptación de la comunidad, de los objetivos de su trabajo, o por lo menos la aceptación de su presencia.

Desconocimiento del lenguaje. De ahí que una exigencia sea que el/la antropólogo/a deba conocer la lengua de la sociedad con la que

trabaja, así como las diferentes variaciones dialectales de su propia lengua (argots, etcétera).

Lograr que el/la investigador/a sea aceptado tal como es. Una de las cuestiones claves es encontrar los/as interlocutores/as, no informantes, que estén en condiciones óptimas de establecer una interrelación dialógica, de comunicación, un encuentro dialogal con el investigador.

Un interlocutor/a es un miembro de la comunidad con el que se establece comunicación en equidad de condiciones, para que nos proporcione referentes significativos sobre aspectos de su cultura a los que no podemos llegar con la sola observación.

Los/as interlocutores/as cumplen una doble función: facilitan la entrada del investigador a la comunidad, y le hacen conocer su cultura. Sirven de puente entre el/la investigador/a y la comunidad.

Establecer el tipo de interlocutor con los que se va a trabajar (secundarios, calificados, claves) y el tipo de información que se obtendrá de ellos.

El/la interlocutor/a es un apoyo muy valioso, pero no son la fuente exclusiva de información.

Recursos para ampliar la participación

A manera de sugerencias, se pueden considerar como estrategias que faciliten la inmersión del investigador en la comunidad y que permitan ampliar su participación dentro de ella, entre otras, las siguientes[8]:

- Establecer contactos previos con personas que conozcan la comunidad y tengan relaciones dentro de esta, amigos, parientes, que trabajen en ella, etcétera, que hagan de interrelacionadores y podamos entrar con una referencia de algún miembro conocido o respetado por la comunidad.
- Establecer una estrategia de visibilización de su presencia, asistiendo a sitios públicos, como los mercados, plazas, la tienda del barrio y empezar a establecer contactos continuos con determinados actores, según el objetivo de su investigación y hacer crecer la red de contactos, pidiendo a quienes ya tienen confianza que nos pongan en relación con otros interlocutores.

- Encontrar canales institucionales que faciliten la entrada en la comunidad por ejemplo, la iglesia, un centro educativo, una organización comunitaria, una ONG, etcétera, que trabajen en la comunidad y que tengan legitimidad en la misma.
- Mantener una paciencia activa y reflexiva durante los primeros días, estar abiertos y atentos para observar, escuchar y aprender al máximo sobre la comunidad, de lo que sus miembros hacen y dicen en su vida cotidiana, respetar sus propios ritmos espaciales y temporales, a fin de poder ir empezando a comprender sus horizontes de sentido.
- No desesperarse por obtener información cuando recién se está empezando a conocer la comunidad; abstenerse de empezar a aplicar sus cuestionarios, de bombardear con preguntas, de acosar y presionar a los interlocutores para que empiecen a hablar sobre lo que nos interesa, eso puede mostrarnos como intrusos en su vida cotidiana y generar desconfianza y rechazo que después será difícil de superar.
- Evitar el uso de instrumentos auxiliares como cámaras de video, maquinas fotográficas o grabadoras, si no se tiene la aceptación del interlocutor/a, pues eso puede ser visto como un acto de intromisión en su vida, generar molestias y fracturar la relación, el uso de dichos instrumentos auxiliares, se puede hacer en una fase posterior, en la que el investigador se ha ganado ya la aceptación de la comunidad.
- Ser humilde, despojarse de actitudes arrogantes, etnocéntricas y del lenguaje ampuloso, ser sencillo, interesarse en lo que la gente hace y tiene que decir, mostrarle que estamos aprendiendo de ella a fin de que vean que el investigador es alguien quien se puede confiar y hablar sin ningún temor. No olvidar lo que la sabiduría amaútica enseña que: "la sencillez es el camino de la inteligencia, la humildad, el sendero de la sabiduría".
- Establecer lo que se tiene de común con la gente, pues esto facilita consolidar las relaciones con la comunidad, de ahí la necesidad de establecer solidaridades potenciales, que se basan en el reconocimiento y respeto de las diferencias, sea por la edad, el sexo o el género.

- Estar dispuesto a colaborar con la gente, esa es una de las mejores maneras de ganarse su confianza, de ahí que hay que procurar incorporarse a participar de las actividades comunitarias, ayudar en el trabajo colectivo, en momentos necesarios, participar en sus actividades lúdicas, los juegos deportivos, sus fiestas, por ejemplo...
- Hacer uso de las habilidades y cualidades que el/la antropólogo/a puede tener para participar con la comunidad, proporcionando por ejemplo, recreación si tiene cualidades artísticas.
- Mostrar interés por los problemas de la comunidad y trabajar por su solución, no mantenerse al margen.
- El/la investigador/a depende de la comunidad para los servicios domésticos, aprovechar esto como un recurso para ampliar la participación y el encuentro dialogal con miembros de la cultura.
- Las relaciones rituales (compadrazgo) y pertenencia honoraria, (compadrazgo).
- Participar de los momentos importantes y críticos de la comunidad.
- Tener una actitud sencilla, sincera, ética frente a la comunidad y los interlocutores, no generar falsas expectativas, no hacer ofrecimientos que serán incumplidos.
- Evitar mantener relaciones preferenciales con determinados/as interlocutores/as, pues eso no permite generar confianza, de ahí que sea necesario tener un trato simétrico, equitativo con todos/as los/as interlocutores/as, eso nos hará ganar más confianza y mejores posibilidades de enterarnos mucho más sobre la vida de una cultura.
- Evitar formas encubiertas de obtener información, pues eso genera desconfianza y malestar en la comunidad.
- No ofrecer dinero o cosas a cambio de información, hablar con la verdad del por qué de su presencia y de los objetivos de su trabajo, la clave está en saber argumentar sobre la importancia de su trabajo y lograr que los interlocutores la entiendan y se sientan parte del proceso y colaboren activamente en el mismo.
- Dejar claro que no es a los/as interlocutores/as como sujetos, a los que se investiga, sino a los procesos sociales, los hechos culturales que dicha comunidad y que dichos actores han construido.
- Garantizar la confidencialidad de la información y la privacidad de los/as interlocutores/as, si estos así lo demandan.

- Todas aquellas que la creatividad del investigador/a sea capaz de generar, siempre que estén dentro de parámetros éticos y no busquen instrumentalizar a la comunidad, no construirla como objeto de estudio.

EL TRABAJO DE CAMPO

La perspectiva holística de la antropología se desarrolla a través del trabajo de campo. La Etnografía comprende tanto el: *Trabajo de Campo* que implica la observación y participación en la vida de la gente; la *descripción de los datos de campo* cuyo objeto es presentar un cuadro coherente y auténtico del sistema sociocultural; y, el *análisis de los datos* que hace posible la comparatividad de los mismos, así como obtener los resultados, las conclusiones para la interpretación de las culturas.

Cuando hablamos de campo, no nos estamos refiriendo a un espacio, a un escenario, geográfico, físico, natural, o social; sino que se define como campo a aquel referente empírico que da cuenta de una parte de la realidad, dentro de la cual se tejen las tramas de sentido de las acciones y representaciones sociales que son construidas por actores concretos que se encuentran social e históricamente situados y que el investigador busca conocer. El campo, es una porción delimitada de la realidad que abarca ámbitos y actores, y que es construida en la interacción cotidiana entre el/la investigador/a y los interlocutores/as, que se expresan a través de una serie de prácticas, de conductas, de representaciones, a las que los actores otorgan determinado significados que son empíricamente observables, cuyos sentido buscan ser conocidos e interpretados desde el trabajo antropológico[9].

El trabajo de campo, como un aporte de la antropología, se refiera a toda la actividad que el/la antropólogo/a realiza en la inmersión directa en otro mundo cultural en la búsqueda de comprender sus universos de sentido a partir de la perspectiva de los propios actores/as, y es allí en donde está su característica distintiva, puesto que para poder acercarnos a la comprensión de esa trama de sentidos que tejen los actores en la acción social sólo se lo puede hacer mediante un acercamiento directo, cara a cara, de ahí, que el trabajo de campo es un ejercicio de alteridad que construye formas distintas de conocimiento entre nosotros y los otros, pues nos permite acercarnos desde nuestros

propios horizontes de significado, a los horizontes de significado de los otros, para poder comprender y escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro, es sólo mediante el encuentro dialogal con el otro y desde la palabra del otro que podremos comprender los significados de la diferencia de la otra cultura y empezar a construirnos una mirada diferente sobre la nuestra.

Si bien el trabajo antropológico busca la comprensión de los horizontes de sentido de una cultura desde la perspectiva de sus propios actores, desde sus propios términos, no termina en la simple recolección de información, ni sólo en el registro de sus discursividades, sino que la comprensión del sentido implica el carácter eminentemente hermenéutico, interpretativo que tiene el quehacer antropológico, de ahí que, los horizontes de significado y las significaciones que dan a su cultura, la podremos registrar desde la observación de lo que hacen o dicen a través de sus propias palabras de los mismos actores, pero esta información deberá ser interpretada desde determinados marcos teóricos que debe manejar el/la investigador/a. Esto marca la diferencia entre la obtención de información que proporciona el trabajo de campo, y la construcción teórica del dato antropológico, que es una actividad eminentemente hermenéutica, teórica- interpretativa.

TÉCNICAS TRADICIONALES DE CAMPO

La búsqueda del sentido, de los significados y significaciones de la diferencia de la otra cultura o de la nuestra, la obtiene el/la antropólogo/a a través del trabajo de campo, es allí en donde el investigador encuentra la información, ya sea mirando, observando, preguntando, escuchando, aprendiendo, haciendo y siempre registrando e interpretando. Las posibilidades de que ese mirar, observar, escuchar, preguntar, registrar, interpretar, sea fructífero, depende del uso de determinados métodos, técnicas e instrumentos. Los métodos y las técnicas no son instrumentos infalibles e inamovibles, sino guías que deben adaptarse acorde a las exigencias de la realidad.

Entre las técnicas empleadas tradicionalmente para el trabajo de campo podemos encontrar:

Observación participante

La observación participante no es un método, sino una técnica de investigación eminentemente activa propia de la antropología, es una de las técnicas claves de la investigación cualitativa y hace referencia a un tipo de investigación que consiste en la introducción del investigador/a en la comunidad, lo que nos permite la recopilación directa de información en el mismo escenario en el que se desenvuelve la vida real y se construyen los procesos y hechos socioculturales; por lo tanto, se sustenta en la interacción social que se establece entre el investigador y una comunidad en el escenario de ésta, a fin de obtener en forma sistemática datos, en cooperación con los interlocutores comunitarios no en forma extractivista que toma la información, se apropia y no devuelve, sino que mediante la interacción con los actores/as sociales que construyen la cultura, poder llegar a entender las tramas de sentido que se expresan en sus construcciones culturales.

Existen dos tipos de estrategias para obtener información de campo, la una es solicitando información a los miembros de la comunidad a los/as *interlocutores/as claves.* La otra es la de participar de la vida normal del grupo, observando y participando de las actividades cotidianas, obteniendo así una visión desde adentro de la cultura. Esta técnica implica en consecuencia una doble necesidad como indica su nombre: *Participar* en la vida comunitaria, y *observar* todo lo que se produce a su alrededor.

Tipos de observación

En cuanto a los tipos de observación podemos encontrar[10]: *Observación objetivante.* Pretende trabajar datos enunciados representativos desde afuera, despojados de su experiencia empírica.

Observación participante. Trata de dar cuenta de dicha experiencia, como dicha realidad observada, es vivida por un determinado grupo.

Metodológicamente se puede diferenciar entre lo descriptivo y lo analítico. La realidad no se da sólo descriptivamente, pero encierra un sentido que debe ser interpretado.

Se puede encontrar en la observación participante dos niveles, el de los/as observadores/as participantes y el de los/as participantes observadores/as, es decir los propios miembros de la comunidad, que son quie-

nes mejor entienden el sentido de la cultura, el propio actor que la construye y la vive, esto permite llegar a la connotación cultural, mirar el sentido que los/as actores/as en sus praxis concretas, esto va más allá de la simple observación, requiere de un sustento teórico para su interpretación y análisis, para la construcción del dato antropológico.

La auténtica realidad dista mucho de ese simple observar a la par que se participa. Por ello, la observación participante debe responder a un plan previamente diseñado. Su principal principio es ajustarse a las situaciones exigidas por la inmersión plena en la cultura de la sociedad con la que se trabaja.

No existen parámetros fijos de como hacer el trabajo, ni de cuanto tiempo dura el contacto, pero éstos deben ser reales y no pasajeros, ni de unas pocas jornadas. Sólo viviendo y participando de las actividades de la gente y viéndolas desde su punto de vista, podremos mirar la cultura como un sistema de patrones interrelacionados.

La participación significa no sólo intervenir en determinado evento, sino en el reconocimiento, en la apropiación e identificación con el sentido y el horizonte simbólico y de significantes que se encuentran en la realidad observada.

Por ejemplo: un extraño puede bailar y emborracharse en una fiesta indígena, pero eso no es participación, si no asume el ritual de socialización que significa el baile y la bebida.

Condiciones de participación en una observación

Reconocimiento de la perturbación que causa la presencia del observador y su efecto aculturador[11].

Que el/la investigador/a actúe de manera tal que no se amplie la distancia social y simbólica existente con los actores sociales, por pertenecer a culturas diferentes. La común humanidad de los/as interlocutores/as, hace inevitable la observación participante que tienda a romper esa distancia estructural que entre ellos ha levantado la etnografía tradicional[12]. Para ello deben mirarse como sujetos sociales activos, que se observan mutuamente, teniendo siempre presente, que las representaciones, las prácticas y discursos de los interlocutores pertenecen a horizontes simbólicos distintos a los del investigador, que tiene otras representaciones, prácticas y discursos.

Mostar que no son a esos sujetos a los que se investiga, sino los hechos sociales que producen y vivencian.

Ampliar los canales de comunicación para que sean fluidos, veraces y operativos.

Completar la observación con una información verbal (entrevista) que amplíe los marcos de referencia obtenidos mediante la observación.

Reconocimiento del propio valor de estímulo que provoca el observador, a una observación particular, pues su presencia altera la conducta que atestigua.

Lograr ocupar dentro del grupo una posición socialmente admitida y procurar adaptar su rol, con los roles compatibles de esa sociocultura. Esto permite evitar el rechazo, aumenta su participación y facilita su trabajo.

Reconocer que por más grande que sea la aceptación del investigador/a, esto sólo alcanzará una penetración parcial en la vida de la comunidad, pues no logrará participar totalmente de su cultura

Lo observado debe ser siempre, pensado, es decir construido, de ahí la necesidad de reconocer que la observación no es neutral, tiene que adoptar un punto de vista, que garantice la máxima objetividad. Lo difícil es establecer y medir la distancia objetiva en cada observación.

Esto implica acortar la distancia del etnocentrismo y corregir la retina exótica de la observación.

La observación trabaja con el órgano de percepción más inmediato de la experiencia, la mirada. En las culturas occidentales el criterio que más a primado para la construcción del conocimiento, es el uso de los sentidos externo perceptores como la mirada y el oído. En las corrientes críticas se considera la necesidad de incorporar los otros sentidos en los procesos cognitivos, a fin de despojarnos de la hegemonía de la mirada, puesto que si consideramos al ser humano como un ser integral, holístico y sistémico, este comprende la realidad desde todas sus posibilidades sensoriales y afectivas, sino que occidente por razones de poder hizo de la mirada y el oído sus instrumentos privilegiados de conocimiento.

Observar significa dirigir atentamente la mirada sobre algún hecho de la realidad, con el objetivo de poder determinar los aspectos

más evidentes, manifiestos de su dinámica, estructura, funcionamiento, etcétera.

Aúnque la observación se sustenta fundamentalmente en el uso privilegiado del sentido de la vista, va más allá del hecho de dirigir atentamente nuestra mirada sobre algo, sino que es fundamental que haya una motivación de la mirada, que es lo que determina por qué dirigimos la atención de nuestra mirada a algún hecho de la realidad, de ahí que toda observación es intencional, pues es la que define el qué, el para qué y el por qué observamos[13].

El 'observar' no implica sólo mirar con un sentido, sino con todos los sentidos, puesto que junto con la vista intervienen todos los otros sentidos, el oído, el olfato, el tacto, de ahí que en el proceso de aprensión de una realidad observada, y cuando tomamos contacto con ella, resulta de vital importancia no sólo fijar la atención en lo que miramos, sino también en aquello que escuchamos, olemos, tocamos, probamos, etcétera. Una evidencia de esto la encontramos en el hecho de que cuando estamos realizando la observación de un momento intenso como es el caso de un ritual o de una fiesta por ejemplo, no sólo es importante lo que miramos, sino que debemos estar atentos a lo que oímos, la música, el ruido de la volatería, los anuncios, lo que la gente dice, las tonalidades en las que habla o canta; así como también, percibir los olores, los aromas de las comidas, de las bebidas, de los cuerpos, los perfumes, nos pueden ofrecer información sobre su status social por ejemplo; es importante deparar en la textura de las vestimentas, de los alimentos que come la gente, los sabores que estos tienen[14].

En un momento intenso como la fiesta el ser humano pone en acción todos sus sentidos, de ahí que sea necesario poder considerar cuales son los significados que transmiten; en el análisis del carnaval de Brasil, por ejemplo, resulta clave el análisis de los aromas de los cuerpos, del roce de los mismos, de los sudores, del ritmo, del movimiento, de la intensidad de sus cantos, etcétera, el análisis de las dimensiones sensoriales en los rituales, nos pueden ofrecer mucha información para acercarnos a la alteridad de la cultura que se observa y comprender las isotopías o ejes de sentido de las mismas.

Es importante considerar que en la observación interviene un *algo más* que la mirada y los otros sentidos, y que tiene que ver con todas las tramas de sentido de la cultura de la cual forma parte el obser-

vador, su *ethos*, sus principios, valores con los que discrimina que observar o no, con los que categoriza lo observado y clasifica los fenómenos que observa, las categorías teóricas con las cuales las interpreta, puesto que el uso de los sentidos mismos del observador/a, se encuentran modelados por una cultura específica, pues miramos no sólo lo que queremos mirar, sino desde las dimensiones que la mirada de nuestra cultura nos permite[15].

Crítica al voyerismo

Muchas veces el universo observado se falsifica ante el observador/a, que adopta a veces[16]:

Posturas camaleónicas, confundiéndose con los actores observados.

El camaleón se mimetiza, confundiéndose en el contexto para tratar de ser igual a la cultura en la que se ha sumergido.

Posturas voyeristas, Es la actitud típica del mirón, que implica el mirar sin ser vistos.

El mirón se oculta, convierte la realidad en objetos. En las actitudes, camaleónicas o voyeristas, lo subjetivo pasa a primar.

La construcción de la mirada

Hay que observar metodológicamente, con distancia, pues la observación participativa implica poner un límite en la mirada y considerar[17]:

Observar sabiendo que uno es extraño/a al grupo con el que trabaja y que el/la observador/a queda comprometido con el juego de todas las miradas.

Hay que combinar la parte íntersubjetiva, con la observación. En la participación, el/la observador/a se despoja no de la objetividad de la observación, sino de la neutralidad distante y apartada del espectador/a.

El primer paso es establecer un criterio de observación. El criterio de observación se establece sobre la base de un marco teórico y metodológico, pues la observación está más allá del simple ver, requiere de una orientación teórica y de una metodología de la mirada.

Lo observado debe ser construido sobre la base de la teoría, sobre la realidad, que permite observar lo que otros no son capaces de mirar, aquello que no está explícito, por ejemplo: el parentesco, el contenido simbólico de la cultura, la interacción simbólica de una fiesta o un ritual, etcétera.

La observación se constituye en una lectura crítica de las formas. Para ello hay que emplear un modelo de interpretación, una teoría que permita el análisis y la problematización de los hechos que se estudian.

Los materiales registrados por la mirada, deben completarse con otros procedimientos interpretativos. Es esto lo que diferencia el simple ver, del mirar, de la observación antropológica.

Ver no es mirar, ni observar. La observación supone una metodología de la mirada, una construcción de la mirada, una mirada que construye, que produce la realidad observada, ese es el mirar antropológico.

La guía de observación

El disponer de referentes teóricos posibilita la construcción de indicadores que serán la guía para orientar la observación.

Muchos investigadores no observan muchas cosas que ven, pues sí, observan muchas de las cosas que no han visto.

La observación, como técnica investigativa, debe ser previamente planificada, no puede ser una actividad expontaneísta.

La investigación debe definir índices de observación, qué es lo que se va a observar. Hay que diseñar una guía de observación, precisando los indicadores.

La guía de observación se estructurará sobre la base de los indicadores y éstos basados en la teoría. Una 'Guía de observación', puede contener:

- ¿Qué cosa quiero yo ir a buscar, a observar?
- ¿Cuáles pueden ser los indicadores que orienten la observación?
- Poner en orden la información de la primera lectura de lo observado
- Introducir otros indicadores que antes no se han visto y deben tomarse en cuenta.
- Que buscar es el objeto de investigación; la pregunta de investigación.

Procedimientos analíticos

Resulta de mucha utilidad para convertir la mirada en observación; para realizar el proceso de observación, el registro, procesamiento e interpretación de la información, tomar en consideración las siguientes sugerencias[18]:

La observación se da en un doble sentido: *Analiza*, separa la realidad, incorpora a la mirada una función indagatoria. *Sintetiza*, (relaciona) organiza dicho campo visual.

La asistencia a una manifestación ritual, sólo se hará observación, si se programa dicha actividad, y si se hace un ejercicio analítico y sintético de la realidad observada. Por ejemplo: cuántos asisten al ritual, quiénes son, qué hacen, cómo se comportan, qué dicen, cómo es su actitud gestual, entre otros.

El sentido de la observación tiene dos niveles: la significación descubierta en cada dato, y la significación elaborada, sobre la base de todo el sistema de relaciones entre todos los datos.

Hay que ir más allá de la realidad de lo observado y su registro y captar las cualidades de las cosas, entender o escuchar el lenguaje de las formas, descubrir el sentido de los fenómenos observados.

Es importante establecer la percepción diferencial por contrastes o contraposiciones de las realidades observadas.

Establecer las oposiciones simétricas enriquecen el análisis, por ejemplo: qué funcionalidad distinta cumple un mismo acto ritual como el del *huasi pichay*.

Un criterio que nos acerca a la comprensión de lo que describimos, es indagar la función de lo que se describe.

Hay que desarrollar claridad en el criterio de información de lo observado.

Distinguir nuestros juicios, de lo que observamos que se da en la realidad.

Toda la realidad que existe, así como todo acto humano es un signo; esconde un significado que hay que buscar develarlo.

Niveles de lectura de la realidad

Los signos son los elementos representativos de la realidad. Por ello la lectura de la realidad se la puede hacer a través de los signos que se evidencian de ella.

Hay que reducir la realidad a signos, pues no podemos leer toda la realidad social, pero si los signos de esa realidad, que nos hablan de aquello que buscamos comprender.

La primera lectura de la realidad nos permite conocer los signos externos de la misma.

El primer nivel de lectura es el de la *denotación*, es decir, el de los signos materiales externos. La 'Denotación' corresponde al nivel '*etic*', exotérico, es decir, externo, o al de la descripción de los significantes de lo que miramos.

El segundo nivel es el de la *connotación*, o de los significados. Corresponde al nivel '*emic*', esotérico, el de la interpretación, el analítico, para encontrar los significados y las significaciones de los signos que hemos denotado y descrito.

Cuando entramos a los significados estamos entrando a construir datos.

La lectura antropológica busca develar y analizar al detalle aquello que no está claramente manifiesto, busca hacer visible los rostros de lo invisible.

Hay que ir decodificando las partes para poder llegar a los significados.

Se puede observar el escenario, pero otra cosa es observar a los actores, lo que hacen y lo que sucede en el escenario, o arena, o sea el lugar donde ocurre un acto, un conflicto.

Es recomendable agrupar los significantes observados. Por ejemplo: qué tipo de instrumentos de poder encontramos en la mesa del yachag.

Hay que hacer una selección de lo observado dentro del campo de interés investigativo, ejemplo; lo que se refiera específicamente a la comunicación, sea oral, gestual, entre otras.

Es importante relacionar comparativamente los significantes observados, establecer oposiciones y simetrías acorde a sus características y cualidades específicas.

Ordenar y clasificar el material con la información registrada, procesando dicha información para convertirla en dato para el análisis y la interpretación.

La observación presupone un conocimiento de la realidad investigada y cuánto mayor y más profundo sea, más completa y detallada será la observación y, por tanto, la interpretación de la realidad observada.

Cada hecho, cosa o actividad observada, es una condensación de sentidos y significaciones que el observador deberá decodificar. Por ejemplo: el uso de un solo vaso en el ritual de la bebida en los andes, no muestra penuria, sino es un símbolo de socialización simétrica de los participantes de la celebración.

RECOLECCIÓN DE DATOS

Todo trabajo de observación directa implica la interrelación de tres comportamientos claves: las formas de interacción social que se desarrollan en el escenario observado; las actividades de observación; y el registro de la información observada, o sea la toma de notas de campo.

La toma de notas de campo empieza desde el mismo momento en que se da el contacto inicial del investigador/a con el espacio de investigación y los actores, y sólo termina cuando el investigador de por terminada la última sesión de observación o de trabajo de campo. Es importante mientras tanto, llevar notas diarias de campo detalladas, que deberán registrase después de cada encuentro. No hay que olvidar que la observación se fija en la memoria del observador, de allí que es útil, siempre y cuando sea debidamente registrada y, posteriormente, sistematizada. El modo más sutil para fijar la memoria de lo observado es llevar un cuaderno con las notas de campo.

Las notas de campo

Uno de los recursos metodológicos insustituibles en el trabajo etnográfico es llevar un registro detallado, completo, pormenorizado de las notas del trabajo de campo, a fin de poner en palabras lo observado.

Es importante tomar notas después de cada observación, o de los encuentros ocasionales con los interlocutores, así como después de las entrevistas, puesto que las notas, nos proporcionan información valiosísima, que no ha sido ofrecida directamente por ella, sino que son el resultado de un ejercicio atento de la observación participante.

En cuanto al tipo de notas, generalmente, se propone tres tipos de notas[19]: 1. Las *notas de observación* propiamente dicha en las cuales registramos las dinámicas socioculturales; 2. las *notas metodológicas* en las que se deben señalar los problemas que el investigador enfrenta en su trabajo desde el inicio del mismo y durante el proceso; 3. las *notas teóricas* en las que se registra el horizonte teórico que el investigador construye desde el diálogo con las fuentes bibliográficas y aquellas que va elaborando en el proceso del trabajo de campo y en sus encuentros con la realidad.

La redacción de las notas de campo debe ser muy precisa y detallada, se debe registrar aquello que no puede parecer como importante, un gesto, un cambio en la modulación de la voz, la actitud del interlocutor durante la entrevista, aquí se trata de recordar no sólo lo que se observa con los ojos, sino se debe activar todos los sentidos, recordar todo lo que se oye, huele, prueba, toca, siente piensa; se debe registrar todo lo que se considere importante, la definición de lo que debe ser importante sólo se la podrá evaluar durante el propio trabajo de campo, así una conversación aparentemente trivial, tiene significado, cuando se la ubica en su debido contexto, y nos puede informar sobre la perspectiva de los horizontes de sentido de los actores sociales.

Las notas de campo deben ofrecer descripciones sobre los interlocutores, las conversaciones mantenidas con ellos, los acontecimientos vividos y compartidos, se deben hacer descripciones detalladas del escenario y las situaciones, muchos antropólogos creen que para esto debemos ser tan detallistas como un novelista que describe con minuciosidad los escenarios y a sus personajes e incorpora a dicha descripción la poética de la propia vida. Las notas de campo deben registrar todo aquello que se puede recordar de lo que hemos observado durante el trabajo de campo, de ahí que algunos consideren que una regla para esto dice: *que si no está escrito, no sucedió nunca*[20].

Es recomendable, procesar las notas de campo, lo más rápidamente posible, si es posible después de haber realizado las observaciones,

pues los hechos vivenciados y observados se encuentran frescos en la memoria y a medida que los sistematizamos podremos captar detalles que podríamos no haber contemplado.

El cuaderno puede estructurarse por temas, a fin de facilitar su posterior sistematización o puede ordenarse por fechas a modo del diario de campo. Hay algunos investigadores que trabajan todos los registros en un solo instrumento sea como cuaderno temático de campo, o diario de campo; mientras otros emplean exclusivamente el diario de campo, para anotar aspectos más ligados a las vivencias subjetivas del investigador y lo temático lo hacen en el cuaderno de campo. Sea cual sea la modalidad, lo importante es trabajar las notas de campo, todos los días, a fin de que no olvidemos nada, lo que implica la necesidad de forjar cierta disciplina a fin de que se mantenga viva la memoria.

Actualmente, el cuaderno temático y el diario de campo, están siendo sustituidos por los ordenadores portátiles, que facilitan mucho la tarea de registro, pero de igual manera se debe establecer criterios que faciliten dicho registro, ya sea por temas, o palabras claves, lo que dependerá del estilo personal que cada investigador defina[21].

En el registro de las notas de campo, también es importante hacer un ejercicio de delimitación en perspectiva de registrar aquello que sea pertinente para nuestros horizontes de problematización que es el que guía toda la práctica investigativa, de ahí que se debe ser selectivo en lo que se registra, a fin de evitar la sobre acumulación de información que después será muy difícil de sistematizar.

El cuaderno, o diario de campo no debe limitarse sólo a la descripción detallada de lo vivido por el investigador, sino que también debe estar acompañado de un carácter interpretativo, que al permitir disparar la memoria, nos permite ir interpretando los significados de lo vivido.

Sugerencias para activar la memoria

A fin de poder activar la memoria, que nos permitirá trabajar mejor nuestro registro de notas de campo, se sugiere lo siguiente[22]:

- Trabajar con analogías simbólicas, es decir, relacionarlas con aspectos, cosas, hechos de la vida cotidiana, que hagan más fácil el recordarlas.
- Estar atentos y con la mente y el corazón despiertos durante el trabajo de observación.

- Enfocar los hechos, las prácticas o discursos de las personas de forma selectiva, reduciendo o seleccionando el campo de mirada, no tanto a aspectos demasiado generales, sino a aquellos que son específicos en nuestro trabajo, pues no tenemos capacidad para abarcar la cantidad de cosas que podemos observar al mismo tiempo, se hace, por tanto necesario una delimitación de la mirada.
- Dado que lo que interesa es comprender los significados, una forma de acercarse a ellos, es buscar palabras, o frases claves de cada conversación, que nos permita activar la memoria, y en consecuencia recordar su significado.
- Después de haber trabajado en la observación y de haber mirado, oído, sentido algo que sea significativo, una estrategia importante para recordar, es reproducir mentalmente lo sucedido en las observaciones y las entrevistas, o hacer una pausa para fijarlas en la memoria si vemos que se trata de algo significativo.
- Es recomendable tomar notas tan pronto como sea posible, mientras más tiempo transcurre entre la observación y el registro de las notas de campo, es posible que olvidemos registrar detalles que pueden ser muy importantes.
- Trabaje con mapas mentales, puede apoyarse haciendo un dibujo que se refiera al significado de lo observado.
- Si no fue posible escribir las notas de campo luego de la observación, puede ayudar el grabar lo sucedido, pues allí ya está actuando la memoria, fluyendo los recuerdos de lo acontecido. Es importante después, transcribir y procesar lo que se haya grabado.
- No de por terminados sus registros, este atento a lo imprevisible, pues en el momento menos esperado puede activarse un recuerdo que le hable de un significado que estaba olvidándolo, no deje de regístralo inmediatamente.
- Utilice los instrumentos auxiliares de investigación (grabadoras, cámaras de video, máquinas fotográficas, etcétera), pues éstas permiten registrar los hechos, y ayudan a recrear la memoria, siempre y cuando tenga el consentimiento de sus interlocutores/as y no aparezca como un acto intrusivo a su privacidad, o sientan que están siendo constantemente vigilados.

En cuanto a la redacción de las notas de campo

La redacción de las notas de campo debe posibilitar la pronta recuperación de los datos para el proceso de sistematización, y si bien el modo de hacerlo depende de cada investigador, es importante considerar las siguientes sugerencias[23]:

Agrupar las notas por temas y señalar cada conjunto de notas con una carátula que contenga un título que haga referencia a lo observado en la que se incluya, el lugar de observación, la fecha, el día, la hora a la que se realizó el registro.

Incluir un diagrama del escenario de observación al principio de las notas y señalar en que página se encuentra las descripciones.

Dejar márgenes amplios que permitan la redacción de comentarios, añadir puntos importantes que se recuerden posteriormente y que resultan útiles en el momento de la sistematización.

Una cuestión importante que debemos siempre anotar en el cuaderno de campo, son las ideas que van surgiendo en el investigador a medida que observa un hecho sociocultural, pues estas serán claves en el proceso de interpretación de lo observado.

Como se trata de llegar a comprender el significado, procure recordar no tanto en forma literal lo que le han dicho, sino aprehender su sentido; sin embargo, es recomendable diferenciar los niveles de recuerdo, utilizando, por ejemplo, diversas formas de comillas o negrillas para destacar un recuerdo exacto, cursiva para recuerdos menos exactos, o letra simple para aquellos que son razonablemente aproximados.

Se debe utilizar seudónimos para los nombres de personas o lugares, especialmente si se solicita por parte de los interlocutores, se mantenga la confidencialidad sobre su identidad y la información que proporcionan; esto garantiza que si las notas caen en manos poco adecuadas y son leídas por otra persona, sólo sea el investigador quien conozca la realidad de su contenido.

Es importante guardar un respaldo de las notas de campo, en caso de que llegaran a extraviarse o dañase a causa de algún percance, así se garantiza que no perdamos valiosísima información, difícil de ser recuperada.

No se debe sólo anotar las descripciones objetivas de lo sucedido en un escenario, sino que se deben registrar también aspectos subjetivos del investigador que marcan su trabajo de campo y que son una fuente muy valiosa para la comprensión del sentido de lo que se investiga; de ahí la importancia de registrar sus vivencias, emociones, afectividades, sentimientos, sensaciones, intuiciones, estados de ánimo, etcétera; lo recomendable en estos casos, es diferenciarlos de los datos descriptivos, codificándolos de alguna manera como por ejemplo (V. S. vivencia subjetiva; C. P. I. comentario personal del investigador/a, entre otros) para dejar muy claro el *locus* de enunciación del investigador.

Las notas de campo no sólo se refieren a las descripciones detalladas, sino que también es importante llevar notas analíticas de lo observado, de ahí que se podría trabajar categorías distintas de notas, así, están aquellas que son *descriptivas* y requieren de descripciones más detalladas; las notas *reflexivas* en las que se registran los interrogantes que va generando en el investigador su experiencia; las notas *interpretativas* o analíticas que requieren una mayor reflexión y detenimiento en las que se registra las interpretaciones provisionales que los hechos y la experiencia van generando en el investigador y requieren de cierta sustento teórico.

Hay que describir el escenario, a los actores, y las dinámicas socioculturales que allí se producen, con el detalle y minuciosidad de un escritor de novelas, que permita la reconstrucción de una imagen lo más fiel posible de lo ocurrido y nos ayude a la reconstrucción de su significado. Si bien no todos los aspectos de un escenario son significativos, se debe, sin embargo, preguntar sobre el significado de todo lo que se observe y los cambios que allí se produzcan. Las notas de campo debe realizarlas en términos descriptivos, más no evaluativos, puesto que las sensaciones, percepciones o evaluaciones del investigador se las debe señalar en los C.P.I. (comentarios personales del investigador).

Hay que describir igualmente en forma detallada a los interlocutores, que nos permitan acercarnos a los significados de cómo se miran a sí mismos y cómo miran a los otros. Por ejemplo, la descripción de la forma diferente cómo visten las personas, nos puede informar sobre las diferenciaciones a nivel de status social, económico, generacional, de género, laboral, etcétera. Pero de igual manera, las notas deben ser des-

criptivas más no evaluativas, esto lo hace el investigador en sus notas pertinentes. C.P.I.

Hay que registrar en las notas de campo, aquellos detalles que pueden resultar accesorios al diálogo que se establece con los interlocutores, de ahí la importancia de registrar los gestos, las comunicaciones no verbales, las entonaciones, modulaciones de voz, el ritmo del discurso, el énfasis y las modulaciones en la elocución, entre otras, todos aspectos paralingüísticos que tienen mucha trascendencia en el momento de la comprensión del significado que hay detrás de las palabras de los interlocutores.

Es importante también registrar en las notas algunos comentarios, frases conversaciones, etcétera, que pueden parecer intrascendentes, incomprensibles, inadecuados o fuera de contexto, los mismos que posteriormente, durante el proceso de sistematización y a la luz de contextos más amplios, pueden mostrar que tienen un sentido para las y los interlocutores, de ahí la necesidad de no omitirlos, o estar atentos a ellos, puesto que nada hay de lo que se dice y se hace, que no esté cargado de significado; no hay que olvidar que la tarea del antropólogo es justamente develar los ejes de sentido, los significados de aquello que no esta obviamente manifiesto.

LA ENTREVISTA

Participar en la vida de un grupo significa que el investigador habla con la gente y pregunta sobre lo que observa. La entrevista es, por tanto, una técnica dialógica, es una construcción dialogal entre dos sujetos sociales diferentes. La entrevista es la técnica privilegiada del trabajo etnográfico, pues nos permite acercarnos a las tramas de sentido, a los significados y significaciones de la acción social, para poder conocer y comprender el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro y de nosotros.

La entrevista constituye una técnica de investigación cualitativa clave en el momento de aproximarnos a la comprensión de los significados de una cultura. Si bien la información que obtenemos vía observación puede ser importante, esta siempre va a resultar insuficiente para poder aproximarnos al sentido, a los significados y significaciones de la acción social, pues lo que nos ofrece es información sobre los sig-

nificantes; es la entrevista, el encuentro dialogal con los interlocutores, lo que sí nos permitirá la comprensión de las isotopías o ejes de sentido de una cultura y de cómo la viven las y los miembros que la integran.

La entrevista, como técnica de investigación, hace posible que el investigador aprenda a escuchar el decir, el pensar y el sentir del otro. Es por ello que una de las primeras cualidades necesarias para una buena entrevista sea desarrollar la capacidad de escucha, de ahí que deba mantenerse muy atento a lo que el otro va diciendo y desde que horizonte de sentido lo expresa[24].

La entrevista debe en consecuencia, ser vista no sólo como una técnica para la obtención de información, sino como una acto de alteridad de encuentro dialogal, cara a cara, con los otros diferentes, aunque puedan ser parte de nuestra mismidad, cuyo pilar sobre el que se sostiene es la escucha, la misma que se ensancha por la posibilidad de atención que provoca la profundidad de la pregunta, pero que calla más que interroga, que dentro de una paciencia activa espera que en el encuentro a través de la palabra con el otro, éste le abra espacios de enunciación en sus respuestas, que nos ayuden a comprender sus complejos, diversos y diferenciados horizontes de sentido[25].

En la base de la condición humana, está la de hacerse preguntas sobre aquello que no conoce de la realidad del mundo, sobre aquello que le resulta diferente, de ahí que el proceso de entrevista empieza antes que con las preguntas que hace a las y los interlocutores, con las preguntas que el propio investigador se hace a sí mismo sobre esa realidad diferente, cuyo sentido busca conocer y comprender. Estas preguntas tienen que ver con relación a aquello que ya sabe o conoce, pero sobre todo con aquello que busca conocer, no olvidemos que toda investigación parte de una inquietud inicial y sobre las preguntas y respuestas que sobre esa inquietud nos formulamos, ahí esta el eje de todo proceso de construcción del conocimiento[26].

Preguntar es uno de los ejes clave del trabajo con la entrevista y con lo que inicia su proceso, ese preguntarse desde uno mismo y preguntar desde la alteridad, desde el encuentro con el otro, a fin de poder descifrar las tramas de sentido de la diferencia que en esa alteridad se expresa, diferencia que nos fascina, nos intimida, nos interroga, nos cuestiona, nos interpela, nos transforma. Preguntar en consecuencia se

vuelve un acto de alteridad a través del cual construimos un puente de encuentro entre dos racionalidades, dos horizontes culturales de sentido diferentes, pero que buscan encontrarse para poder comprenderse y enriquecerse mutuamente.

Sólo preguntándonos a nosotros mismos y preguntando a los otros sobre sus significados podremos escuchar lo que la realidad nos dice, pues *los hechos no hablan solos hay que hacerlos hablar*[27], pero para entenderlos hay que escuchar la palabra de los actores vitales que construyen, que viven, que sufren esos hechos, es sólo a través de la fuerza de la palabra, de los discursos, de los enunciados de sujetos concretos, que esos hechos pueden hablar y así podemos acercarnos a la trama de significados que tienen para su vida y su cultura; de ahí la necesidad de hablar con interlocutores, de escuchar su palabra, pues la entrevista lo que busca no es tanto información sobre determinados, hechos, sino poder escuchar un discurso que los comente, que los problematice, que los compare con otros, un discurso que de cuenta del mundo representacional del otro, de su modo de mirar, de pensar, de sentir el mundo y la vida y su rol dentro de éstos.

Se ha considerado tradicionalmente dos formas de entrevista, una estructurada que se sustenta en un cuestionario previamente elaborados con categorías *a priori* y que tiene un conjunto de preguntas abiertas y que busca recoger indicadores de los hechos que queremos cuantificar en la investigación. Mientras que las entrevistas no estructuradas se presentan como un encuentro dialogal, como una conversación informal en torno a temáticas generales, que permite acercarnos al decir, al pensar, al sentir del otro y al mundo representacional de ese otro. Desde la necesidad de un trabajo antropológico, entendida la antropología como la ciencia del sentido, resulta más recomendable trabajar con entrevistas no estructuradas, pues hace posible acercarnos a un mejor enfoque cualitativo interpretativo, para cuyo ejercicio se plantean las siguientes sugerencias[28]:

Sugerencias para trabajar la entrevista

Uno de los puntos clave para trabajar la entrevista es que previo al trabajo de campo debemos prepararla. Preparar la entrevista no significa sólo trabajar el cuestionario, prever las preguntas que vamos a for-

mular; preparar la entrevista implica sobre todo, que primero debemos prepararnos nosotros mismos, prepararnos en cómo ir aprendiendo a desarrollar la capacidad de escuchar con respeto el decir, el pensar y el sentir del otro; lo que significa hacer un trabajo con nuestra propia subjetividad, para estar abiertos a escuchar y aprender de la alteridad, de lo que nos enseñe la diferencia.

Prepararse implica también estar en predisposición anímica y cognitiva para el encuentro con la alteridad, es para ello importante documentarse lo que más se pueda, mientras el investigador más conozca sobre la realidad, la problemática que investiga, sobre los actores con los cuales va a tener un encuentro dialogal, la entrevista podrá lograr mejor su objetivo, el investigador podrá conducir mejor la entrevista, sin abrumar al interlocutor/a con demasiadas preguntas, sino que elaborará aquellas preguntas que resultan claves para que el discurso del interlocutor sea fructífero.

Otra cuestión importante a considerar en esta parte del trabajo de campo es entender la entrevista, sea individual o colectiva, como parte de un encuentro interhumano que busca suscitar un discurso sobre los horizontes de sentido de la cultura de los interlocutores, es un encuentro humano, cara a cara, entre dos actores con experiencias de vida, visiones de la realidad, con tramas simbólicas distintas, que establecen un encuentro dialogal simétrico a fin de poder conocer y comprender un poco más sus propias realidades, por ello debemos considerar que la calidad de la entrevista, dependerá de la calidad humana de ese encuentro, y que el mismo exige de una profunda sensibilidad y afectividad, que nos permita estar abiertos para aprender del otro, para que el otro nos enseñe y nos transforme. Por ello, para que una entrevista sea fructífera, no se la puede realizar sin antes haber logrado establecer vínculos de empatía, tejer sensibilidades y afectividades mutuas con los interlocutores que rompan la distancia sociocultural que hay entre dos horizontes simbólicos distintos, se hace necesario ganar confianza para que la memoria del otro y todo su mundo representacional fluya a través de su discurso[29].

Una sugerencia vital al momento de entrevistar, es hacer sentir al otro no como informante, sino como un interlocutor con el que estamos dialogando para descubrir tramas de sentido que consideramos importantes, de ahí que hay que romper toda forma de relación asimé-

trica, que el interlocutor sienta que está hablando con un igual, sólo de una cultura diferente y que se lo está respetando en su propia identidad, pero dejando también clara la nuestra. Es por ello clave que las cuestiones que se propongan en la entrevista, respondan a los intereses tanto del interlocutor como del investigador, nuestras preguntas deberán interesar a los interlocutores, al punto de que vean que es importante responder, pero sobre todo, que les permita a sí mismos generar otras preguntas, lo que abrirá mejores posibilidades para la profundidad del diálogo.

Para ello es importante la sencillez, ser natural, ser muy cuidadoso en el lenguaje que se emplea, procurar hablar en los términos que son comunes a los interlocutores, hacer las preguntas con sencillez.

Cuidar detalles tales como la forma de vestir al asistir a una entrevista, esto depende mucho de los contextos en los que el investigador se sumerge, de ahí que la forma de vestir no tiene que ser íntimidatoria de entrada, pues esto puede construir una forma de asimetría social, que lleva al silenciamiento a las o los interlocutores, como por ejemplo ir con terno y corbata para hablar con un campesino, o con jóvenes y adolescentes. No se trata tampoco de adoptar un disfraz para cada ocasión, sino de ser lo que se es, hay que ser natural, pues buscar mimetizarse o parecerse a las o los interlocutores con los que queremos hablar, puede resultar no sólo anti ético, sino contraproducente, pues ellos y ellas lo perciben muy rápidamente y puede generar su rechazo.

Es importante establecer un diálogo respetuoso en donde la palabra del otro fluya, de ahí que no se recomienda empezar preguntando sobre el eje del problema que investigamos de entrada, sino que debe empezarse con preguntas descriptivas que permita que las o los interlocutores comiencen hablando sobre aquello que consideran importante, describiendo aspectos de la vida cotidiana, lo que les resulta más familiar, esto ayuda para ir generando una atmósfera de confianza y empatia mutuas, no olvidemos que es sobre su vida o su manera de entender la vida que el otro nos va a hablar y eso requiere un grado de confianza; de ahí que las preguntas deben ser lo más generales y descriptivas posibles que permitan que empiece a fluir el discurso de la o del interlocutor.

Se debe evitar hacer preguntas cortas que impliquen respuestas cortas, las preguntas cortas resultan útiles para el caso de aplicar técni-

cas cuantitativas como la encuesta, pero para procesos de investigación cualitativa interpretativa, como el caso del trabajo etnográfico, no resultan pertinentes, sino preguntas que permitan desarrollar a la o el interlocutor su capacidad de expresar lo que tiene en la memoria a través de sus palabras, para que sus pensamientos, sus ideas, sus sentimientos, sus representaciones, sus formas de ver el mundo fluyan. Si bien esto puede resultar más trabajoso en el momento del procesamiento de la información, será mucho más fructífero y será el trabajo de la o del investigador en la fase interpretativa el que irá delimitando lo pertinente de lo que el o la interlocutora nos ha dicho, además esto puede resultar relevante para un aspecto específico de lo que investigamos, sin embargo, resulta útil para conocer más ampliamente los horizontes de sentido de la otra cultura.

Es importante estar siempre con una actitud respetuosa y de atenta escucha, a fin de poder ir mirando los senderos por dónde transita la palabra y a través de ella la memoria del otro, a veces se teme que el otro se salga de los marcos de las temáticas que nos interesan y empiece a hablar de cosas que podemos considerar intrascendentes, es importante por ello verlas desde el contexto, desde el lugar desde el cual el otro habla, o sea su *locus* de enunciación, y podremos encontrar que aquello que para nosotros no puede parecer significativo, lo es para el o la interlocutora, por eso habla de aquello, entonces es importante ver cómo eso se articula a los ejes de la problemática que investigamos, es vital abstenerse de hacer juicios valorativos sobre lo que la o el interlocutor nos dice, hay que transmitirle un interés sincero sobre lo que dice para que esté seguro de que es respetado, que todo lo que dice es importante y resulta significativo, como en realidad lo es. Desde una escucha atenta y un diálogo respetuoso, podremos hacer preguntas que hagan que el o la interlocutora hable de hechos que se vayan articulando con el centro de nuestra investigación, pero sin olvidar que cada actor social es un ser humano que teje sentido, de ahí que todo resulta significativo.

Un aspecto muy importante es mostrar una actitud de respeto al otro, con quien se dialoga, lo que empieza por respetar sus ritmos y definir con él los horarios y los sitios en los que quieren ser entrevistados, hay que procurar coordinar horarios cómodos, el tiempo de dura-

ción de cada sesión de trabajo y buscar sitios tranquilos que permitan una mejor interlocución.

Una expresión de respeto a los interlocutores, es mostrar respeto sobre lo que dicen, hay que estar atento a sus formas de expresión, esto implica un ejercicio de desarrollo de la capacidad de escucha, tanto de sus discursos como de sus silencios, de las formas paralingüísticas; hay que tomar muy en serio sus modos distintos de lenguaje, sus jergas, los tonos con los que el o la interlocutora construye los enunciados de su discurso; ver los estilos que se expresan en sus formas enunciativas, muchas veces matizados de pausas de intervalos y silencios.

Es importante evitar bombardear de preguntas a los interlocutores, éstos sólo deben buscar abrir espacios para que fluya su discurso, para que hable su memoria. De igual manera, hay que evitar realizar preguntas que induzcan a la o el interlocutor a dar las respuestas que estamos buscando, aquellas que queremos escuchar, a la manera que lo hacen los periodistas, a veces se hacen preguntas previamente inducidas, a las que las respuestas sólo reconfirman nuestras hipótesis; o en muchos de los casos el enunciado de las preguntas están cargadas de los supuestos valorativos del investigador y desde donde se está interrogando al otro, aquí se expresa una clara intencionalidad para la inducción de respuestas que sólo reconfirmen dichas valoraciones; esta es una manera antiética de hacer una entrevista.

Es recomendable no forzar a las interlocutores a que respondan lo que no quieren, o hablar sobre aspectos que les resulten molestos, o pretender que digan sólo lo que para nosotros puede resultar relevante, en realidad, también a través de esos silencios, de las resistencias a responder nuestras preguntas, nos están dando respuestas y datos significativos, sobre su forma de mirar determinado problema sobre el cual prefieren silenciar su discurso.

Es importante estar atentos no sólo a los procesos discursivos que se expresan en la entrevista, sino además, no debemos dejar de registrar todas las conductas no verbales, paralingüísticas, los silencios, las tonalidades, los gestos, la mímica, etcétera, que resultan claves para tener una comprensión más global de lo que el discurso del interlocutor/a nos dice; lo que se trata es de aprender a escuchar el lenguaje del cuerpo. La forma de sistematizar esta información es igual a la sugerida para el caso de la observación en las notas de campo.

La entrevista comparte con la observación una característica fundamental, la de estar siempre vigilantes y mantener una actitud permanente de respeto a las/os interlocutores/as, para poder escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro, aunque éste pertenezca o no a nuestra propia cultura. Por ello es importante evitar actitudes que puedan hacer sentir al otro que es irrespetado, como, por ejemplo, el uso de instrumentos auxiliares como la grabadora, sólo puede ser empleada previa consulta y autorización de nuestro interlocutor, de ahí es necesario explicarle la importancia de hacer una grabación y el compromiso de entregarle una copia del registro de la entrevista, para que el o ella pueda revisarlo y autorizar lo que puede hacerse público. No hay que olvidar que preservar el anonimato es una necesidad más imprescindible en la entrevista que en la observación.

Si se autoriza el uso de la grabadora, se debe prever que todo esté listo, una grabadora pequeña, que esté con pilas y con cassette; es un error tremendo estar cargando en ese momento o buscando pilas, da la sensación de improvisación y desorganización y afecta la relación con el o la interlocutora. Hay que evitar que la presencia de la grabadora distorsione la fluidez del discurso, por ello conviene colocarla en un lugar que resulte imperceptible y no distraiga la atención del entrevistado, se debe emplear cintas de larga duración a fin de evitar cambios continuos, además de utilizar grabadoras pequeñas que funcionan con la voz a fin de no estar haciendo pausas continuas que distorsionan el diálogo; se debe tener cuidado de rotular cada cassette de acuerdo a la temática conversada, lo que se refuerza con las notas del investigador/a que señalará los aspectos que dicha entrevista abordó, lo que nos facilitara su trascripción. Este trabajo hoy se fracilita con las grabadoras digitales que permiten descargar rápidamente la información en la computadora.

Es recomendable no hacer muy largas las sesiones de entrevista, pues se corre el riesgo de cansar a el o la interlocutora, a veces se quiere en un sólo encuentro agotar un tema o aprovechar al interlocutor/a, es importante programar varias sesiones de unos 30 minutos; no debemos creer que cada sesión es una entrevista, sino que una entrevista es el conjunto de sesiones que se hayan trabajado con un o una interlocutora.

Es importante también que al igual que en la observación, el o la investigadora tome notas, a fin de poder complementar lo que nos dice

su discurso, los aspectos paralingüísticos no discursivos, el lenguaje del cuerpo al que hacíamos referencia, u otros detalles del contexto de la entrevista deben ser registrados a modo de notas como se lo hace en la observación.

Un tema importante es poder entrevistar a interlocutores claves, que no son sino aquellos que tienen roles representativos, desde el punto de vista de su significado y significación en una comunidad, esto no debe medirse por si son personas cargadas de poder político o administrativo, puesto que la significación no es sinónimo de jerarquía, de ahí que una persona sencilla, puede jugar un rol protagónico importante, el tendero de la plaza, la señora del mercado, el sacristán de la iglesia, el cuidador del cementerio, el portero de la escuela, como también puede ser el teniente político, el alcalde o el profesor, el médico, un artista, etcétera, la selección de los interlocutores claves dependerá de la problemática que investigamos, esto nos ayudará a hacer un mapeo previo de cuáles son los interlocutores claves, con quienes debemos conversar y estar atentos a la variabilidad de su rol o roles significativos dentro de la comunidad; así, si vamos a buscar los significados en torno al chamanismo, Taita Churo, el yachag de la comunidad, será el interlocutor clave; si investigamos sobre problemáticas y conflictos en la escuela, por ejemplo, no necesariamente el interlocutor clave es el rector o los profesores, aquí el o la interlocutora clave puede ser el o la portero que es el que más conoce las dinámicas que allí cotidianamente se producen, pues una condición necesaria para considerar un o una interlocutora clave, es la permanencia de este en un escenario, pues mientras más tiempo haya estado allí, nos permitirá conocer mucho más sobre la historicidad de los procesos que indagamos.

Reconociendo la importancia de la entrevista como la técnica insustituible para el ejercicio de la alteridad de las culturas, para el encuentro dialogal de los actores, para poder escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer del otro, no hay que dejar de considerar que una limitación que se puede encontrar en el trabajo con entrevistas, tiene que ver con el hecho de que éstas ofrecen toda una trama de enunciados discursivos, que como cualquier otra conversación pueden producir el mismo tipo de falsificaciones, engaños, distorsiones, exageraciones, que se puede encontrar en cualquier conversación a través del discurso se puede también engañar, decir sólo lo que la o el investigador quiere

escuchar. Va a depender mucho del conocimiento del investigador/a del contexto, del grado de significación de los y las interlocutoras, para poder tener clara la diferencia entre las palabras y los hechos, para evaluar entre lo que la o el interlocutor nos puede decir en su discurso, y lo que realmente hace; distinción que correspondería al nivel de la cultura ideal, y la cultura real[30]. De ahí la necesidad de triangular la información y de poder hacer análisis comparativos con la información obtenida vía observación, así como de buscar cruzar información de diversos actores, y en distintas situaciones y circunstancias, pues mientras más plural y diverso sea el trabajo de entrevista, tenemos mejores posibilidades de enfrentar esta desventaja.

Sugerencias para el registro de lo observado y lo escuchado

La realización del trabajo de campo no implica sólo la observación, aunque se haya definido ésta como una técnica importante para obtener información, sino que además el o la investigadora encuentra a más de la información observacional, información acústica, es decir aquella que surge de lo que los y las interlocutoras le dicen a través de la entrevista o de lo que escucha en su interacción con la realidad, ya sea en el bus, en el mercado, durante una fiesta o una celebración, etcétera. De ahí que resulta recomendable, diferenciar el registro de la información observacional, es decir aquella que es obtenida directamente por el o la investigadora y no está mediatizada por los/as interlocutoras, de aquella información verbalizada que se desprende de los enunciados de los discursos de las o los interlocutores o de lo que el o la investigadora escucha en su interacción con las y los actores sociales. En los dos casos dicho registro debe evitar hacerse adjetivaciones o juicios de valor sobre los mismos, pues estos invalidarían su uso posterior, lo que se trata es dejar que la realidad hable[31].

Las categorías propuestas para la realización del trabajo etnográfico[32], pueden resultar útiles para ordenar los registros observacionales y acústicos, es decir tratar de situarlos en el espacio, el tiempo y el sentido, pues se trata de registrar lo que se hace en determinado escenario (espacio), en una dimensión temporal concreta (tiempo), y descubrir las razones por las cuales las y los actores sociales hacen lo que hacen (sentido).

Con relación al espacio, es importante registrar información sobre el escenario en el que se produce la interacción observacional y acústica, es decir la observación/entrevista, anotando las características del ambiente en el que se produce el encuentro, sus condiciones, decoración, mobiliario, ubicación e inventario de los objetos y usos de los mismos en ese espacio, tonalidades, colores y demás detalles que el o la investigadora consideren significativos.

Con relación al tiempo, señalar si las actividades están dentro de un tiempo profano, cotidiano de la vida, o se realizan en tiempos intensos festivos, en tiempos sagrados. Se debe precisar además, el recorte temporal en el que se ha desarrollado la interacción de investigador con la realidad investigada, con los actores sociales, cuanto tiempo ha implicado las observaciones, las entrevistas, el proceso que eso ha demandado, no dejar de registrar las fechas y horas de realización del trabajo.

En cuanto al sentido es importante no olvidarse, de señalar información respecto a los actores sociales e interlocutores con los que el investigador establece interacción; por ello al registrar información sobre las y los interlocutores conviene registrar información sobre: género / edad / características de pertenencia e identidad: nacional, regional, local, cultural, social, religiosa / nivel de escolarización / características ocupacionales / rol significativo dentro de la comunidad / y demás interacciones dentro de los ámbitos social, económico, político, así como el de sus representaciones culturales.

El registro de la información obtenida a través de la observación o las entrevistas, debe ser constantemente revisado por esto el investigador, pues al reflexionar sobre lo que allí encontremos, nos permitirá reformular el cómo estamos haciendo el trabajo de campo, evaluar las dificultades que tenemos en nuestro trabajo, así como planificar los futuros encuentros, de ahí que es importante anotar, las perspectivas y expectativas que deja una jornada de trabajo, una observación o una entrevista, por ejemplo señalar aspectos que deben ser motivo de otras observaciones o entrevistas, distintos o futuros hechos, que surgen de las referencias que nos dan los interlocutores; interlocutores diferentes con los que debemos contactarnos, temas que deben ser profundizados, temas críticos que deben ser trabajados con cuidado, u otros que deben ser descartados, dudas, contradicciones que deben ser cotejadas o trian-

guladas con otros interlocutores para poder diferenciar entre lo que nos dicen sus discursos sobre sus representaciones ideales y lo que nos dicen sus prácticas reales[33]. Aquí se expresa un primer nivel analítico de la información que dispone el investigador y que nos permite una resignificación de nuestro trabajo, así como disponer de información que será de mucha utilidad en el trabajo de la escritura etnográfica e incluso en el momento de la interpretación de los datos.

El fin del trabajo de campo

Luego de haber permanecido en el escenario de investigación por un determinado tiempo, en el cual el investigador ha procedido a observaciones detenidas, a entrevistas con sus interlocutores y ha obtenido información importante para la comprensión de los significados de aquella cultura, llega el momento en que se hace necesario plantearse la retirada del trabajo de campo.

Es cierto que el investigador muchas veces cree que le falta mucho por hacer: interlocutores con quienes dialogar, y quedan aspectos por observar; sin embargo, llega un momento en el cual ya no se obtienen datos significativos y los resultados ya no resultan productivos y van siendo cada vez más decrecientes, dado el nivel de *saturación teórica*, como llaman algunos investigadores a este momento de la investigación en que los datos se vuelven repetitivos y poco significativos. Ese se considera el momento en el cual el investigador debe dejar el escenario de investigación y dar por terminado el trabajo de campo[34].

La estadía en el campo y el tiempo que dura el trabajo de investigación depende en gran medida de la complejidad de la problemática que se investiga, hay algunas cuestiones que para poder comprender su significado no requieren de periodos demasiado largos de permanencia en el terreno, si bien esto es importante y contribuye a que el investigador se familiarice con las dinámicas socioculturales que investiga, de ahí que no es un requerimiento inevitable la recomendación de los funcionalistas de pasar necesariamente largos periodos entre los aborígenes; dependiendo de la problemática que se investiga, en algunos casos bastan algunas visitas periódicas y sobre todo depende del nivel del encuentro dialogal con los interlocutores, eso facilita mucho el trabajo.

Plantearse la salida del campo, resulta muchas veces una situación difícil para el investigador, especialmente si ha establecido un buen nivel de empatía con los interlocutores: lo recomendable es siempre dejar claro en la comunidad que se va abandonar el trabajo de campo, que la investigación está ya terminándose agradecer por el apoyo brindado y establecer líneas de contacto futuro con sus interlocutores y dejar claro que los resultados de la investigación serán devueltos a la comunidad, que no se está haciendo una antropología extractivista que va toma y no devuelve, sino por el contrario comprometerse con enviar los resultados, aunque lo recomendable es que el investigador regrese personalmente a entregar los resultados de la investigación, así se ganará la confianza y el respeto de la comunidad y podrá asegurar mantener una relación productiva para el futuro.

LA ESCRITURA ETNOGRÁFICA

Luego de haber concluido el trabajo de campo, en el cual el investigador ha observado las dinámicas sociales y culturales, a dialogado con los interlocutores para a través de sus discursos acercarse al decir, al pensar y sentir del otro, ha revisado abundante información bibliográfica y documental, ha anotado en su cuaderno o en su diario de campo, notas pormenorizadas sobre su trabajo, así como sus reflexiones y sus sensibilidades, toda esa información no puede sustituir a la realidad, sino que sólo sirve como disparador de la memoria, que nos permitirá evocar lo que ha sido la maravillosa experiencia de ese viaje hacia los horizontes del sentido de la otra cultura que es lo que hemos querido comprender, y que mediante la escritura etnográfica buscamos compartir, esa comprensión con los demás, sea con los propios actores, con la comunidad académica, con otros colegas, o con el público en general.

Llega entonces el momento en que toda esta información, debe ser sistematizada y debe plasmarse en escritura etnográfica, a fin de poder dar a los actores la palabra y hacer que se escuche la voz de los otros; de ahí que la escritura etnográfica no implica solamente la tarea de ordenar la información disponible, sino de articular sobre todo los recuerdos, ya que nuestra memoria ha sido capaz de registrar algo más de lo que ha podido hacer una grabadora, una cámara, un diario o cuaderno

de campo, ha registrado sobre todo las experiencias afectivas, las sensibilidades que acompañan el trabajo de investigación de campo[35].

El momento de la escritura etnográfica se presenta en ocaciones, como un momento complejo, Lourdes Endara nos dice que a investigar sólo se aprende investigando, podríamos decir que a escribir sólo se aprende escribiendo.

La presentación de los resultados de una investigación etnográfica, presenta dos momentos, el uno descriptivo y el otro interpretativo[36].

El proceso de descripción

Si tenemos presente que la antropología es la ciencia del sentido, que nos permite conocer y comprender el tejido de significados y de significaciones de la acción social, la descripción que se hace a través de la escritura en consecuencia, lo que hace es recuperar y hacer presente la voz del otro.

Una de las limitaciones que ha tenido la vieja escritura etnográfica, es la de haber construido textos monofónicos en donde sólo la voz del etnógrafo tenía la hegemonía, se construía en consecuencia una escritura ventrílocua en la que la voz del otro quedaba invisibilizada y sometida a la voz del antropólogo/a, lo que hace de esa forma de escritura otra forma de acto colonial.

Hoy desde miradas críticas, decolonizadoras, la escritura etnográfica se plantea la necesidad de construcción de textos polifónicos en los que se escuchen diversas voces, por un lado, la voz de los y las interlocutoras desde sus propia enunciaciones y discursos, por el otro la voz de las y los autores, con cuyas fuentes bibliográficas hemos dialogado y por, sobre todo, que esté presente la voz del antropólogo/a, que deje muy claro el *locus* de enunciación, el lugar de enunciación desde donde habla. Se hace necesaria una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura.

Una de las primeras cosas que plantea el trabajo de descripción, es la de realizar una *lectura en la escucha* pormenorizada de lo que ha sido registrado, pues es allí en donde encontramos las voces de los otros y en ellas todo el horizonte de sentido sobre el cual habla su discurso.

Una dificultad que podemos encontrar en esta parte del proceso, es que el investigador dispone de una abundante información de las

entrevistas realizadas, de las que no puede hacer uso en su totalidad, de ahí que una forma de poder garantizar que esa lectura de la escucha no sea arbitraria y que las voces de los otros no queden silenciadas en los aspectos más fundamentales; esto implica hacer nuevamente un ejercicio de delimitación del horizonte de esa lectura de la escucha, y ese horizonte está dado por los objetivos que nos hemos planteado en la perspectiva de poder comprender una problemática concreta que es la razón de nuestra investigación. Es en torno a la luz de ese horizonte que podemos delimitar la lectura de la escucha y hacer que las voces de los otros nos vayan hablando para ayudarnos a entender aquello que ha sido el centro de nuestras interrogantes.

La descripción debe hacerse en tono a un hilo conductor y es el investigado quien debe dar orden a los enunciados de los discursos de las y los interlocutores a quienes entrevistó; el investigador tiene que actuar como quien arma un rompecabezas cuyas piezas y fragmentos nos hablan de las representaciones decires, haceres y sentires de actores vitales, que para que tengan significado deben ser ordenados en la perspectiva de construir una descripción que nos dé una visión de la totalidad de la problemática investigada. El investigador es quien debe ir seleccionando las piezas o fragmentos de ese rompecabezas, pero teniendo en cuenta que no puede alterar las formas de esas piezas, pues de lo contrario tendríamos una imagen deformada de la realidad, sino buscar que cada parte empate con la que le corresponde, buscando la unidad sistémica que el rompecabezas tiene; para esto el investigador podría ir empatando esos fragmentos definiendo cuáles son las temáticas más relevantes, ya sea porque son recurrentes y se repiten con frecuencia en las entrevistas o las observaciones, o aquellas que si bien pueden aparecer una sola vez, pueden resultar muy significativas, de lo que se trata es de mostrar la heterogeneidad de sentidos que debemos describir para tener en lo posible una construcción totalizadora de la realidad y la problemática investigada.

Es importante definir algunos ejes para el ordenamiento, pues así como uno se orienta en un rompecabezas uniendo piezas que corresponden a un mismo color y forma, que coincidan líneas, ángulos, vértices, etcétera, igual, las voces de los otros deberían ser sistematizadas en ejes o temas que permitan su articulación en torno a ese gran problema que se investiga.

En esta tarea es importante no olvidar, que el investigador no puede alterar las voces de esos actores, pues alteraría sus significados y sentidos y estaría traicionando la voz del otro, lo que tiene que hacer es escribir lo que esas voces hablan, articularlas en un discurso que sistemático y significativo, de ahí la necesidad de respetar las formas lingüísticas de expresión del otro, pues en esas formas de hablar del otro están sus representaciones sobre la realidad del mundo y la vida, es en consecuencia importante una actitud de distanciamiento de el investigador con respecto a sus propios registros, de lo que se trata es de escribir y hacer escuchar lo que esas voces dicen.

Entonces, conviene tener muy claro que este trabajo tiene una profunda dimensión ética y política, que debe ser rigurosamente observada, pues no podemos olvidar que estamos haciendo no una antropología extractivista que toma y no devuelve, sino una antropología en la que tenemos el compromiso ético y político de devolver a la comunidad para su validación, lo que esta nos ha transmitido desde la cotidianidad de su vida, y la validación sólo se dará, cuando los actores se vean representados en el texto, cuando escuchen allí sus propias voces y vean fielmente reflejadas sus representaciones sobre su vida y su cultura. Si el registro es objeto de una completa discrepancia por parte de los actores, el investigador deberá nuevamente rehacer el trabajo de descripción; si los desacuerdos son parciales, muy bien se puede incorporarlos en el texto de la descripción; este procedimiento garantiza que se mantenga el distanciamiento necesario de la o el investigador en el proceso de descripción.

Es importante, que en la parte de descripción y transcripción de la voz del otro, al igual que cuando armamos un rompecabezas, el trabajo logre la articulación sistémica de una pieza con otra, sin hacer juicios valorativos, opiniones o comentario sobre eso, lo que buscamos es reconstruir de los fragmentos la totalidad de una imagen cuyo horizonte lo reiteramos son los objetivos propuestos y la problemática investigada. Luego de que la imagen aparezca en su totalidad podremos entrar a la interpretación de su significado y su significación.

Uno de los requerimientos para iniciar las descripciones es ordenar los registros, pues en ellos se encuentran las evidencias empíricas de lo que hemos investigado. Primero deben realizarse todas las transcripciones de las entrevistas, sistematizadas las notas de observación

del cuaderno o del diario de campo, deben estar ordenadas por fechas. Lo ideal sería transcribir la totalidad de las entrevistas, pues esto en ese mismo proceso nos puede dar elementos para definir los ejes de ordenamiento de las piezas del rompecabezas. Si eso no fuera posible se recomienda, hacer la definición y delimitación de los ejes que servirán para ordenar la información, y a medida que vamos escuchando las entrevistas, se debe ordenar lo que sea pertinente, esto ayuda también a ahorrar mucho tiempo y esfuerzo.

Errores en las notas

Las notas de observación redactadas por el investigador, no son el reflejo fiel de la realidad, pues están mediadas por las percepciones y las representaciones del investigador; sin embargo, estas notas pertenecen a una forma de escritura particular, son un texto del investigador, que tiene la obligación de dejar hablar a la realidad y a los actores, respetando su punto de vista, y haciendo explicito su propio posicionamiento como actor social y antropólogo. De ahí la necesidad de cuidarse de cometer algunos errores que son comunes en la escritura de las notas, especialmente cuando no se tiene experiencia en ella como los siguientes[37]:

Uno de los errores más comunes cuando se empieza la experiencia de escribir las notas de observación, y al no poder construir un texto que se sustente en determinadas categorías, no tenga claros criterios de clasificación, lo que, generalmente, se hace es presentar los datos en forma cronológica. Esto no sólo que resulta más trabajoso y dificulta una futura interpretación de ahí que es aconsejable desde el principio ir definiendo criterios de clasificación, que permitan ordenar e ir sistematizando la información obtenida sea de la observación o los diálogos con los interlocutores.

No se debe registrar sólo lo que es resultado de la observación, se tiene a veces la tendencia a priorizar sólo los registros visuales, y se descuida los diálogos y las palabras informales que no son resultado de una entrevista formal, sino que se expresan en la cotidianidad de los hechos; respecto a la información oral, se tiende a transcribir sólo lo que nos dicen la entrevistas y se descuida aquello que se dice informal-

mente y nos puede dar información muy significativa sobre un hecho investigado.

Se tiene dificultad en emplear el lenguaje propio de la socio cultura investigada, a veces por no haber profundizado la interacción con la misma y no haberse acercado a sus distintos códigos comunicativos, de ahí la importancia de conocer sus modismos, jergas, dialectos y demás manifestaciones de comunicación lingüísticas y paralingüísticas importantes para los actores y no hablar desde nuestras categorías.

LA INTERPRETACIÓN DE LOS DATOS

Una vez construida la descripción llega el momento de la interpretación de los datos, para lo cual se hace necesario un diálogo entre la o el investigador, la realidad expresada en la descripción y la teoría, proceso que se conoce como triangulación interpretativa[38], y es lo que permite la culminación de ese viaje que implica la investigación, para poder regresar a mirar la realidad, pero ahora ya enriquecida con la información que hemos obtenido directamente del acercamiento a ella, y de los datos que a partir de dicha información construimos con el apoyo de la teoría y que nos permite acercarnos a la comprensión de los horizontes de sentido, de los significados de la cultura con la cual nos hemos encontrado.

Para entrar en el proceso interpretativo, una de las primeras cosas es haber trabajado una muy buena descripción de la realidad investigada, pues sin ella la interpretación no es posible. A partir de allí empieza la búsqueda de relaciones de aquello que encontramos en la descripción, de ahí que la interpretación es como un juego de relaciones, como las que se establece en un juego de ajedrez[39] en la que encontramos piezas diferentes y que cumplen distintas funciones y se mueven en diversas direcciones, todas confluyen para la misma finalidad, y sólo puede cumplirse en el conjunto de juegos de relaciones que las distintas piezas establecen entre sí, en respuesta a una estrategia sentipensada y reflexionada profundamente por el jugador.

En ese juego de relaciones que es la interpretación, muchas de las piezas pueden ser descartadas, hay muchas cosas que están en la descripción, pero que no son imprescindibles para construir el significado que busca dar con la categoría teórica, de ahí que cuando realizamos el

trabajo de interpretación, no es que debamos poner todo lo que está en la descripción, sino aquello que resulte significativo a la luz de las categorías teóricas que empleamos para interpretar una realidad.

Una de las primeras cosas para encontrar ese juego de relaciones, es hacer una *lectura en la sospecha* de la descripción, es decir, trabajar con los registros de la información obtenida a través de la observación, las entrevistas, o la investigación documental; lo primero es el manejo de los registros, desde la voz del otro, en la perspectiva de la búsqueda de significados, lo que implica un análisis hermenéutico y el reconocimiento de la alteridad y de la diferencia del otro.

La tarea hermenéutica hace posible un proceso de construcción de conocimiento, mediado por la interpretación de los textos, que es un ir y venir desde lo inteligible a lo interpretado y a lo comprendido. Uno de los ejes claves de la interpretación hermenéutica para llegar a la comprensión del sentido es la necesidad vital de la teoría, pues es en el horizonte de un tejido teórico en el que una realidad es construida y puede darse el paso de la simple información a la construcción del dato antropológico.

La construcción del dato antropológico

Uno de los equívocos más generalizados es creer que con la información obtenida a través de la observación, de las entrevistas y de nuestras notas de campo, tenemos material suficiente para que nos de el significado de las acciones sociales, esto no es así, puesto que el acercamiento a los significados y el sentido de una cultura sólo puede ser construido a través de una tarea hermenéutica, y para ello se requiere de un horizonte teórico que permita pasar de la información al 'dato antropológico', puesto que no es lo mismo 'información' que 'dato antropológico', la simple descripción de un hecho no nos ofrece un dato antropológico, se puede tener mucha información, pero no tener un dato antropológico, sólo es posible tener datos en la medida en que son construidos desde un tejido teórico[40].

La información hace referencia a lo que hemos obtenido mediante observación y las entrevistas con las y los interlocutores, pero un hecho, un fenómeno, un discurso, un enunciado, no se vuelven automáticamente datos tan sólo por haber sido registrados, anotar todo lo

que observamos o lo que nos dicen, no nos ofrece datos, sino sólo información, aunque ya el registro es un primer nivel de acercamiento analítico de la realidad, pero ésta sólo se construirá como dato, cuando nos permita entender los significados y sentidos de esa realidad, como parte de la problemática que investigamos y dentro del horizonte teórico del que disponemos para la interpretación de esa problemática[41].

El dato no es la declaración de un interlocutor y mucho más si éste ha sido inducida por una pregunta. Cualquier información de algo o sobre algo de la realidad se convierte en un dato sólo cuando encontramos las múltiples significaciones y sentidos de dicha realidad. Su construcción como dato sólo será posible si se inserta en un campo determinado de análisis, dentro de un determinado horizonte teórico y metodológico.

Es ese horizonte teórico el que hace que cualquier aspecto de la realidad (información) se convierta en objeto del pensamiento, o sea en dato. Lo real sólo es dato en cuanto es pensado en referencia a un tejido teórico que permite la interpretación de ese hecho de la realidad.

El dato antropológico resulta de la construcción del hecho etnográfico. Sólo al interior de un proceso de textilería teórica, el hecho etnográfico adquiere el estatuto de dato antropológico.

El dato se construye sobre la base, no sólo de la descripción de un hecho, sino de la explicación del mismo, de una específica determinación del sentido e interpretación de un hecho social o antropológico y esta interpretación implica, encontrar el conjunto de relaciones, de articulaciones o desarticulaciones que se expresan en los hechos que han sido registrados etnográficamente y que permiten que podamos explicarnos y comprender el sentido de aquellos problemas que investigamos. Los datos constituyen la base sobre la que se construye la interpretación y esta a su vez contribuye a redefinir el sentido de los datos.

En consecuencia, podemos encontrar dos momentos en la construcción del dato antropológico: uno primero que corresponde a un *dato preconstruido* y que se expresa como información que se la registra a través de la observación, las entrevistas, o las notas de campo durante el trabajo etnográfico; y otro que corresponde al *dato construido* ya como objeto de conocimiento, gracias a los referentes teóricos y

metodológicos que posibilitan la tarea interpretativa del sentido de la acción social, que es, la tarea antropológica propiamente dicha.

Una evidencia de la importancia del entramado teórico en la construcción de la interpretación de la realidad, está en el hecho de que sólo gracias a un horizonte teórico se enriquece nuestra mirada sobre un hecho de la realidad, pues gracias a este horizonte, ya no podemos mirar esa realidad de la misma manera. Un ejemplo sencillo que me permitió entender lo antes señalado, está ligado a una experiencia personal: "en cierta ocasión, mientras iba de regreso a casa, se subió un indígena al bus, el chofer y el controlador la trataron con desprecio, por su condición de indígena, ante lo cual, él respondió indignado; desde mi punto de vista una simple pelea entre un indio y dos mestizos".

Cuando estudiaba antropología y ya había leído varios textos sobre lo que era la cultura, la identidad, el racismo, los conflictos étnicos, la discriminación, así como sobre las estrategias de resistencia; cierto día volví a vivir un episodio similar al anterior; un joven de raza negra al subir al bus, fue maltratado por el chofer, éste respondió defendiendo sus derechos. Ese hecho parecido al ya vivido ya no fue leído por mí de la misma manera, pues ya disponía de un horizonte teórico distinto, al mirar ese suceso, ya no lo leí como una simple pelea, sino que al tener de ciertos hilos teóricos, éstos me permitieron ensayar una suerte de interpretación del hecho; lo que pude leer ahora, fue la presencia de un conflicto interétnico, marcado por relaciones racializadas y de discriminación, pero que desde la respuesta de los sectores subalternizados, había estrategias de resistencia para enfrentar un hecho colonial que se reproduce cotidianamente y que demostraban la profunda ruptura de la alteridad que vivimos en nuestro país. Como podemos mirar, es ese horizonte teórico, el que nos ofrece la posibilidad de enriquecer la mirada sobre los hechos de la realidad y su interpretación y es ésta la tarea específica del antropólogo, interpretar la realidad a la luz de un tejido teórico para encontrar las tramas de sentido que se expresan en la alteridad.

Para el proceso hermenéutico de interpretación de los datos, se hace necesario realizar una triangulación interpretativa[42] entre tres elementos claves que se hallan articulados: En primer lugar tenemos a la realidad constituida por los hechos y problemas, por los actores con sus percepciones, sensaciones, vivencias, imaginarios, representaciones,

prácticas y discursos que han sido motivo de registro a través de la información obtenida por la observación, entrevistas, notas, etcétera, que corresponden al primero momento y que han sido trabajadas en la escritura etnográfica.

Tenemos a el investigador, como un sujeto social e históricamente situado, y que, por lo tanto, lleva consigo el acumulado de sus experiencias, conocimientos, saberes, así como sus propias representaciones, prácticas y discursos.

Y tenemos el horizonte teórico en el que encontramos las categorías, los conceptos, sobre cuya base vamos a tejer una interpretación de los hechos que han sido descritos en el texto etnográfico y que se refieren a la problemática de la realidad que investigamos, este horizonte teórico nos ayudará a profundizar la comprensión de los significados y el sentido de lo que nos diga ese hecho de la realidad.

Un primer momento de esta triangulación interpretativa se da en la vinculación inicial entre el o la investigadora y el horizonte teórico, esto corresponde a la fase de investigación teórica mediante el diálogo con las fuentes, para poder construirnos el horizonte o tejido teórico que hará posible nuestro marco interpretativo.

En un momento posterior, cuando ya se dispone del horizonte teórico, el investigador vuelve nuevamente a la realidad, a partir de lo que se encuentra en la descripción etnográfica, que es un primer momento de interpretación, pero es a partir de lo que ésta nos dice que el investigador profundiza la tarea interpretativa. En este momento, metodológicamente lo pertinente es realizar una *lectura en la sospecha* del texto etnográfico, es recomendable realizar varias lecturas del texto a fin de conocerlo suficientemente, pues esto ayudará en el momento de su interpretación, hay que leer cuidadosamente el texto, para ir buscando el hilo conductor, los temas emergentes, la interrelación de los hechos, y preguntándose el porqué de los mismos; puede resultar de utilidad la elaboración de una tipología para la clasificación de los hechos, lo que luego se transformarán en categorías y conceptos teóricos que nos permitan enriquecer la interpretación de esos hechos. En este momento resultan pertinentes las notas hechas por el investigador en el diario de trabajo de campo, las que deben ser sistematizadas cuidadosamente.

La triangulación queda completa, en el momento en que se produce la relación dialógica entre la realidad, el horizonte teórico y el investigador. Lo que se trata es de conversar la realidad con el texto etnográfico en el que se encuentran las percepciones de la gente, se debe hacer un análisis comparativo para encontrar las contradicciones que entre éstos se pueden encontrar, aquí es clave el rol del investigador, pues a partir de la lógica de los argumentos del investigador, podremos dar cuenta de una situación, explicarla e interpretarla. No se trata tan sólo de articular un conjunto de fragmentos que van teniendo un significado, sino que se trata de dar cuenta de la red de significados que se encuentran en un juego de relaciones que son las que nos develan el sentido. A partir de esta relación podemos dar a los datos etnográficos, un carácter de formulación teórica, transformarla en un dato antropológico que nos permita interpretar procesos, fenómenos, hechos, problemáticas de la realidad de las culturas y poder comprender los significados, las significaciones y los sentidos de la alteridad, de la diversidad y la diferencia de las culturas.

AL ENCUENTRO CON LAS ISOTOPÍAS

Lo que busca la interpretación hermenéutica de la antropología, es poder descubrir cuáles son las isotopías o ejes de sentido que se encuentran en la acción social, para poder llegar a comprender los significados y significaciones de la alteridad, de la diversidad y diferencia de las culturas.

Para poder descubrir las isotopías o ejes de sentido de la cultura, se hace necesario establecer algunos referentes de dicho sentido que en la acción social se expresa, por ello proponemos trabajar con las tres categorías sugeridas para la realización del trabajo etnográfico, dado que el ser humano y sus representaciones, prácticas y discursos se producen dentro de estas tres dimensiones, la espacialidad, la temporalidad y el sentido.

Para poder ir descubriendo esos ejes de sentido o isotopías, seguimos y readaptamos la propuesta de Armando Silva[43], para la lectura de las metáforas urbanas, que nos parece pertinente, Silva propone una tipología de siete isotopías de siete ejes de sentido contrapuestos que

operan como ejes metafóricos y que se expresan en forma contrapuesta en las tres categorías propuestas.

Las isotopías del espacio

Todo lo que el ser humano realiza está ligado a una experiencia en el espacio, y éste se encuentra modelado culturalmente, de ahí que el espacio es una construcción cultural. El espacio como isotopía o eje de sentido juega un papel importante para la comprensión de sus significados, por ello la importancia de develar cuáles son las marcas territoriales, entendidas éstas como esos espacios de autorrealización de sujetos, que se encuentran identificadas por prácticas materiales y simbólicas compartidas, que se materializan en diversos imaginarios, representaciones y lenguajes, y en el sentido que los actores dan al uso de esos espacios[44].

La noción de ***centro y periferia*** permite analizar el flujo social que se produce en un escenario concreto. El centro tiene que ver con aquello que constituye el eje desde donde se mira el resto, lo central, punto de referencia de un espacio individual o social, político, económico, cultural; lo céntrico y focal; aquello que lo rodea o está en sus márgenes, es lo periférico, lo marginal, lo subalternizado, lo que está en sus espacios liminales o en sus intersticios; lo periférico es así un espacio marginal con relación al centro.

Ligada directamente a esta isotopía esta la noción de ***Norte-Sur***, por la que se atribuye al Norte las características de centralidad descritas, mientras que al Sur, las de marginalidad de la periferia. Puede aquí evidenciarse una clara polaridad que también se expresa en términos políticos, ideológicos que se traslada al terreno de lo social y lo cultural: el centro y el norte como ejes del poder y la riqueza, del progreso y el desarrollo, de la ciencia, la cultura, el arte, de la modernidad, de la apertura a la globalización; lo periférico como expresión de lo subalternizado, del subdesarrollo, de la dependencia, del atraso y la miseria, de la tradición, de los saberes, el folclor, la artesanía, del encerramiento en la tradición y en lo local.

Frente a esta concepción que lee el espacio desde la polaridad centro y periferia, se propone hablar del ***espacio rizomático*** (Deleuze, Guattari, Eco). El rizoma es un espacio que no tiene ni centro ni peri-

feria, ni salida porque es infinito, es un espacio que se interconecta con cualquier otro a modo de un laberinto y por ello mismo es el lugar de lo impredecible, de las conjeturas, de las apuestas, de los azares; espacio rizomático que se expresa en la construcción simbólica que una cultura hace de sus espacios.

Otra propuesta de cartografía alternativa a la de centro periferia, es la de ***circuito y frontera*** (Rousel, García Canclini) que nos permitiría acercarnos a la comprensión de la territorialidad simbólica, de los laberintos culturales que se construyen como estrategia los actores subalternizados, por ejemplo los emigrantes, para enfrentar la hegemonía del centro y la exclusión de la periferia.

Otro eje isotópico es ***adentro y afuera***, especialmente para poder leer las actuales construcciones del espacio posmoderno que se expresan en los escenarios urbanos, cuya paradoja es la perplejidad de no saber en dónde mismos estamos si adentro o afuera, como ocurre en los ascensores de vidrio de los centros comerciales y otros edificios, para dar la sensación de no estar encerrado dentro, sino de apertura al espacio, de estar afuera. También es el caso de la actual configuración de las calles que cada vez van perdiendo su carácter de escenarios públicos y adquieren un sentido mucho más privado, aunque den la apariencia de ser espacios sociales, pero ya a determinadas horas, sólo pueden transitar por esos espacios aquellos que se encuentran dentro de los mismos. Es común que los actores sociales construyan su ubicación en un espacio con relación a esta isotopía dentro /fuera, así determinadas características del espacio nos dicen si estamos dentro o fuera de la ciudad, del campo, del barrio, etcétera.

Otro eje del espacio es ***delante y detrás***, que tiene que ver con el espacio prospectivo que implican las relaciones de distancia que establece el ojo en cuanto a la visibilidad del espacio y que se configura desde el uso que vamos construyendo del espacio desde niños. Siempre estamos delante o detrás de alguien o de algo, asistimos a una conferencia adelante o detrás de alguien, vamos en el bus sentados de igual forma y éste, a su vez, va delante o detrás de otros autos; hacemos cola en los bancos o en las oficinas públicas delante o detrás de otras personas; vivimos delante o detrás de determinadas edificaciones o paisajes, delante o detrás de la montañas, un río, etcétera.

En consecuencia, delante implica una participación frontal que abre perspectivas de visibilidad y de contacto con alguien o algo; mientras que detrás una posición que limita el contacto y la visibilidad.

Otro eje importante es la isotopía ***público y privado***, frontera que está siendo profundamente alterada por la acción de los medios masivos de información, una muestra de ello son los llamados *reality shows*, Gran hermano, Laura en América, entre otros, que invaden la televisión, donde se muestran en forma descarnada y perversa aquello que era dominio de lo privado como un espectáculo público para la distracción y alienación del público.

Es importante señalar, como advierte Silva, que estos ejes de sentido, se entrecruzan, se articulan y desarticulan, se componen y recomponen, se resignifican especialmente en las culturas urbanas contemporáneas y de dicha resignificación y redefinición, surgirá una mayor conciencia de los procesos de cambio de los espacios en los que estamos articulados y en los que diariamente tejemos la vida.

Las isotopías del tiempo

Igual que el espacio, también el tiempo es una construcción de la cultura, de la misma forma podríamos decir que todo aquello que hacen los seres humanos está ligado a experiencias temporales. En la vivencia de la cultura dicha temporalidad se expresa con profunda fuerza; así vivimos dos tiempos un tiempo sagrado y un tiempo profano, la fiesta es un momento intenso en el que se expresa otra dimensión de la realidad; es un tiempo que rompe el tiempo profano, cotidiano, rutinario; un tiempo que transforma el tiempo y el espacio. El momento de la fiesta es una intensificación de la vida que nos traslada a las dimensiones de lo imaginario.

Dentro de la temporalidad como isotopía, podemos encontrar *el antes y el después* como categorías narrativas que marcan la forma cómo desde la temporalidad se construye en el imaginario social el sentido de las identidades y nos permite entender las dimensiones diacrónicas y sincrónicas que se expresan en todo hecho sociocultural y sus procesos de cambios, es decir, la dialéctica a la que está sujeta toda cultura. Por ejemplo, el Ecuador no es el mismo antes y después del levantamiento indígena del noventa; antes y después de la actual

Constitución; el mundo no es el mismo, antes y después del 11 de Septiembre, a partir de entonces, el imperio a pretexto de combatir el terrorismo, aplica el terrorismo como política imperial alrededor del mundo.

El antes y después, es entonces un eje de sentido clave para entender no sólo las dimensiones del tejido histórico de una cultura, sino que tiene también un sentido topológico que se articula con las dimensiones espaciales, de ahí que funciona como un eje de orientación en el espacio, pues mucha gente reconoce un determinado lugar porque está antes o después de otro.

Ver y/o ser visto, cortocircuito de miradas

Ver y ser visto funciona como otro eje de sentido, en el cual es importante la construcción de lo que Imbert[45] llamó el *espacio escópico,* que hace referencia a los planos de visibilidad e invisibilidad con los que operan los actores dentro de una construcción simbólica. Ver o ser visto, implica ese juego de miradas a través de las cuales se construyen las representaciones o imágenes de nosotros y de los otros. Un ejemplo claro de esto lo vemos cotidianamente en los buses, para mucha gente los vendedores resultan una molestia de ahí que se invisibiliza su presencia, se los ve sin mirarlos. Otro claro ejemplo es la invisibilización de actores sociales marginalizados a quienes no se quiere ver, indios, negros, homosexuales siguen siendo invisibles antes los ojos del poder.

Ver o ser visto como espacio escópico, opera diariamente en la continua vigilancia invisible a la que estamos sometidos los sujetos sociales, desde la mirada represora directa de la ley, o de los guardianes de la seguridad; hasta los invisibles, sofisticados y ultramodernos mecanismos para vigilar y castigar de las cámaras ocultas de los bancos, las instituciones públicas o negocios privados, los aparatos de intercepción de teléfonos, que construyen formas inéditas y que superan a las del panóptico del que nos habló Foucault. Ese juego de cortocircuito de miradas entre ver y ser visto se expresa en los juegos de la moda, cada vez más abiertos a la visibilidad del cuerpo, con una sobrecarga de exhibicionismo que caracteriza a las estrategias publicitarias, esa forma de vestir cada vez más atrevida de los cuerpos vitrina que salen para

mostrarse; así como se muestran los cuerpos en la playa, sitios en donde se va a exhibir, para que el cuerpo sea mirado.

Ver o ser visto isotopía que se evidencia en la acción de los medios masivos, desde el internet que ahora virtualiza la mirada de la realidad para volverla hegemónica; pero sobre todo la televisión, ese ojo perverso que vigila la cotidianidad de nuestras vidas para hacer visible el espacio de lo privado a lo público; ojo perverso que masifica una mirada que anula la dignidad humana y cuya expresión más clara es el gran hermano, el poder absoluto del ojo invisible de una cámara, que vigila todo lo que hacemos y no deja espacio para no ser visto, para la intimidad y lo privado; programa que no es sino el reflejo de una sociedad voyerista que ve sin mirar, que hace de la tragedia humana un espectáculo, y por eso mismo se vuelve indiferente frente al dolor del otro.

Ver o ser visto, es una isotopía clave para entender las actuales formas de violencia simbólica que se ejerce sobre nuestras sociedades, que se expresan en diversas tramas de violencia y de miedo, que atraviesa las actuales gramáticas sociales, pues estamos viviendo en sociedades marcadas por el terror, en sociedades en verdadero estado de sitio, de ahí el crecimiento de los puestos de guardianía, de las casas vigiladas que están con el ojo invisible en asecho, miedo que ahonda el dilema entre ver o ser visto, o no poder ver que nos están viendo aunque tengamos la certeza de ello, pero siempre la presencia del miedo y de la violencia del ejercicio de una mirada invisible que siempre vigila y castiga.

Para analizar también ese cortocircuito de miradas, que implican además un cortocircuito de representaciones, nos parece importante la propuesta de Jansen[46] con relación a lo que se denomina miradas esotéricas y exotéricas, presentes en las representaciones que componen los actores que participan en un hecho sociocultural que implica el encuentro entre dos culturas diferentes.

La mirada *esotérica y exotérica*, que se construye en el encuentro intercultural, permite superar la dimensión unilineal del enfoque *Emic y Etic*, propuesto por la Antropología clásica, puesto que en un encuentro de culturas o de actores sociales, no sólo se produce un intercambio de miradas en una sola dirección, desde el observador externo (*Etic*), o desde adentro de la propia comunidad (*Emic*), sino que se produce un cortocircuito de miradas y representaciones entre los diversos actores

que son sujetos y objetos de esas miradas, que no es unilineal, sino multidireccional y multirepresentacional, que es lo que nos ayuda a entender el enfoque esotérico y exotérico de la cultura.

Para ejemplificar la relación de estos factores, como se expresa el cortocircuito de miradas en el encuentro intercultural, aplicaremos una matriz referencial de turismo interno, según la cual, el grupo A lo constituyen los/as turistas. El grupo B los/as quichuas amazónicos, que asumen el rol de comunidad receptora.

La mirada esotérica se refiere al cómo un grupo se representa o piensa de sí mismo, y cómo supone que los otros piensan de él o acerca de las representaciones que suponen los otros se construyen sobre él.

Lo esotérico tendría dos factores: Factor esotérico 1: ¿cómo A piensa de A, o sea ¿qué piensan los/as turistas de sí mismos/as? ¿Se consideran acaso parte de una cultura superior, con derecho a hacer lo que quieran porque han pagado para ello? O por el contrario, ¿se sienten extraños en un mundo cultural diferente al cual quieren acercarse con respeto para aprender algo de una cultura diferente?

Factor esotérico 2: cómo A piensa que B piensa de A. ¿De que modo los/as turistas se sienten vistos por los/as quichuas? ¿Los miran como invasores/as de su intimidad y de su entorno? O por el contrario, les tributan admiración y respeto por el hecho de provenir de países y ciudades importantes y buscan aprovechar su presencia para obtener beneficios?

La mirada exotérica en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o compone de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos piensan o construyen de lo que él piensa o de sus representaciones.

Lo exotérico tendría igualmente dos factores: Factor exotérico 1: ¿cómo A piensa de B. ¿cómo piensan los/as turistas de los/as quichuas? Los ven con una mirada exótica, como primitivos, como parte de una cultura exótica que debe ser fotografiada. O por el contrario los miran con una lente valorativa, como culturas diferentes que buscan comprender esas diferencias y diversidad cultural?

Factor exotérico 2: ¿cómo A piensa que B piensa que A piensa de B. ¿Qué es lo que los/as turistas piensan sobre la forma en que los/as Quichuas se sienten vistos por ellos? Los/as quichuas piensan que los/as turistas los ven como inferiores y por ello los discriminan y tratan de

aprovecharse de su cultura. O al contrario, se sienten respetados y comprendidos en el imaginario de los turistas que visitan la comunidad?

Otros ejes de sentido

Es importante analizar otras isotopías que se expresan en la trama de significados y significaciones que construye una cultura y que tienen que ver con las dimensiones de sentido que dan a lo social, lo político, lo económico, así como todo el entramado que está en su sistema de representaciones, cuyos indicadores se señalan en la guía etnográfica propuesta.

LA PRESENTACIÓN DEL INFORME

Si bien la forma de presentación de los informes de investigación se diferencian de acuerdo a los estilos de cada investigador, sin embargo, hay algunos aspectos que deben ser considerados independientemente de la diferencia estilística; de ahí que nos permitimos sugerir para la presentación del informe final, que el mismo debería contener las siguientes partes:

Título

Este debe ser lo suficientemente específico, debe dejar clara la identidad de la investigación, reflejarse de manera concreta al hecho de la realidad que se investiga, a la problemática relacionada a ese hecho, así como al escenario en el que se produce. A veces, se debe señalar el recorte temporal de la investigación, sólo en el caso de que se trate de investigaciones con un corte sincrónico, es decir, que analicen un hecho dentro de determinado tiempo; si se trata de investigaciones sincrónicas, es decir en el presente, no es necesario señalarlo en el título. Por ejemplo: Usurpación simbólica, identidad y poder en la fiesta de la Mama Negra de Latacunga.

Introducción

Esta debe contemplar los siguientes elementos: *La problemática*: es decir responder al *qué* hemos investigado, cuál es el problema que se ha

investigado. *La justificación:* en la que se señale el *porqué* de la investigación, mostrando la pertinencia que ésta tiene y los aportes que se propone realizar. Un aspecto importante que debe hacerse constar en esta parte, es explicitar claramente cuál es el *locus de enunciación* o lugar desde el cual habla el investigador, desde que propuesta de vida, teórica, ideológica, política y fundamentalmente afectiva, el investigador se ha acercado a la realidad y ha realizado su trabajo. *Objetivos:* es decir, anotar el *para que* se realizó la investigación. *Metodología:* Se debe evidenciar el *cómo* se realizó la investigación, cuáles fueron las técnicas e instrumentos empleados en la realización del trabajo. *Estructura:* se debe señalar la estructura que tiene el informe, las partes que lo constituyen y una breve referencia al contenido de las mismas.

Horizonte teórico

Debe contener un entramado teórico en el que se señale el horizonte teórico empleado por el o la investigadora, esto no quiere decir que la teoría sólo debe estar formulada en esta parte, sino que aquí se mencionan las categorías claves, los ejes que guían la interpretación de los datos, pues el debate teórico continúa en la presentación y análisis de los datos. El horizonte teórico puede ser presentado al inicio o al final del informe dependiendo del estilo del investigador/a, pero siempre junto con los datos que se interpretan.

Descripción y análisis de los datos

A fin de aportar a la sistematización de la información se pueden utilizar para la presentación del informe tres categorías, las mismas que se han empleado para el trabajo etnográfico[47] que son:

La *Espacialidad,* en la que señalaremos toda la información disponible sobre el escenario, desde su ubicación geográfica, hasta los diagnósticos de dicho escenario.

La *Temporalidad,* que nos acerque a la historicidad, por un lado del escenario de investigación, por otro a la historicidad de la problemática que investigamos.

Finalmente, el *Sentido,* en el que señalaremos la problemática misma que hemos investigado, refiriéndonos a los actores, a sus prácticas, representaciones y discursos.

Conclusiones

Finalmente es importante señalar las conclusiones las mismas que pueden ser de tres tipos: *conclusiones teóricas* en las que se evalúa la pertinencia o no de las categorías, del horizonte teórico empleado y su incidencia en la interpretación de la problemática investigada.

Conclusiones metodológicas, en las que se evalúa la pertinencia de las diversas técnicas e instrumentos aplicados, las dificultades en su implementación y las sugerencias que estas dejan.

Finalmente, las *conclusiones etnográficas y antropológicas* que nos deja el hecho investigado.

Bibliografía

El informe debe incluir la bibliografía empleada, cuyo uso debe demostrarse a lo largo del texto del informe. La bibliografía debe presentarse siempre en orden alfabético, y se sugiere para su presentación, utilizar el sistema APA.

Anexos

Se puede añadir al informe *anexos* que contengan mapas para visualizar la ubicación del escenario; la nómina de las y los interlocutores y en muchos de los casos si resulta pertinente la transcripción de las partes más significativas de las entrevistas. Se puede poner también las notas de campo si es necesario, documentos que se consideren importantes, recortes de prensa y fotografías.

OTRAS TÉCNICAS PARA LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA

Existen otras técnicas de investigación social, a las que nos referiremos brevemente, entre las que podemos señalar[48]:

¿Historias de vida o Historias desde la vida?

Permite la reconstrucción de la historia de un grupo a través del testimonio de uno de sus actores. Se trata de una entrevista a profundidad, a través de la cual, sumergiéndonos en las profundidades del mundo del sentido de la vida de un interlocutor, podremos descubrir

el sentido de ese mundo y de esa vida al que pertenece. Y si lo que buscamos es trabajar desde la perspectiva de una antropología comprometida con la vida, y que mediante nuestro quehacer antropológico, a través de la palabra de los interlocutores y de su historia hable la vida; como otra forma de decolonizar las metodologías, sentipensamos que sería más correcto empezar a hablar y trabajar no tanto de historias de vida, sino de *historias desde la vida.*

Ejemplos clásicos de historias de vida son: *Pérez Jolote* de Ricardo Pozas, reconstruye la historia cultural de los indios Yaqui a través de un niño. *Los Hijos de Sánchez* de Oscar Lewis / *Rucuyaya Alonso* de Blanca Muratorio. Mientras que por su sentido político: *Yo declaro con franqueza* de José Yánez / *Si me permiten hablar* de Domitila Barrios de Chungara / *Yo soy Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, muy bien pueden ser considerados, aunque no fueron trabajados desde esta perspectiva, como ejemplos de historias desde la vida.

Encuestas y cuestionarios

Son técnicas cuantitativas, que se emplean generalmente cuando se desea realizar estudios a gran escala, un informe de población, es decir, cuando se desea información cuantitativa sobre grupos amplios de la población.

La Encuesta. Es una entrevista dirigida mediante la aplicación de una serie de cuestionarios con preguntas cerradas que se aplican a los/as entrevistados/as, para obtener información detallada sobre cuestiones como edad, género, lazos de parentesco, pertenencia social, niveles educativos, etcétera. La encuesta incluye el muestreo, la recogida impersonal de datos, y el análisis estadístico de los mismos.

El Cuestionario. Difiere de la encuesta en que los/as entrevistados/as no responden a las preguntas directamente, sino en impresos preparados para el efecto que incluyen igualmente preguntas cerradas. Son útiles para obtener información general acerca de una sociocultura.

Diferencias entre la encuesta y la etnografía

En la encuesta el objeto de estudio es una muestra elegida al azar. Los/as antropólogos/as estudian problemáticas de comunidades funcionando y tomadas globalmente.

El antropólogo/a realiza trabajos de primera mano basado en el contacto personal directo con sus interlocutores/as. Las encuestas son impersonales se aplican no directamente por la o el investigador, no hay contacto personal con los encuestados.

El o la antropóloga se interesa por los diversos aspectos significativos de la vida del interlocutor, los encuestadores se centran en determinadas variables preestablecidas.

La encuesta se aplica en escenarios donde la gente sabe leer y escribir y a veces llena su propia boleta, la o el antropólogo trabaja con interlocutores a veces analfabetos, pero que son una fuente muy rica de conocimientos y sabiduría.

La encuesta se aplica a grupos grandes y diversos y con muestras y probabilidades, el trabajo etnográfico se hace en sociedades de menor escala pero no por ello de menor complejidad.

Una última tendencia es la de aplicar una ***entrevista con cuestionario***, aquí, el investigador habla cara a cara con los interlocutores, mediante la utilización de una guía propiamente dicha, que permite obtener información cuantificable comparable que posibilita evaluar patrones y excepciones de la vida y la cultura de un pueblo, proporciona una estructura marco flexible de información que orienta pero no deja inamovible la investigación, y da a la etnografía un carácter cuantitativo que ofrece la información básica, así como también le otorga un carácter cualitativo.

Método genealógico

Permite conocer la estructura del tejido social que se expresa a través de las relaciones de parentesco, de las relaciones familiares, qué individuos están emparentados entre sí, cuáles son el tipo de relaciones entre ellos, así como la terminología de parentesco de determinada sociocultura. Esta información es importante para llegar a conocer las redes sociales y económicas que se tejen al interior de una sociocultura.

El método genealógico implica la construcción del árbol genealógico o familiar de los y las interlocutoras, tratando de establecer a partir de un ego, las generaciones ascendentes y descendentes de parientes, así como la terminología empleada para designarlos. Mediante este método también podemos llegar a saber sobre los derechos de propie-

dad de los miembros, las obligaciones que se determinan mediante el matrimonio, las reglas matrimoniales y de residencia posmatrimonial, los tipos de familia, así como las líneas de descendencia, la sucesión de determinados oficios hereditarios y demás reglas y costumbres que determinan el comportamiento social del grupo.

Las y los miembros de más edad constituyen y los interlocutores claves para obtener este tipo de información.

Confección de mapas y censos

Ayudan a establecer la distribución física de la comunidad y las características del espacio, los límites de las propiedades, la ubicación de las viviendas, la localización de sitios frecuentados por los habitantes (mercados, iglesias, parques), la localización de zonas estratégicas y de recursos, por ejemplo: un mapa de recursos naturales y atractivos turísticos, localización de los grupos residenciales, sean estos grupos identitarios como, familias, clases sociales, así como las pautas de interacción de dichos grupos, por ejemplo, hacer un mapa identitario de la zona, una mapa de conflictos en el que se precise el escenario, las y los actores y las relaciones que establecen entre ellos y ellas como aliados estratégicos u opositores con relación al conflicto y nos ayuda a visualizar la dimensión de poder de las y los actores.

Los censos permiten establecer una lista de las unidades familiares y de sus miembros, así como de las condiciones materiales en las que viven.

Estudios de caso

Se aplican para investigar conjuntos de acontecimientos de pequeña escala, o muy específicos que pueden considerarse como ejemplares, aquí el tiempo y el lugar del caso son importantes a ser considerados. Los estudios de casos legales han sido los más comunes.

Estudios de comunidad

Es una forma de aplicar la etnografía al estudio de diversas socio culturas. Permite hacer estudios de campo en distintas regiones, como un muestreo de las diferentes economías, adaptaciones, grados de par-

ticipación en el mundo moderno, procesos de cambios y tendencias históricas, sin embargo, no pueden considerarse una muestra valida de la diversidad, de ahí que el grado de variación en cualquier país, hace imprescindible el empleo de la encuesta como técnica obligatoria. Una combinación del trabajo etnográfico con encuesta, puede proporcionar ricas perspectivas para el estudio de las problemáticas de las sociedades contemporáneas.

Perspectivas *Emic* y *Etic*

Las actuales tendencias de la etnografía buscan acercarse a la comprensión de otras culturas, ya no sólo desde la perspectiva del etnógrafo, sino sugieren la necesidad de acercarse a los actores sociales, desde sus propios imaginarios y racionalidad y la de escuchar sus voces. Este enfoque polisémico de la Nueva Etnografía o Etnografía Crítica, no deja que sea sólo la voz del etnógrafo la que diga cómo es una cultura, sino que sean los mismos constructores de la cultura los que hablen de ella. Esta perspectiva del trabajo etnográfico ha implicado además la necesidad de una reformulación del propio concepto de cultura.

El punto de vista etic (perspectiva de la o del observador). Es el que resulta del estudio de la conducta desde el exterior de un sistema sociocultural y como aproximación inicial a un sistema extraño, al de los otros.

El punto de vista emic (perspectiva de la o del actor). Es en cambio el resultado de estudiar la conducta, desde el interior del sistema sociocultural, desde sus propios sujetos sociales, esta perspectiva ayuda a eliminar, o limitar los puntos etnocéntricos que puede tener el o la investigadora.

La perspectiva *etic* (desde afuera), de un sistema sociocultural puede ser construida por el o la analista; mientras que la dimensión *emic* (desde adentro), tiene que ser descubierta. La necesidad de analizar la cultura desde adentro, ya fue vista por Malinowski y recomendada por Boas, que planteaba seguir una dirección parecida a la de la nueva etnografía.

La dimensión *emic*, conduce a una distinta metodología del análisis de la cultura, que es en análisis de las representaciones y conceptos estructurantes, al análisis de los imaginarios, para saber cómo los acto-

res se representan su mundo y su cultura, cómo categorizan el mundo y la realidad, cuáles son sus normas de comportamiento y de pensamiento, cómo construyen el sentido, cuáles son las dimensiones simbólicas y la interacción simbólica al interior de su cultura, cómo se imaginan y explican las cosas.

El punto de vista *etic*, cambia el foco de investigación e interpretación de los imaginarios, representaciones y sentidos de las y los actores por los del investigador, reconoce que los actores están demasiado inmersos en la vivencia de su cultura, como para interpretarla de modo imparcial, por ello la dimensión del *análisis comparativo* propio de la antropología juega aquí un papel importante, para comparar las dimensión *real e ideal de la cultura*, para poder saber qué es lo que nos dice un interlocutor sobre su cultura, pero qué es lo que en realidad vive como parte de ella.

Es importante no olvidar que el o la antropóloga, viene también con una carga de valores, de ideología, perjuicios, e imaginarios, con sus propios filtros culturales, que no hay que hacer que se expresen en el momento de la interpretación de la realidad que interpreta, lo que hay que tratar en lo posible es de interpretar las culturas, sin confundir las dimensiones del actor y del observador, sino estableciendo puentes interculturales entre ellos, un diálogo de sentires y saberes, en el que sus voces puedan ser escuchadas sin quedar opacadas por la del otro.

Perspectivas esotérica y exotérica[49]

La mirada esotérica se refiere a cómo un grupo se representa o piensa de sí mismo, y a cómo supone que los otros piensan de él o acerca de las representaciones que supone los otros se construyen sobre él.

La mirada exotérica en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o compone de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos piensan o construyen de lo que él piensa o de sus representaciones.

Análisis de discurso

Este tipo de estudio corresponde a la dimensión *emic*, del análisis de la práctica discursiva de los actores sociales, como construyen sus discursos sobre su realidad sociocultural. Este análisis se fundamenta

en el campo de la semántica y la semiótica, para ver cómo la gente ordena, dispone y opera los elementos discursivos y significativos de su vida, entender qué pasa cuando nos comunicamos. Tratan de analizar cómo las otras socioculturas nombran a las cosas de su entorno, lo que dicen sobre ellas, pues el discurso, es una totalidad de significación y de sentido, es todo aquello que se dice sobre algo y cómo se lo dice, el discurso por eso es también una construcción, una práctica social, que no tiene que ver únicamente con lo verbal.

Este enfoque se ha interesado en el lenguaje de los actores sociales, cuyo discurso se vuelve un eje de la investigación y método de descubrimiento, se trata de encontrar las significaciones y sentidos de esos discursos, pues la facultad de imponer nombres a las cosas, se considera uno de los principales recursos para entender y ordenar la percepción de la realidad.

El análisis de discurso busca comprender, desde la importancia que tiene la comunicación y qué sucede cuando nos comunicamos, se pregunta sobre el cómo los emisores construyen con palabras y sonidos una realidad que transmiten a los perceptores, entender a los emisores en sus modos expresivos, en sus intencionalidades en las palabras y mensajes que emiten, conocer que dicen de sí mismos, en las representaciones que se construyen sobre los otros y las relaciones que entre ellos se establecen, permite reconstruir la realidad y el sistema de ideas que se presenta en los mensajes que se producen en la interacción comunicativa.

Se parte de la premisa de que el ser humano está rodeado de vastos campos de sentido, en los que todo objeto a él vinculado es signo y la cultura toda es considerada un proceso de significación. En el hecho comunicativo tanto emisores como perceptores, dependiendo de los contextos de la realidad, producen una determinada comprensión de lo que dicen o escuchan, lo que está relacionado con su propia experiencia vital, así se construye un sentido, que no es necesariamente lo que se dice o se escucha, sino su propia elaboración.

El sentido no es lo mismo que la suma del *significado* de cada una de las palabras o signos de un mensaje. Es más bien un efecto global, un resultado del funcionamiento de todos los elementos que intervienen en un hecho comunicativo. Encontrar el sentido implica encontrar los significantes, los significados y las significaciones de todos los elemen-

tos a través de los cuales no sólo se está diciendo algo, sino de aquello que está en nuestro entramado de imaginarios y representaciones, en nuestros discursos y en nuestras prácticas y que intervienen en el hecho comunicativo, incluyendo los contextos en que se da dicho proceso.

Es importante mirar que en el análisis de discurso, no se trata de ver el sentido como un valor único e inamovible, sino los múltiples sentidos que este tiene, el sentido es multidireccional y multifactorial, esta sujeto a múltiples factores, se trata de descubrir el campo de efectos posibles de la acción discursiva que se produce en la acción social, encontrar lo que se llama, el *principio de la indeterminación relativa del sentido.*

El análisis de discurso busca encontrar las distintas dimensiones de su producción esto es: su *Dimensión referencial* es decir descubrir lo que se dice, aquello de lo que se habla en un discurso, analizar los items, los temas, los ámbitos, las fuentes, los actores, la temporalidad e historicidad en la que se producen los discursos.

Dimensión enunciativa, para descubrir: quiénes dicen y cómo se relacionan con aquellos a quienes hablan, la presencia de los destinatarios, así como del enunciador/a, las estrategias de posicionamiento y de persuasión, legitimación, y verosimilización, las estrategias expresivas, y educativas.

Dimensión estructural, cómo se organiza todo lo que se dice y que sentidos construye.

Etnografía centrada en problemas concretos

Aunque los y las antropólogas desde una perspectiva holística se interesan en el contexto global del comportamiento humano, resulta imposible investigarlo todo, por ello la investigación de campo se dirige al estudio de cuestiones específicas, de problemas concretos, delimitan campos de investigación y problemáticas que puedan ser manejables, recogen datos sobre variables que consideran relevantes para la comprensión de un hecho sociocultural, pero lo que nos dicen los interlocutores, no son la única fuente de datos, sino que se debe recoger información sobre las realidades externas, características ecológicas y medioambientales, población, geografía física y humana, etcétera, así como también aquella información que se encuentra en fuentes documentales que nos ofrecen datos sobre su historia y procesos de cambios.

La información que requiere el antropólogo no depende sólo de lo que el interlocutor diga por más relevante que sea, ni tampoco de la observación participante, ni de las entrevistas a profundidad, hay que buscar datos en otras fuentes que están muchas veces también fuera de los espacios investigados (archivos y bibliotecas), sin embargo es la propia realidad la fuente privilegiada de información. La construcción de la interpretación de esa realidad dependerá de la teoría empleada en la interpretación, para transformarla en datos relevantes.

En un mundo cada vez más interconectado los y las interlocutoras locales no tienen todos los conocimientos sobre muchos factores, regionales, nacionales, globales, que afectan tanto sus vidas como la del investigador, y que pueden estar engañados por el poder desde esos centros, de ahí la importancia de abrirse a otras dimensiones de la realidad local y buscar otras fuentes que ayuden a entenderla.

Investigación longitudinal

Consiste en el estudio a largo plazo de una comunidad, región sociedad cultura, o cualquier otra unidad, basado en repetidas visitas a dichos espacios.

Anteriormente, la investigación de campo implicaba la permanencia por largo tiempo en el espacio de investigación, hoy dado el avance de los medios de transporte y de obtención de información, la geografía limita menos el trabajo del investigador, ahora se puede más fácilmente ampliar el área de investigación, hacer *investigación multilocal y multitemporal*, es decir en varias localidades, ya que ninguna localidad puede por sí misma representar la diversidad de un espacio concreto, y se puede regresar a ella con más frecuencia para validar sus datos.

Este tipo de estudios resulta interesante para hacer investigaciones sobre el proceso de cambios culturales con seguimiento a inmigrantes, para evaluar sus actuales conductas culturales con relación a los patrones locales. Para el análisis de la migración laboral, visitas entre campo y ciudad, para ver la interacción entre lo rural y lo urbano, para medir el proceso de cambios con relación a transporte, mercado, consumo, exposición a los valores urbanos, educación, efectos en la socialización, transformación de la producción doméstica y hábitos alimenticios, etcétera.

LA COMPARATIVIDAD

La antropología es una ciencia eminentemente comparativa, por el mismo hecho de ser la ciencia de la diversidad y la diferencia, la comparatividad resulta clave para poder llegar a entender los significados y significaciones, los sentidos de dicha diversidad y diferencia.

La comparatividad, es un eje del trabajo antropológico. La comparatividad es fundamental en antropología, más no el comparativismo.

Es muy difícil que alguien explique su propia cultura. Es de importancia vital establecer comparaciones con otras culturas, para ver lo diverso, las diferencias. Sólo mirando al otro puedo entenderme mejor a mí mismo, mí especificidad y diferencia y regresar a mí con una mirada diferente.

La comparatividad nos permite enriquecer la interpretación de lo que hemos observado, pues atraviesa el nivel de la observación.

El comparativismo

El comparativismo sólo induce a generalizaciones sin valor antropológico. Nos conduce a mostrar nuestros propios prejuicios. Por ejemplo: los indígenas son supersticiosos.

No nos da la visión real del contexto. No es una constatación de algo vital del grupo, sino una apreciación subjetiva y prejuiciada.

La antropología rechaza los prejuicios, pues busca dar una visión no estereotipada de la realidad, la sociedad y la cultura, no cae en el comparativismo y la generalización. La antropología llega a abstracciones, que permiten elaborar *tipologías*, viendo que se tiene una muestra amplia que posibilita analizar sus características.

La triangulación

Uno de los recursos metodológicos de toda investigación es realizar una confrontación comparativa entre distintas fuentes de datos, a fin de poder llegar al desciframiento de los significados de toda acción social, este trabajo comparativo es lo que algunos investigadores conocen como triangulación[50].

Las fuentes que se confrontan son por un lado la información que se obtiene directamente del diálogo con las y los interlocutores, a veces la imagen idealizada sobre la propia cultura, hace que la triangulación sea un procedimiento necesario, al confrontar lo que nos dicen las y los interlocutores con la información obtenida de otras fuentes por ejemplo, fuentes bibliográficas, documentales, como informes oficiales, diagnósticos, comunicaciones internas, correspondencia, boletines, documentos históricos, artículos de periódicos o revistas, documentos que reposan en archivos y bibliotecas, etcétera; así como de las que se encuentran registradas en nuestras notas de campo, nos permiten ampliar la mirada y tener una comprensión más amplia del escenario y de la problemática que se investiga.

La triangulación de la información es un proceso que no necesariamente debe realizarse al final del trabajo de campo, sino más bien durante el mismo, pues todo investigador consulta por un lado diversas fuentes documentales, realiza entrevistas con los interlocutores y va tomando notas de su trabajo, de ahí que la triangulación debe ser un proceso a realizarse en forma continua en la medida de la disponibilidad de tiempo del que disponga el o la investigadora.

NIVELES DE COMPARATIVIDAD

No se puede, como los comparativistas evolucionistas, extraer los datos del contexto y establecer a partir de esto conclusiones definitivas. Hay que contextualizar lo que se analiza, ver que relaciones tiene con el contexto.

Existen diversos niveles de comparatividad, que deben considerarse en el análisis de los hechos socioculturales, entre los que podemos anotar:

Comparatividad de los sujetos

Comparamos en un *primer nivel* a los sujetos sociales que intervienen en la investigación.

El sujeto investigador, con los sujetos de la comunidad. Ahí se comparan y confrontan dos racionalidades, dos culturas diferentes.

La comparación de los sujetos hace posible: evitar la mimetización del sujeto investigador/a.

El sujeto de la comunidad nos dará elementos de lo que es representativo para ellos y ellas.

Si bien las notas de campo nos permiten poner en palabras lo observado para fijarlo en la memoria, esto requiere también de un ejercicio de alteridad que atraviesa a los actores inmersos en el proceso de investigación entre la y el investigador y las y los interlocutores, y que requieren un ejercicio de comparación entre las dinámicas de sentido de las y los actores/as que construyen la cultura cuyos hechos investigamos y los universos de sentido con los que la y el investigador/a, selecciona, clasifica, discrimina, delimita lo observado. Se trata de un ejercicio que va modificando lo propio del investigador, su propio mundo conceptual, para poder acercarse a la comprensión del sentido de la otra cultura, pues sólo transformando nuestra forma de mirar el mundo, podremos estar abiertos a la comprensión de otros múltiples mundos diferentes[51].

Esto nos conduce a otro nivel, el de la comparatividad en las:

Dimensiones emic y etic y las Dimensiones esotéricas y exotéricas, sobre las cuales ya hemos hablado anteriormente.

Normas ideales y reales

Hay que diferenciar entre *normas ideales* (lo que la gente debería hacer idealmente) y *normas reales* (lo que la gente hace en realidad) en la conducta cultural de un grupo.

El investigador debería comparar para ver si aquello de lo que es informado, corresponde a la realidad, pues siempre hay una distancia entre la conducta cultural real e ideal de la gente, entre lo que nos dice su discurso y entre lo que hace en la vida concreta.

La observación participante contribuye a entender las diferencias entre lo que la gente dice, qué hace, piensa o siente, y lo que hace realmente, pues los y las interlocutores/as responden frecuentemente desde el punto de vista de su cultura ideal.

Lo ideal del trabajo etnográfico es obtener el punto de vista del que está dentro, como del que está fuera de la cultura.

Participar no es sólo estar junto o dentro de un grupo, sino compartir sus códigos simbólicos, entender la cultura desde la racionalidad del grupo.

Lo macro y lo micro

No hay que olvidar que toda comunidad está inserta en un espacio mayor.

No debemos quedarnos en el nivel micro, pues no tendremos todos los elementos de análisis, para una comprensión holística de la cultura. Por ejemplo: cómo se inserta una fiesta en un barrio o comunidad en un complejo espacial más amplio.

Hay que ir complejizando para dar otras perspectivas.

El análisis macro y micro no sólo que es necesario al enfoque holístico de la cultura propio de la antropología, sino que en tiempos atravesados por la globalización, no podemos dejar de discutir cómo se expresan los fenómenos de glocalización, es decir, cómo se expresan la interinfluencias entre lo global y lo local.

Lo diacrónico y lo sincrónico

Diacronía. Contempla el estudio de un hecho a través del tiempo, en el proceso histórico.

Sincronía. Estudio con relación al presente.

El análisis comparativo entre lo diacrónico y lo sincrónico nos permitirá entender tanto lo que un hecho es hoy, y cómo llegó a serlo, por ello es de importancia en antropología pues permite construir un sentido holístico de la temporalidad de un hecho sociocultural.

Comparatividad de género

Es importante buscar elementos comparativos en torno a las relaciones de género para poder analizar, por ejemplo: los roles diferenciados entre hombres y mujeres, cuyos horizontes de sentido son diferentes.

Las diferencias de género en torno a lo laboral, en la estructura social, la relación con la organización del poder local y los roles políticos.

Nivel generacional

Es importante comparar las tramas de sentido, los distintos roles, papeles, funciones, que una sociocultura determina para sus miembros según su edad y distancia generacional, puesto que no es lo mismo el mundo de las representaciones, las prácticas y discursos de los niños, los jóvenes, adultos y ancianos.

Comparatividad intergrupal

Una sociedad no es homogénea, a su interior hay grupos con distintos intereses, por tanto es imprescindible comparar sus visiones.

Por ejemplo: algunos detentan el poder político, otros la autoridad simbólica, o el saber médico, como los *yachags*, shamanes o curanderos.

Es importante la comparación intergrupal al interno de una socio cultura, esto evita las generalizaciones funcionalistas que conducen a homogeneizar la sociedad, y el paternalismo idealista que las ve como unidades armónicas e inalterables y alejadas del conflicto.

Esta perspectiva de la comparatividad permite verlas como sociedades diferentes y diversas, ver sus conflictos, sus asimetrías, sus luchas internas, como sociedades sujetas a cambios, a una dialéctica ininterrumpida. Un requerimiento no sólo metodológico sino político, es mirar la diversidad y diferencia que habita al interior de esa diversidad y diferencia a fin de no homogeneizarla, no basta decir Kichwas, pues en su interior habitan diversos pueblos; no basta decir Saraguros, pues también dentro de ellos habita la diferencia.

Sobre los interlocutores

Aquí es importante la comparatividad intergrupal, pues permite cruzar información sobre los interlocutores para saber cómo una persona es vista por el propio grupo (*Emic*).

Mientras más amplia y diversa sea la muestra de interlocutores, se tendrá una información más amplia que nos dará otros referentes.

Se debe medir la credibilidad de los interlocutores. Se pueden obtener datos falsos, por ello hay que cotejarlos con la realidad.

La o el interlocutor tiende generalmente a idealizar su propia cultura, y esto puede distorsionar la calidad de la información, por eso los datos deben ser confirmados, mediante cruce de información y la comparatividad de los mismos, pues esto permite tener una información más consistente, confiable y descartar lo subjetivo.

Hay que mirar lo que cada miembro hace y es y cómo se representa a sí mismo, pero además, la representación que de éste tiene la comunidad, lo que la comunidad piensa del interlocutor.

Entre comunidades

Comparar los niveles de asentamiento y ocupación del espacio. Por ejemplo:

* Cómo se expresa la visión de las oposiciones binarias entre lo alto y lo bajo (José Guango Alto y José Guango Bajo - Río Grande y Río Chico).
* Por qué antes eran unidas y hoy separadas.
* Analizar comparativamente cómo funcionan los códigos culturales, los contenidos simbólicos entre las dos comunidades. Entre ellos el parentesco, la ritualidad, las fiestas, la estructura agraria, la organización social, política e ideológica.

Entre sociedades y culturas

Es importante la comparatividad entre sociedades y culturas distintas, para analizar sus diferencias y semejanzas.

Analizar los factores de cambio por el contacto y la difusión, que generan procesos de *aculturación*, que no son sinónimo de perdida de la cultura, sino que hacen referencia a los cambios culturales producto del contacto entre culturas diferentes; resultado de ese contacto los procesos de aculturación pueden expresarse de diferentes formas, así: si el contacto está marcado por la violencia, el despojo, la usurpación material y simbólica y el etnocidio (asesinato de una cultura), que caracteriza los actos de conquista, se puede dar un proceso de *deculturación* o desintegración cultural, de la cultura que sufre la conquista; pero también, una cultura conquistada entra en procesos de resistencia e insurgencia simbólica para enfrentar a los conquistadores y eso puede revitalizar mucho más la cultura propia. O si por el contrario, el contacto es pacífico, puede darse el caso de que las raíces culturales propias le permiten a una cultura, resemantizar, resignificar, readaptar los contenidos simbólicos de la cultura ajena con la que entra en contacto; en consecuencia la aculturación y el cambio cultural se expresan en una diversidad de procesos, como los de sincretismo y re-interpretación sincrética, de *adaptación*, de *innovación,* de *invención,* de *re-invención* y *re-significación*, de *apropiación cultural*, o los actuales procesos de *sincretismo, bricolage, hibridación, heterogeneidad*, de *diglosia cultural*, o los de *etnicidad reconstruida* como los que actualmente se manifiestan

como consecuencia del inevitable contacto entre distintas culturas provocadas por la globalización y la expansión del turismo.

PREJUICIOS ETNOGRÁFICOS

Cuando se habla de prejuicios, se hace referencia a una idea a *priori*, a un juicio que se construye en el imaginario social (pre-juicio), sin tener los elementos objetivos suficientes para que pueda ser convalidado. Este prejuicio se construye sobre la historicidad del sujeto que investiga, el o la investigadora y que está estrechamente vinculada a su propia experiencia de vida, en los que se expresan los horizontes socio culturales de los que forma parte, así como su forma de sentir, pensar sobre la alteridad que teje con los otros, con su contexto, con la naturaleza que se formulan sobre observaciones a-sistemáticas sustentadas en un marco de certezas, de percepciones, de imaginarios, de representaciones no reflexionadas y que se manifiestan a través de la enunciación de opiniones muy poco sustentadas[52].

En la configuración de los prejuicios, pueden diferenciarse por un lado, aquellos que provienen de la experiencia interna concreta del investigador, como parte de su articulación cotidiana a su entorno más familiar, interno, privado, que constituye lo propio; y por otro, aquellos que surgen como resultado de los enunciados ajenos, de los discursos que circulan en el contexto social, en diarios, revistas, la televisón y otros medios de des-información y que pertenecen al espacio externo, de lo público, de lo ajeno, de lo extraño[53].

Como la o el antropólogo son seres humanos que estudian los hechos socioculturales que construyen otros seres humanos, a veces es difícil hacer un estudio realmente objetivo de otra cultura. Su personalidad, edad, género, enfoque teórico, postura ideológica, política, actitudes culturales, pueden alimentar prejuicios etnográficos.

Al estudiar la propia cultura, se debe tratar de mantener la distancia social de un extraño, pues a menudo damos por sobreentendido aquellos que conocemos y es más fácil explicar el parentesco, la ritualidad de otra cultura que la nuestra.

Entre los principales obstáculos que atentan contra la realización de la investigación podemos encontrar[54]:

El *etnocentrismo*, esa deformación sociocultural que pretende erigir a la propia cultura como el centro, sobre las otras diferentes que se encuentran en la periferia, a las que discrimina, desvaloriza, irrespeta, o domina. Es importante entender que no hay culturas ni mejores ni peores, ni superiores ni inferiores que otras, sólo hay simplemente culturas diferentes y, por lo tanto, no podemos construir juicios de valor sobre ellas, a partir de nuestras representaciones, sino verlas desde sus propios horizontes de sentido; lo que se trata es de aprender a conocer, valorar, respetar y convivir con respeto en esa diferencia.

El *subjetivismo,* que implica una reacción que se sustenta en prejuicios sin sentido crítico, en representaciones inconscientes sobre los hechos. Esto no significa que en nuestro trabajo de investigación no esté presente nuestra subjetividad, esta es la mirada consciente interna que damos a lo que hacemos.

El *autoritarismo*, que nos lleva a la imposición de determinados juicios y a su aceptación de los mismos sin una reflexión crítica, sólo por el hecho de haber sido formulados por personas que gozan de cierta porción de poder.

El *dogmatismo*, se refiere a la tendencia que impone juicios como verdades absolutas e irrefutables, y que no admiten la discusión ni la crítica.

Los *estereotipos*, que son imágenes y juicios de valor, generalmente discriminadores y despectivos, que se emiten sobre los otros, que no tienen fundamentación objetiva alguna, sino que se apoyan en alguna experiencia personal negativa, y sobre cuya base se generaliza un juicio que desvaloriza al otro.

El *academicismo*, que conduce a la formulación de juicios sostenidos en una actitud arrogante, que pone el saber académico, la razón, el *logos* y los epistemes por encima de la sabiduría de la gente, empleando un lenguaje oscuro, complicado, ampuloso y arrogante propio de especialistas, que los coloca por encima de la gente sencilla y los distancia de ella. Hay que utilizar un lenguaje sencillo, claro y preciso y evitar la verborrea, el lenguaje complicado, ampuloso, las generalidades que no dicen nada.

Tezanos sostiene que si los prejuicios operan a nivel de representaciones no reflexionadas, se encuentran en el plano del inconsciente, de ahí que una necesidad vital para el trabajo de campo, es la de desprejuiciarse, es decir, llevar esas reflexiones o representaciones a un plano de

reflexión consciente, a fin de objetivar las miradas que se tienen sobre los otros y su entorno, social o natural y conducirlos a un plano de reflexión consciente y así puedan transformarse en conocimiento, o aportar a la construcción de conocimientos[55]. Pero por nuestra parte creemos que no sólo se trata de hacer racional el proceso, pues eso mantendría la lógica racionalista que se cuestiona, sino que como hemos planteado, la investigación es un acto de alteridad para el encuentro entre nosotros y los otros, por lo tanto, este encuentro no puede hacérselo desde la frialdad de la razón y la objetividad científica, sino desde el calor de los afectos y la ternura, dejar la actitud y el lenguaje arrogante propio de la cientificidad occidental hegemónica, conlleva un acto de ternura, de ahí la necesidad de corazonar, de senti-pensar también las metodologías y el trabajo de campo, pues eso posibilitará un encuentro con amor, con equidad y respeto con la diferencia.

Si no somos capaces de corazonar esos juicios, se corre el riesgo de que estén siempre presentes en el trabajo que hacemos, ya sea en los registros sobre lo que observamos, o cuando formulamos preguntas en las entrevistas, o en el proceso de la escritura etnográfica, o la interpretación de los datos. De ahí que sea recomendable que el o la investigadora para desprejuiciarse, en su cuaderno, también tome notas de sus propios prejuicios, a fin de corazonarlos, es decir hacer afectivamente consciente la mirada que tiene de los otros y del contexto social, natural con la que se halla interactuando, los mismo que al ser corazonados, senti-pensados y al confrontarlos con el horizonte teórico que hace posible el proceso hermenéutico, pueden aportar a la interpretación de los significados y significaciones, al conocimiento del sentido de una sociocultura, que es lo que busca en trabajo antropológico, como ciencia del sentido.

ÉTICA Y POLÍTICA DEL QUEHACER ANTROPOLÓGICO

La investigación antropológica no puede abordarse sólo desde lo teórico y lo metodológico, es también un problema Ético y Político.

La discusión sobre la perspectiva teórica, metodológica, así como ética de la antropología debe partir de un balance crítico de su historia y su función. Ya no se puede seguir viendo a la antropología como la ciencia de lo exótico, tratando a las sociedades tradicionales como sis-

temas cerrados y a sus miembros como objetos de estudio frente a los que adoptamos una posición aséptica.

Hoy se hace necesario cuestionar la supuesta neutralidad ética y objetividad de la ciencia y de la antropología, pues no hay praxis científica neutra. La antropología debe comprometernos con la vida, no sólo para comprenderla sino para ayudar a transformarla.

Este mayor compromiso con la realidad social, involucra cuestiones tanto éticas, ideológicas y políticas. También cuestiones teóricas y metodológicas, pues la teoría es también una necesidad ética y política, y más en ciencias como la antropología, que trabaja con seres humanos, los mismos que no pueden seguir siendo vistos como objetos de estudio, sino que lo que estudiamos los antropólogos, son los hechos sociales y culturales que estos construyen y a los que se hallan articulados.

Un problema ético central, es el problema de la libertad para elegir entre fines y medios, la *Teleología del sujeto moral* (Foucault). Qué hace posible un mayor compromiso con la libertad y la vida. El problema de *la pertinencia del deber ser de la ciencia y del científico*, constituyen hoy un centro de preocupación para el quehacer científico en general y antropológico en particular.

Se hace necesario construir una distinta pertinencia del quehacer antropológico, que conduzca a la decolonización de la teoría y la praxis antropológica, que se comprometa con los graves problemas que hoy enfrenta la humanidad.

La complejidad de las sociedades contemporáneas, plantean dilemas éticos los antropólogos. Uno de ellos es si deben comprometerse con los grupos que están trabajando, pero la responsabilidad suprema y compromiso será siempre en función del ser humano, de la naturaleza y la vida, de su bienestar, dignidad y felicidad.

Sin un compromiso por la dignidad, la felicidad y libertad humanas y de todo lo que habita en la naturaleza y el cosmos, la antropología seguirá siendo la ciencia de lo exótico, un instrumento útil para el ejercicio del poder y la dominación.

Actuar como antropólogo/a con capacidad profesional, significa estar comprometido con una postura ética y política, pues ninguna ciencia es neutral y más la antropología que trabaja con seres humanos concretos y en asuntos que afectan su existencia. Hay una larga expe-

riencia de una Antropología extractivista, que llega, toma lo que necesita, se va, no vuelve y no devuelve.

Para plantearnos la relación del trabajo antropológico con la ética y la política, es vital preguntarnos, sobre la función de la antropología y del antropólogo. ¿Podemos y debemos aplicar una antropología extractivista?

La respuesta a esa pregunta la daremos en función de nuestros valores éticos y el compromiso de cada uno de nosotros.

En sociedades como las nuestras, atravesadas por la diversidad y la diferencia, la antropología debe contribuir a la defensa por el derecho a esa diversidad y diferencia.

La antropología puede contribuir también a proponer soluciones políticas. Para que los antiguos objetos de estudio ya no sean vistos como tales, sino como sujetos políticos e históricos en plenitud, como pueblos con destino, y no como menores de edad a los que hay que proteger en forma paternalista para asimilarlos al desarrollo y la civilización como busca el poder hegemónico. No se trata de rescatar el pasado, sino de verlo como un referente para la lucha presente y la construcción del futuro.

La relación de la antropología con la ética y la política, pasa por la necesidad de hacer un balance crítico, de interpelar profundamente el sentido de lo que ha sido y es la antropología aplicada y el uso instrumental que de ella han hecho los dominadores. Si en el pasado la antropología fue un instrumento de dominación, puede ser también, un instrumento que contribuya a la liberación del ser humano.

Pasa por una redefinición de su función, de su tarea teórica, de su epistemología, de su metodología, esto implica una praxis más comprometida con la humanidad y la vida, que permita la decolonización no sólo de la teoría y la metodología, sino sobre todo de su ética y de su praxis, para nutrirla de un contenido crítico y liberador, sólo así podremos construir una antropología comprometida con la vida.

La antropología debe ser un instrumento científico-político que permita afirmar nuestro compromiso con la vida, que contribuya, no sólo a estudiarla, conocerla, interpretarla, sino que aporte fundamentalmente a transformarla.

Notas

1 GUERRERO, Patricio. *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Abya-Yala, Quito, 2002
2 *Diccionario Rioduero de Antropología.* 1981:70
3 Cit. en ROSALDO, Renato. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social.* Abya-Yala, Quito. 2000: 59
4 Rosaldo: ibíd.
5 HERNÁNDEZ SAMPIERI, Roberto. *Metodología de la investigación.* McGRAW-HILL, México, 1998
6 ENDARA, Lourdes. *Investigación Aplicada.* Abya-Yala / MACAC, Quito, 1990.
7 GUERRERO, Patricio, *La Cultura: estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Abya-Yala, Quito, 2002.
8 TAYLOR, S.J. y BOGDAN, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados.* Paidós. España. 1987: 50-69.
9 GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano: Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Paidós, Buenos Aires, 2004: 83-84.
10 SÁNCHEZ PARGA, José. *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social.* CAAP / U.P.S. Quito, 1989: 13-44
11 SÁNCHEZ PARGA, José. ibíd.
12 SÁNCHEZ PARGA, José. ibíd.
13 SANMARTÍN, Ricardo. *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa.* Ariel S. A., España, 2003: 53
14 ibíd.
15 SANMARTÍN, Ricardo. Op. cit.: 54.
16 SÁNCHEZ PARGA, José. ibíd.
17 SÁNCHEZ PARGA, José. ibíd.
18 SÁNCHEZ PARGA, José. ibíd.
19 PERETZ, Henri. *Los métodos en sociología: La observación.* Abya-Yala, Quit, 2000: 104.
20 S.J. TAYLOR Y R. BOGDAN. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación.* Paidós, Barcelona, 1987:75
21 SANMARTÍN, Ricardo. *Op. cit.*.: 75-76
22 S.J. TAYLOR Y R. BOGDAN. Op. cit.: 75-79
23 S.J. TAYLOR Y R. BOGDAN. Op. cit.: 81 y ss.
24 TEZANOS, Araceli, De. *Una etnografía de la etnografía. Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo.* Ediciones Antropos, Bogota, 2002: 117 y ss.
25 SANMARTÍN, Ricardo. Op. cit.: 82
26 SANMARTÍN, Ricardo. Op. cit.: 81
27 SANMARTÍN, Ricardo. Op. cit.: 84
28 TEZANOS, Araceli, De. Op. cit.: 120 y ss.
29 Vale tomar en consideración al respecto las sugerencias planteadas anteriormente (supra) con relación al trabajo de campo.
30 TAYLOR, S.J. / BOGDAN, R. Op. cit.: 106

31 GUBER, Rosana. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Paidós, Buenos Aires, 2004: 258 y ss.
32 GUERRERO, Patricio. *Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas.* Abya-Yala, Quito, 2002.
33 GUBER, Rosana. ibíd.
34 S.J. Taylor y R. Bogdan. Op. cit.: 90 y ss
35 SANMARTÍN, Ricardo. Op. cit.: 131 y ss.
36 En este punto seguimos y resumimos la propuesta de TEZANOS, Araceli De. Op. cit: 145 y ss.
37 PERETZ, Henri. Op. cit.: 108-112
38 TEZANOS, Araceli De. Op. Cit: 169 y ss.
39 Nos parece pertinente la analogía que TEZANOS, Araceli De. Op. Cit: 169 y ss. presenta entre el ajedrez y la interpretación, de ahí que la seguimos.
40 Algunos autores como SANCHEZ PARGA, José.*Op. cit.*: 87 y ss., hablan de dato etnográfico, pero nosotros preferimos hablar de dato antropológico que es el que se obtiene mediante la interpretación hermenéutica, pues el nivel etnográfico, tampoco es suficiente para poder develar, interpretar y comprender los significados, significaciones y sentidos de la alteridad, de las diversidades y diferencias de las culturas.
41 SANCHEZ PARGA, José: ibíd.
42 TEZANOS, Araceli, De: Op. cit.: 175 y ss.
43 Para una ampliación sobre como operan los ejes de sentido o isotopías, ver: SILVA, Armando. *Imaginarios urbanos. Bogotá y Sao Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina.* Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1992: 85-135. / También GUERRERO, Patricio. *Usurpación simbólica identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos.* Abya-Yala, Quito, 2004.
44 GUERRERO, Patricio. Op. cit.: 59.
45 *Cit.* en SILVA. *Op. cit.*: 124.
46 *Cit.* en CARVAJAL, Julio. "Antropología y Turismo". En *Antropología Aplicada*, GUERRERO, Patricio (comp..), Abya-Yala, Quito, 1997: 291-293.
47 GUERRERO, Patricio. *Guía Etnográfica. Para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas.* Abya-Yala, Quito, 2002.
48 En esta parte seguimos la propuesta de KOTTAK, Phillip. *Antropología. Una exploración de la diversidad humana.* McGraw-Hill, España, 1994: 20-30.
49 Para una ejemplificación de esta perspectiva ver supra. En la búsqueda de las isotopías.
50 S.J. TAYLOR y R. BOGDAN. Op. cit.: 92 y ss.
51 SANMARTIN, Ricardo. Op. cit.: 76-77
52 TEZANOS, Araceli De. Op. cit.: 70-71.
53 TEZANOS, Araceli De. Op. cit.: 73
54 COLOMBRES, Adolfo. *Manual del promotor cultural (II) La acción práctica.* Editorial Hvmanitas, México, 1992: 33-35
55 TEZANOS, Araceli De. Op. cit.: 73

Notas para Corazonar la Implementación de Políticas Interculturales (P.I.C.) y el Trabajo de Gestión Intercultural desde Horizontes Decolonizadores

Lo que sigue no son formulaciones teóricas y metodológicas epistémicamente estructuradas, sino por el contrario, son corazonamientos, notas surgidas al calor de conversaciones, debates, talleres, que recogen propuestas planteadas en trabajos anteriores y sentipensadas con diversos actores/as sociales que se encuentran trabajando en una gestión intercultural comprometida con la vida y en la perspectiva de la decolonización de toda forma de colonialidad del poder del saber y del ser, y que saben que la fuerza insurgente de la cultura, nos ofrece posibilidades para sentipensar horizontes diferentes, no sólo para el trabajo cultural, sino para tejer sentidos otros de la existencia.

Sobre políticas interculturales

- Es necesario comprender la política como toda acción social y colectiva que busca transformar la vida. Y la cultura como constructora del sentido de la existencia. Una Política Intercultural (P.I.C.) debe plantearse contribuir a transformar todas las dimensiones de la vida.
- Una P.I.C. es el conjunto de representaciones, de discursos, de intervenciones, prácticas y acciones que lleva adelante no sólo el Estado, sino también los Movimientos Sociales (M.S.), las diversas organizaciones del conjunto de la sociedad, que con perspectivas políticas de acción, en forma organizada, y permanente movilización, van dando sentidos diferentes a su praxis social, a sus luchas y horizontes de futuro.

- Una P.I.C. no puede hacerse al margen de la sociedad, de los actores sociales que la construyen, ni de los procesos políticos e históricos en los que sueñan y por los que luchan.
- Una dimensión que no se puede dejar de considerar en el análisis de los procesos de lucha por la existencia, es mirar cuál es la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, puesto que todas estas luchas se las están haciendo considerando a la cultura como un centro vital para su acción política
- Esto demanda, la necesidad de una distinta teoría crítica de la cultura y de las P.C., necesaria para sentipensar los procesos de resistencias e insurgencias material y simbólica, a nivel planetario y desde los lugares fronterizos.
- La agencia histórica y las luchas de los diversos actores sociales, han logrado desplazar la hegemonía del Estado como exclusivo formulador de P.C., al terreno de la sociedad; han evidenciado que las P.C. no son más patrimonio del Estado y sus instituciones, sino que se construyen también desde campos emergentes en los que se disputa el sentido, puesto que, la cultura es un escenario de lucha de sentidos por el control de los significados y el poder interpretativo.
- Se hace necesario, superar la visión instrumental del Estado de la P.C. que trabajan desde una noción cognitiva y letrada de la cultura, y ha trabajado por su rescate y su folklorización. Visión elitista que discrimina, excluye y margina, a otros actores sociales y a otras prácticas culturales.
- Las luchas de las diversidades sociales, sus demandas y cuestionamientos al poder, son también luchas por la resignificación de los sentidos hegemónicos sobre los que el poder legitima la dominación; como las categorías de democracia, de sociedad civil, de ciudadanía, de desarrollo, de derechos humanos, etcétera, que desde la praxis cultural, social, política y desde las luchas sociales, los actoras subalternizados, han estado transformando su sentido homogeneizante, para construir P.I.C. desde el potencial político de la diversidad, la diferencia y la interculturalidad, que les permite cuestionar además el modelo civilizatorio dominante
- Todos los actores sociales que están luchando por la existencia, ponen en acción una P.I.C.; pues hacen de la cultura el horizonte de sus luchas de sentido, todos activan fuerzas culturales, se movilizan

a partir de un diverso repertorio de demandas de significados diferentes, pero que tienen en común la cultura como vertebradora de la lucha social y política.

Aproximaciones a una estrategia conceptual de la cultura

- La cultura no es un concepto, pues al igual que el amor o la esperanza, no pueden ser conceptualizados (Puig), es algo que sólo puede ser profundamente experimentado desde la intensidad de la vivencia de la propia vida, y desde el compartir la vida con los otros, para poder comprender la profundidad de sus sentidos y significados múltiples.
- Por ello, más que hablar de un concepto unívoco, terminado de cultura, proponemos trabajar en una ***Estrategia conceptual de la cultura***[1], pensada en términos políticos, desde la perspectiva de los propios actores que la construyen y, desde sus horizontes históricos, desde sus utopías, sus luchas y sus sueños, desde sus perspectivas de existencia.
- Una estrategia conceptual de la cultura, constituye, además, un requerimiento imprescindible para el trabajo con la diversidad de actores sociales, en sociedades pluriculturales, plurilingüísticas y plurinacionales como las nuestras, que nos ayude a senti-pensar la unidad de la humanidad en la diversidad y a comprender la diferencia en la rica pluralidad.
- Una estrategia conceptual de la cultura debe hacérsela en perspectiva de las y los sujetos sociales que la construyen y del horizonte histórico que están llevando adelante las diversidades sociales, pues si la cultura ha sido una fuerza vital que ha estado siempre presente en la historia humana, es por tanto una fuerza imprescindible para su transformación.
- Una estrategia conceptual de la cultura, en consecuencia, no formula un concepto unívoco, unidireccional de cultura, no dice la cultura es esto, sino que dado el carácter polisémico (múltiples significados) que la cultura tiene, sólo abre caminos para poder transitar y aproximarnos a los distintos sentidos que debemos considerar cuando hablamos de cultura, como los siguientes:

Perspectiva cognitiva

- Desde una perspectiva hegemónica e ideologizada de la cultura, esta hace referencia a la cultura formal elitista propia de los sectores dominantes, que la ven como sinónimo de buen gusto y articulada a los procesos educativos. Este concepto letrado de cultura, heredado de la Ilustración que la veía como cultivo del espíritu, la limita al universo cognitivo, y/o educativo, está unida a las ideas, al conocimiento, a la instrucción, al universo académico, de las letras, del arte, de la filosofía. Los espacios de creación de la cultura son los museos, la academia, la escuela, la universidad, las salas de conciertos, las instituciones del Estado, los Ministerios de Cultura; la cultura se vuelve así un patrimonio elitista al que se accede mediante niveles de educación formal y depende de la formación intelectual.
- Esta postura evidencia un claro etnocentrismo y reproduce la vieja dicotomía que excluye y separa seres humanos y sociedades, entre aquellos que están en el universo del saber, la razón y la ciencia, que son vistos como sinónimos de cultura y los otros que no la poseen. Esta visión ideologizada que reproducen diariamente el sistema educativo, los medios de información, y son el centro que privilegian las P.C. oficiales, no tiene sostenibilidad, puesto que la cultura nada tiene que ver con la educación, o el buen gusto, ni es sólo patrimonio de las elites instruidas; sino que la cultura es una construcción de sentido, específicamente humana, y por lo tanto, todos los seres humanos y todas las sociedades, letradas o no, poseen cultura.

Perspectiva universalista

- Otra forma equívoca y empobrecida de entender la cultura, es equipararla a valores universales positivos o negativos o a costumbres compartidas en una sociedad. Generalmente se cree que un acto que se vuelve costumbre ya es suficiente para considerarlo cultura, de ahí que como la gente, roba o es corrupta, se habla de cultura del robo; cultura de la corrupción; cultura de la violencia; cultura del consumismo. Esta visión reduce la cultura a los límites estrechos de las costumbres, no ve que la cultura es una construcción simbólica, que nos ofrece un sentido de la existencia. La cultura, además, no es una fuente de antivalores, sino que es el supremo valor humano que nos permitió construir nuestras dimensiones de humanidad.

La cultura como construcción social

- La cultura es una construcción social, resultante de la praxis o el trabajo específicamente humano. Las conductas culturales, las normas culturales son esencialmente sociales, es decir que deben ser creadas, construidas por una sociedad, compartidas por un grupo social, en determinado proceso de la su historia. *La cultura es una construcción social e históricamente situada* que nos permite vivir juntos dentro de una sociedad organizada, la cultura hace posible interacciones sociales que dan sentido a la vida de un grupo, la cultura, es lo que une a los seres humanos. Vale, sin embargo, *no confundir la relación entre cultura y sociedad*. De forma sencilla podríamos decir que una *sociedad* siempre esta integrada por gente; *la cultura* es en cambio la manera como ésta se conduce; en consecuencia, una sociedad no es una cultura, sino que posee una cultura.
- Una de las características diferenciadoras de los seres humanos con relación a los demás animales sociales, es que los seres humanos no se conforman con vivir en sociedad, sino que producen la sociedad para vivir, dan gracias a la cultura, un sentido al mundo de la vida; pues el ser humano ha sido capaz de construir otras formas, diferentes de sentir, de pensar, de actuar y significar, tanto sobre la naturaleza como sobre sí mismos, en definitiva ha sido capaz de construir la cultura y fabricar la historia.

La cultura como comunicación

- Hay que entender a la cultura como una construcción simbólica de sentido, social e históricamente situada, que nos ofrece claves para el vivir humano, son valores ideas, principios, prácticas, mentalidades, sensibilidades actuantes; es un horizonte de sentido, gracias al cual se hizo posible nuestra dimensión de humanidad; y dentro de ese proceso, ha sido la capacidad de *lenguajear* (Maturana), esa capacidad de empalabramiento, la que nos permitió dar sentido a nuestra existencia, es decir, poder dar significado y significación a lo que sentimos y pensamos, a lo que decimos, a lo que hacemos; el sentido es lo que define nuestro ser y estar en el cosmos, en la realidad, en el mundo de la vida.

- El ser humano, como un animal simbólico, es un ser que comunica y genera comunicación, sin ella no es posible la cultura, pues la cultura es comunicación que habla a partir de diversos lenguajes, y todos ellos son portadores de significados, a través de ellos el ser humano hace evidente su condición de humanidad, pues la presencia del ser humano en el mundo y en la historia, sólo es posible desde la cultura, es decir, que su presencia se construye comunicativamente. ***La cultura es comunicación*** porque sus diversas manifestaciones y representaciones son textos, que comunican significados, que nos informan sobre los diversos sentidos que el ser humano da a su existencia.
- La comunicación es cultura, pues toda la cultura, es decir todo aquello que expresa la gramática de la creación cósmica y de lo humano, comunica sentido, el lenguaje, las artes, la religión, la política, el deporte, el amor, el sexo, hasta las producciones mediáticas que hoy nos construyen una visión aburguesada y hamburguesada de la cultura y la comunicación, útiles para el ejercicio del poder.
- Somos seres simbólicos y como tales, seres de significado, una de las formas más elevadas del lenguaje es el lenguaje simbólico, y la función simbólica del lenguaje es la de condensar significados para compartirlos, es decir genera comunicación; la cultura al ser un conjunto de signos y símbolos, es por tanto un sistema de comunicación; es en el orden cósmico, y en la cultura como parte de ese orden construido por los seres humanos para poder comprenderlo, donde se genera mensajes, allí todo significa, todo comunica, habla el cosmos, habla la naturaleza, habla el ser humano y habla lo que ese ser humano ha construido desde la cultura.
- El ***lenguajear, el empalabramiento***, es el conjunto de comunicaciones, que establecemos con nosotros, con los otros, con el cosmos, con la naturaleza, con la realidad, con la vida y con aquello que lo trasciende y que hace evidente la condición narrativa, comunicacional de toda cultura y de todo ser humano.
- La cultura es ante todo comunicación, por ello no puede ser ni muda ni sorda, debe ser grito constructor (Galeano) de lenguajes y voces otras, que permitan crear y recrear la vida y hablar no sólo sobre la realidad, sino a partir de ella, y ayudar a su transformación.

La cultura como acto supremo de alteridad

- La cultura es una forma de comportamiento aprendido y compartido. La cultura se aprende y se comparte, se trasmite por medio de la interacción social. La cultura constituye una forma de herencia social que se transmite no genéticamente sino en forma social por ser parte de una sociedad y de una tradición cultural específica. La cultura es una conducta compartida. Una forma de sentir, pensar, decir o actuar para considerarla parte de una cultura debe ser compartida por los miembros de una determinada sociedad, lo que quiere decir que los significantes, significados y significaciones de dicha conducta para ser consideradas parte de una cultura, deben ser comunes a las y los miembros de ese grupo, quienes deben conocer y compartir dichos significados y significaciones.
- La cultura se aprende de las y los otros y con las y los otros, pues nadie como el ser humano necesita tanto de las y los otros para aprender y ser parte de la sociedad; es la organización social y la vida en grupos la que nos ofrece el contexto necesario para el aprendizaje; es quizás allí, en su marcada dependencia de las y los otros, en donde se encuentra la mayor fragilidad, pero también la mayor grandeza de lo humano, el saber que sólo podemos llegar a ser lo que somos, gracias a las y los demás, a los otros y con las y los otros, y a la cultura que otras y otros han construido; por lo tanto *la cultura es un acto supremo de alteridad y para construir alteridad.*
- Sin embargo, no todos los aspectos de la cultura son compartidos por todos en una sociedad en el transcurso del tiempo o en un momento determinado, la realidad de las culturas muestran que se dan también aspectos muy particulares y específicos de una cultura que son compartidos en forma exclusiva por determinados miembros de dicha sociedad, este tipo de conocimiento se ha denominado como especialización cultural.

CULTURA Y NATURALEZA

La cultura como ecosistema humano

- La naturaleza es el medio ambiente que nos rodea, el contexto amplio donde se desarrolla la totalidad de la vida. El mismo ser

humano como un ser biológico es naturaleza, en tanto ser de la naturaleza resuelve sus necesidades vitales dentro de la naturaleza. Pero a su vez ese ser representa el punto en que la naturaleza se trasciende, engendrando algo que es más que naturaleza: la cultura. En consecuencia, la cultura hace posible que los seres humanos y las sociedades puedan construir un segundo medio ambiente, un ecosistema humano que da sentido a su praxis vital. La cultura es ese instrumento adaptativo que ha sido imaginado, construido y controlado por el ser humano, que le permitió superar su condición meramente biológica y pasar de la adaptación genética al medio natural, a una adaptación cultural, lo que hizo posible su proceso de hominización, dado que el ser humano es un ser esencialmente cultural.

- El ser humano es el único animal que ha sido capaz de llegar a la construcción de la cultura, pues gracias a su capacidad para la creación simbólica pudo ir más allá de su herencia biológica, capacidad que como ser simbólico le posibilitó libre y arbitrariamente dotar de significados y significaciones a las cosas y a los hechos, y dar sentido a su forma de ser y estar en el mundo. Es allí cuando se origina la cultura que construye al ser humano, como un *Homus Simbolicus.*

La cultura como instrumento adaptativo

- La cultura es una construcción social específicamente humana que surge de su praxis transformadora mediante la cual se apropia de la naturaleza, la trasciende, la transforma y se transforma a sí mismo. Otro aspecto que distingue a la cultura de la naturaleza es su referencia axiológica (con relación a los valores) y teleológica (a los fines) que los seres humanos construyen a partir de ella. El ser humano es la única especie que ha sido capaz de transformar sus condiciones originarias de existencia convirtiéndose en co-autor de su posterior evolución. El ser humano llegó a ser lo que es y a tener sociedad e historia sólo en la medida en que fue capaz de trascender y transformar, gracias a la cultura, la naturaleza y su propia naturaleza. Pero, a su vez, podemos decir que ser poseedor de tal fuerza cultural transformadora es parte de la naturaleza misma de lo humano.
- Si bien es lícito distinguir entre naturaleza y cultura, no se pueden oponer ambos conceptos, ni pensar que uno es más determinante

que el otro. El determinismo biológico, es tan equivoco y dañino como el determinismo cultural, los dos factores son interdependientes, ya que la cultura tiene su origen en la naturaleza humana y sus formas están restringidas tanto por la biología como por las leyes naturales, las que encuentran un sentido para la praxis humana y son canalizadas por la cultura. El uso selectivo que el ser humano hace del medio ambiente es esencialmente cultural.

- El ser humano estambién, naturaleza que produce cultura y eso no lo hace ajeno al orden de la naturaleza. La supuesta contradicción ser humano-naturaleza-cultura, ha resultado ser más un constructo ideológico de la racionalidad occidental para hacer de la naturaleza un objeto de explotación y transformarla en mercancía. En las culturas tradicionales, el ser humano es visto como parte integrante de la naturaleza y no como su enemigo; la cultura no se construye contra la naturaleza, sino en armonía, en diálogo con ella. Aunque no debemos dejar de considerar que en situaciones como las que actualmente vivimos por la presión de claros intereses ideológicos, económicos y políticos del poder, esa relación se está modificando.
- El proceso adaptativo está determinado por el conocimiento simbólico socialmente producido y transmitido y la praxis que ese conocimiento hace posible, lo que implica la elaboración de representaciones e interpretaciones sobre la naturaleza, que son compartidos por quienes integran una sociedad y sobre la base de éstos se determinan diversas prácticas sociales, distintas estrategias de acción que regulan las formas de conducta individual y colectiva frente a la naturaleza, para poder enfrentar las diversas constricciones que ésta le impone. Las estrategias adaptativas no son homogéneas ni estables, por el contrario, son contradictorias y esencialmente dialécticas, ya que cada cultura en definitiva no es sino un estilo de vida, un ecosistema humano diverso, diferente y con especificidad propia.

La cultura como resultado de las necesidades humanas

- La cultura no es una simple respuesta a las necesidades humanas. Una visión de este tipo reduce al ser humano a una condición animal instintiva, lo muestra como pasivo esclavo de las constricciones que le impone el medio ambiente. Este enfoque no considera que la

cultura hace del ser humano, no un esclavo de la naturaleza sino un arquitecto de ella, pues tiene gracias a ésto la capacidad de transformarla y en ese proceso la posibilidad de transformarse a sí mismo. La cultura es una construcción específicamente humana, una construcción social, resultante de la praxis del trabajo humano.

- Si bien como parte de la naturaleza los seres humanos somos seres biológicos y estamos sujetos a procesos marcados por nuestra naturaleza animal, no son estos procesos los que determinan la vida humana en sociedad, sino aquellos que están modelados culturalmente. Las diversas necesidades biológicas naturales que compartimos con el resto de los animales, como el comer, la necesidad de abrigo y reproducción, son resueltas a través de respuestas culturales específicas a cada sociedad. Por ejemplo: si bien todos los seres humanos necesitamos comer para vivir, pero lo qué comemos, la forma cómo lo hacemos y cuándo, está modelado por la cultura; de ahí que los hábitos alimenticios varíen y sean diversos y diferentes de cultura a cultura.

Cultura y conductas naturales

- La cultura modela no sólo los aspectos externos de nuestras conductas, sino además la vida interna de los individuos, casi todos los aspectos que se consideran naturales incluidas las emociones, los sentimientos, como: el amor, el odio, el placer, el temor, la ira, la culpabilidad, los celos, el egoísmo, la agresión, la aflicción, la indiferencia, la alegría, la percepción de lo bello o lo feo, de lo bueno o de lo malo, del tiempo, del espacio y de la realidad misma, están modelados por la cultura.
- Lo natural para cada sociedad, es percibido acorde a los patrones culturales que ésta haya construido, lo que para una cultura puede ser considerado, bello, bueno, apetecible, motivo de alegría, no lo es necesariamente para otra, cada cultura construye, define, selecciona y enfatiza determinadas conductas emocionales y establece ciertos sentimientos sobre uno mismo, sobre los otros y sobre la realidad del mundo y la vida.

Cultura, jerarquización y poder

- La existencia de una evidente jerarquización de las sociedades, va a marcar también procesos de desigualdad y jerarquización que se

reflejan en las culturas. La antropología ha mostrado la no existencia de culturas mejores ni peores, superiores ni inferiores, sino sólo diferentes, esto no implica que todas tengan socialmente la misma valoración, sino que también en ellas se refleja la jerarquización que se encuentra en la sociedad, además que toda cultura está producida por individuos concretos que ocupan posicionamientos disimétricos en lo social, lo económico o lo político, asimetrías en las que se expresan relaciones de poder y desigualdad, de ahí que se hace necesario ver la existencia de la relación que existe entre las jerarquías sociales y las jerarquías culturales y no olvidar la cuestión del poder, para superar el equivoco de hablar de cultura de la pobreza o de culturas dominantes y dominadas, pues la pobreza, o la dominación, no son resultantes de condiciones culturales, sino de profundas desigualdades sociales y que tienen que ver con la forma cómo está estructurada la sociedad y las situaciones económicas sociales, políticas y de poder que determinan la estratificación y la desigualdad social.

La cultura como folklore

- Ésta es quizá la más empobrecedora visión que se tiene frente a la cultura. Es un equívoco generalizado, el confundir cultura con folklore. Es una noción cognitiva y objetivante de la cultura que la reduce a cosas, a ser mirada y por ello exotizadas; tiene una carga ideológica que alimentan una mirada paternalista, esencialista, ahistórica de la cultura, pues se la ve con nostalgia, anquilosada en el pasado, atada a tradiciones en las que se quiere encontrar la pureza de nuestro pueblo, la fuerza telúrica de nuestra raza, la esencia de nuestra identidad, que tiene que ser rescatada. Así se reduce la cultura sólo al nivel de sus manifestaciones más externas y exóticas, música, danza, vestimentas, artesanías, fiestas, ritos, comidas, entre otras, para que puedan ser destinadas al deleite y consumo turístico.

La cultura como construcción simbólica

- La capacidad del ser humano para la creación simbólica, lo diferencia del resto de especies, pues la simbolización es la fuente del sentimiento y del pensamiento humano. Los símbolos son las fuentes del sentido de la existencia, pues permiten construir al ser humano los

diversos significantes, significados y significaciones, sobre los que levanta sus horizontes de imaginarios, representaciones, discursos y prácticas, para vivir la vida individual y social. Es esto lo que hace que la cultura sea algo más que una pura realidad biológica, y entendamos que la cultura es una construcción simbólica de sentido.

- La conducta humana, tiene que ser vista como acción simbólica, es decir, que está cargada de significados, por lo tanto construye los diversos sentidos de la existencia. La cultura debe ser entendida como un conjunto de interacciones simbólicas que hace posible a su vez interacciones sociales que van dando significado y significación a las acciones sociales y nos permite entender por qué estamos en el cosmos, el mundo y la vida.

La cultura como construcción sistémica

La cultura es un sistema constituido por dos ámbitos: El ámbito de las manifestaciones y el de las representaciones:

- Cuando se habla de cultura, es común el error de referirse únicamente al ***sistema de manifestaciones*** que son más fácilmente observables: artesanías, vestido, fiesta, música, danza, vivienda, tradición oral, comida, bebida, juegos, etcétera; que constituyen el aspecto material, sígnico, externo de la cultura, su ámbito secundario, y por ello mismo han estado sujetas a procesos más acelerados y continuos de cambios.
- Pero el ámbito principal de la cultura, está en el ***sistema de representaciones***, en su aspecto interno, ideal o mental, conformada por los imaginarios, los valores (*ethos*), las creencias, las cosmovisiones, las mismas que no se encuentran obviamente manifiestas, sino que pertenecen al ámbito de lo simbólico y se estructuran en procesos de larga duración histórica, lo que les ha permitido ir configurando el acumulado social de la existencia de un pueblo, esa raíz ancestral que está en su ***memoria colectiva*** y que es lo que le ha permitido a una cultura llegar a ser lo que es.
- Un pueblo puede cambiar el nivel de sus manifestaciones y de hecho lo hace frente a las presiones de la modernidad, muchos pierden o transforman su vestimenta, prácticas alimenticias, música, artesanía, juegos, etcétera; pero no por ello podemos pensar que han perdido su

cultura, pues mantienen viva su cosmovisión, ya que ésta se preserva en la memoria, allí están las representaciones y conceptos estructurantes de la vida de una sociedad, que le posibilita operar la realidad; la cosmovisión o sistema de representaciones, es la que regula el ordenamiento de la totalidad de la existencia de un pueblo, es la base de su cultura e identidad, y además, les ha permitido dar contenidos políticos a sus prácticas culturales, pues cuando un pueblo tiene conciencia del papel que juega la memoria colectiva, dan otro sentido al nivel de sus manifestaciones y luchan por la defensa y revitalización de su lengua, su música, su vestimenta, su artesanía, etcétera.

¿Rescate o revitalización cultural?

- Una de las mayores dificultades en el trabajo cultural y el diseño de políticas culturales, es no tener claro el horizonte de su acción. Desde la visión del Estado y los sectores dominantes, se prioriza el llamado ***rescate cultural***, el mismo que está cargado de un profundo sentido etnocéntrico e ideológico. Rescatar la cultura, implica la noción de salvación, siempre ha sido un acto colonial y colonizador, un hecho paternalista, externo, que se lo hace desde afuera, desde la autoridad del experto o el rescatador, que reduce la cultura a simples manifestaciones exóticas y folklóricas, y la comunidad no tiene sino un rol de objeto pasivo, de simple informante, lo que contribuye a su alienación y dependencia, pues no se la ve como un sujeto con agencia histórica capaz de encargarse de sus propias construcciones culturales; por ello el rescate cultural, no es sino un acto asistencialista, otra forma disimulada de ejercer un acto colonial y colonizador.
- Pero si miramos a la cultura como una respuesta creadora frente a la vida y para cambiar la vida, no podemos en consecuencia continuar trabajando bajo la mirada del rescate, sino de la ***revitalización cultural***, puesto que como su nombre lo dice, el trabajo cultural sólo pueden hacérselo desde la propia vida de los actores vitales que la construyen, allí se constituyen en sujetos sociales, políticos e históricos; quien revitaliza la cultura lo hace desde su horizonte de lucha por la vida, desde las dimensiones profundas de su memoria colectiva para acrecentar el acumulado social de su existencia, para afir-

mar los recursos que ha sido capaz de construirse como pueblo. La revitalización cultural no significa dar vida a una cultura que está muerta, sino por el contrario, implica mirar a la cultura como una respuesta creadora frente a la vida y que hace posible la reafirmación de la vida, por ello, la revitalización, tienen una dimensión política insurgente y liberadora.

LA CULTURA COMO RESPUESTA CONTRAHEGEMÓNICA

Una aproximación a una estrategia conceptual de la cultura debe hacérsela desde perspectivas que muestren sus potencialidades políticas y contrahegemónicas, y su relación con los horizontes históricos de las y los sujetos sociales que la construyen, lo que implica verla con relación a:

Cultura e historicidad

- La cultura no puede construirse ni fuera ni por encima de la dialéctica sociohistórica. La cultura no es algo dado, sino una construcción social e históricamente situada. Toda cultura es siempre histórica, está cargada de historicidad, pues surge como respuesta a un determinado proceso del desarrollo de la historia humana. Ninguna construcción cultural producida por la humanidad deja de estar atravesada por la historicidad, todas son el reflejo de condiciones sociohistóricas concretas.

La cultura como construcción dialéctica

- La cultura es posible porque existen seres concretos que la construyen desde su propia cotidianidad, en respuesta a una realidad en continua transformación. Hay que ver a la cultura desde la dialéctica de la propia vida y la realidad, como una respuesta, como creación ininterrumpida del ser humano frente a ella, que los pueblos producen para mantenerse, para recrearse o innovarse acorde a los cambiantes condicionamientos sociohistóricos. La cultura se nutre de la realidad, y es ésta la fuente que ofrece motivos para la producción simbólica.

- Mirar la cultura como construcción dialéctica nos permite entender mejor los procesos que han sido abordados desde la óptica del cambio cultural; los procesos de difusión, innovación, invención, así como los de aculturación, reinterpretaciones sincréticas, de hibridación, heterogeneidad y bricolaje cultural como los que caracterizan a las sociedades contemporáneas. Entonces es necesario tener claro que dichos procesos de cambio sólo son posibles por la naturaleza dialéctica de la propia cultura.
- La cultura hace posible el equilibrio entre el cambio y la permanencia, por ello debe vérsela no como una esencia, una sustancia, una cosa inamovible, sino como construcción dialéctica de la creación y producción humana en constante cambio y transformación. No existen culturas estáticas ni intactas, sólo existen culturas cambiantes sujetas, quiéraselo o no, a los continuos procesos de transformación que caracterizan la dialéctica de la propia vida.

Dimensión política de la cultura

- Si consideramos a la cultura como una construcción, como un proceso y producto de la sociedad; si la vemos como constructora del sentido de la existencia, debemos por tanto considerar a ***la cultura como un escenario de luchas de sentidos*** por la vida y por cambiar la vida, de lucha por el control de los significados y las significaciones sociales, por el poder interpretativo, que inevitablemente se expresan en toda sociedad.
- Si la cultura es un escenario de luchas de sentido, entonces puede por un lado ser instrumentalizada desde el poder para su legitimación, para el ejercicio de la dominación y la naturalización de las desigualdades, allí estaríamos hablando de un proceso al que hemos caracterizado de ***Usurpación Simbólica.*** Pero por otro, desde quienes sufren la dominación y el poder, puede ser y es un instrumento insurgente, de lucha en perspectivas de la impugnación y superación de ese poder; proceso al que hemos denominado de ***Insurgencia Simbólica***
- La cultura cumple una función política, pues es una respuesta creadora frente a la realidad y la vida, por ello es un instrumento imprescindible para su transformación. Los pueblos indios y negros

han venido resistiendo desde hace siglos desde su cultura, y desde ella hoy insurgen para dejar de ser pueblos clandestinos y construirse como pueblos con destino. Es por ello, que la defensa de la cultura hoy es parte fundamental de las propuestas programáticas y de los horizontes históricos de las diversidades y los movimientos sociales contrahegemónicos, por la construcción de sus horizontes de futuro y sus utopías posibles.

La dimensión insurgente de la cultura, la diversidad y la diferencia

- El actual proceso de la globalización, de mundialización de la cultura y planetarización del mercado del sistema mundo colonial-imperial capitalista, no ha podido evitar la insurgencia de las diversidades, hoy más que antes emergen e insurgen con fuerza distintas diversidades, de género, regionales, étnicas, políticas, religiosas, ecológicas, generacionales, sociales, movimientos contraculturales, subculturas, o minorías que toman la palabra y cuestionan la existencia de una visión homogeneizante de la vida, a un modelo civilizatorio que impuso una forma única de hacer humanidad y reivindican su derecho a ser reconocidas, valoradas y respetadas en su diferencia.
- Es importante comenzar a considerar el carácter político insurgente que tienen la cultura, la diversidad y la diferencia, pues éstas rompen el proyecto de la civilización dominante que quiere encasillar la riqueza de la vida en un concepto de unidad homogenizador y excluyente, sin comprender que una de las condiciones de la propia vida está en la riqueza de la diversidad y la diferencia, ellas son el principal obstáculo que se interpone entre el imperio y nuestros pueblos, pues permiten que nos definamos como distintos, como pueblos diversos, plurilingüísticos, multiétnicos, plurinacionales, y con identidades culturales propias y diferenciadas.
- Sometidos en lo político, dependientes en lo económico, polarizados en lo social, nuestros países insurgen frente al estatuto de semicolonias gracias a su especificidad, diversidad y diferencia cultural; éstas no sólo que nos han preservado de la conquista política, sino que nos han permitido sobrevivir a ella.

- Analizar la cultura desde una dimensión política significa entenderla como constructora de sentidos diferentes de alteridad, pues la cultura hace posible el encuentro entre los seres humanos a través de todos los símbolos de la identidad y la memoria colectiva, que han sido socialmente construidos. La cultura hace referencia a los testimonios de lo que somos, a las profecías de la imaginación, así como a esa fuerza insurgente que orienta la lucha para enfrentar a aquello que nos impide ser. La cultura ante todo es comunicación, no puede ser ni muda ni sorda, debe ser grito constructor de lenguajes y voces que permitan crear y recrear la vida y hablar no sólo sobre la realidad, sino a partir de ella, y contribuir a su transformación.

LA IDENTIDAD

- Uno de los errores más comunes es transmitir la idea de que nuestros países son carentes de identidad, sin entender que no existe individuo ni grupo social que carezca de identidad, puesto que sin ella simplemente no es posible la existencia de la vida social, pues todo ser humano, como todo pueblo, ha buscado siempre construirse una representación de sí mismo y sobre los otros. Interrogarse sobre: ¿quién soy?, o ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos?, son preguntas que han estado siempre presentes en la historia de la cultura humana.

Enfoques sobre identidad

Enfoque esencialista

- Según esta visión la identidad es preexistente a los individuos, es una esencia 'supra' histórica, un atributo natural e inmutable que no se puede cambiar, una predestinación inexorable, que determina, de una vez y para siempre, la conducta y la vida de los individuos y las sociedades. Se trata de una especie de segunda naturaleza, de cuya herencia es imposible liberarnos; pues ahí están las raíces, la esencia de lo que somos
- La postura esencialista conduce a consideraciones racistas de la diferencia, pues construye una imagen casi genética de la identidad, ya

que considera que los individuos por su herencia biológica ya nacen con determinada identidad cultural y étnica, esta tiene una condición natural, inmanente, innata, que lo marca de forma definitiva: indio naciste, indio has de morir. Se construye así una imagen que lleva a la estigmatización de la pertenencia y la diferencia social y cultural, a la construcción de estereotipos discriminadores y excluyentes que tan comúnmente se generalizan: los colombianos son narcotraficantes, los árabes terroristas, los latinos delincuentes, los indios son sucios, los negros son vagos y peligrosos.

Enfoque constructivista y relacional

- Ve a las identidades no como esencias inmutables y ahistóricas, sino como construcciones sociales, es decir hechas por sujetos sociales concretos; las identidades son construcciones dialécticas, pues cambian, se transforman constantemente, están cargadas de historicidad. Se construyen sobre las representaciones que una sociedad y cultura se hace sobre sí mismos (mismidad) y sobre los otros (otredad), a través de un proceso de relación de diálogo entre estos (alteridad). La identidad tiene un sentido político, pues se vuelve una estrategia para la lucha por el derecho a la diferencia.

Construcción de la identidad

- Se inicia con la autorreflexión sobre sí mismo, la ***mismidad***, que nos permite decir yo soy esto, o nosotros somos. Eje clave de la mismidad es el ***sentido de adscripción o pertenencia***, la conciencia que nos hace sentirnos parte de un pueblo, una sociedad, que comparte una misma raíz histórica, un mismo horizonte simbólico, una misma cultura.
- La identidad se construye en una situación relacional, en una continua ***dialéctica de la alteridad***. Es en la relación con el otro como se puede reflexionar sobre sí mismo y reconocer y reafirmar su existencia. Al igual que la mismidad, la ***otredad*** es consubstancial a la construcción de la identidad, ya que ésta sólo es posible en la alteridad; siempre frente al yo está un *alter*, el otro y frente al nosotros están las y los otros. En esta relación de alteridad ***todo proceso de pertenencia, construye otro de diferencia.*** Las identidades sociales se definen a partir de una agrupación de individuos que se autodeno-

minan y definen frente a los otros grupos como diferentes. La identidad se edifica en una continua ***dialéctica relacional entre la identificación y la diferenciación, entre la pertenencia y la diferencia***; en donde se resuelve lo que nos es propio y lo que nos hace distintos, si soy *Tsáchila*, entonces no soy mestizo; si soy hombre, no soy mujer; si soy ecuatoriano, no puedo ser argentino; si soy paraguayo no soy chileno, etcétera.

- Entre la pertenencia y la diferencia se marca una ***frontera simbólica entre la propiedad y la ajenidad.*** En el terreno de la pertenencia, está lo propio, mientras que en el terreno de la diferencia se ubica lo ajeno. Las fronteras simbólicas marcan el límite hasta dónde podemos llegar nosotros y hasta dónde permitimos que lleguen las y los otros; su violación puede llegar a ser motivo de conflicto.

Cultura e identidad

- Hablar de la cultura y la identidad como sinónimos constituye uno de los equívocos más generalizados, si bien estos conceptos se hallan estrechamente relacionados, no se los puede confundir. ***Cultura e identidad no son la misma cosa.***
- ***La cultura*** como construcción simbólica de sentido de la praxis social es una realidad objetiva que le ha permitido a un grupo o individuo llegar a ser lo que es. Mientras que ***la identidad*** es un discurso que nos permite decir yo soy o nosotros somos esto, pero que sólo puede construirse a partir de la cultura. De ahí que ***cultura e identidad sean conceptos diferentes, pues no es lo mismo ser que decir lo que se es.***
- La identidad es una construcción discursiva. Cuando hablamos de nuestra identidad, cuando decimos yo soy o nosotros somos, estamos construyendo un discurso que muestra mi pertenencia, y a la vez mi diferencia, pero ese discurso sólo puede sustentarse sobre algo concreto: la cultura.
- ***La pertenencia*** se construye como una representación que refleja lo que un grupo piensa que es. ***La cultura*** evidencia lo que ese grupo es. ***La identidad*** nos permite decir, hablar, construir un discurso sobre lo que pensamos que somos.
- ***Otra diferenciación***: la cultura puede o no tener conciencia identitaria, mientras que las estrategias identitarias son siempre una

opción consciente, que pueden llegar a modificar una cultura. La cultura se origina y expresa a veces a través de procesos inconscientes, mientras que la identidad, el decir quién soy y reconocer mi pertenencia, el saberme parte de y distinto de otros, siempre será una opción establecida conscientemente; por eso hoy los discursos de identidad, son una estrategia imprescindible que orienta la lucha social de las diversidades.

Las identidades son múltiples y diferenciadas

- La identidad no es única, univoca, ni unidimensional; por el contrario es itinerante, fluctuante, multidimensional, por eso no se puede hablar de identidad sino de identidades, puesto que éstas son ***múltiples*** y ***diferenciadas.*** Esto determina que una persona sea poseedor al mismo tiempo no de una identidad única y fija, sino de múltiples y diferenciadas identidades, así: tiene una identidad individual acorde a su pertenencia a un grupo familiar especifico; además una identidad como parte de una nación, una región o un espacio concreto; una identidad de género; una identidad generacional; una identidad profesional; una identidad política, religiosa, según sean sus creencias e ideología, etcétera.
- Entender que las identidades son múltiples y diferenciadas, nos permite ***evidenciar la falsedad de una supuesta identidad nacional*** que han instrumentalizado los sectores dominantes, que en nombre de la Nación siempre pretendieron homogeneizar y anular la diversidad y la diferencia. ***No existe identidad nacional, sino identidades múltiples y diversas al interior de una Nación Plural.*** De igual manera, ***tampoco existe una cultura nacional***; sino culturas diversas. La noción de cultura e identidad nacional niega el carácter pluricultural, multiétnico, plurilingüístico y plurinacional de nuestras realidades.

Las identidades nómadas, descentradas, o de frontera

- El proceso de mundialización de la cultura, las migraciones masivas a los centros metropolitanos, así como el derrumbamiento del sujeto moderno, ha posibilitado leer desde otra perspectiva la cuestión de las identidades, y romper radicalmente con los enfoques esencialistas, que las ven como esencias fijas e inmutables; los procesos de emergencia de nuevas identidades sociales que ha generado la pro-

pia globalización, ayuda a mirar que éstas, no son esencias, sino construcciones sociales relacionales, múltiples y diferenciadas, que son estratégica y políticamente empleadas por los actores sociales, para afirmar su pertenencia, pero a su vez su diferencia y negociar campos de sentido con otras identidades.

- La configuración de las subjetividades, debe ser vista entonces desde lo contingente, lo relacional, lo móvil, esto ayuda a entender el surgimiento de ***las identidades nómadas, descentradas,*** que permiten que habitemos varios territorios desde las fronteras. La frontera en las identidades descentradas, permite reconocer la experiencia y la multiplicidad como formas no reductoras, comprender la tensión y riqueza de vivir entre varias culturas y las posibilidades políticas de no ser reconocida en ninguna de ellas, para abrir posibilidades de otros encuentros que permitan que sea habitable la propia frontera
- La frontera se vuelve una metáfora de movilización política estratégica. Vivir en la frontera no implica sólo una cuestión geográfica, sino epistémica, cultural y política. La frontera representa, un rechazo a las barreras sociales y culturales hegemónicas; la conciencia de estar en un espacio intermedio y desarrollar una capacidad táctica frente a los discursos dominantes, para utilizarlos deformarlos, desestructurarlos, decolonizarlos; la conciencia del alto costo de la diferencia, por ser parte de una identidad descentrada, dislocada, nómada, excéntrica, mestiza; pero que también permite conversar con otras diferencias y establecer alianzas estratégicas con ellas, para construir procesos de afirmación en la diferencia y de respuestas políticas al orden dominante.
- Desde las identidades fronterizas es posible propugnar una *epistemología de la parcialidad* (Anzaldua) que abre espacios a lo pluridiverso y buscar políticas relacionales a fin de realizar, como diría, De Sousa Santos un ejercicio de traducción; para construir alianzas de afinidad, marcadas, sobre todo, por un elemento no considerado en las teorizaciones sobre los procesos de la lucha social, la afectividad, puesto que el encuentro con la diferencia sólo puede ser un acto de amor, es necesario por ello, construir, *comunidades afectivas*, que nos permitan corazonar desde la diferencia y trabajar en la formulación de horizontes afectivos, de *políticas del amor* necesarias para

corazonar sentidos otros en las luchas por la existencia de las diversidades sociales**.**

LA INTERCULTURALIDAD

Pluriculturalidad, Multiculturalidad, Interculturalidad, escenarios de luchas de sentido

- Un equívoco muy común es considerar la multiculturalidad, o la pluriculturallidad como si fuesen sinónimo de interculturalidad.
- Existe una diferencia nada inocente entre los conceptos de *pluriculturalidad, multiculturalidad*, e *intercuturalidad*; diferencia que tiene que ver con los horizontes políticos de vida, de sociedad y de civilización que cada uno de ellos propone y con las relaciones que esos horizontes tienen con la colonialidad del poder y su ejercicio, de ahí que, pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, sean escenarios de luchas de sentido.

La pluriculturalidad es una realidad existente que es innegable

- La mayor riqueza de nuestro continente, es la de sabernos parte de países diversos y pluriculturales, debido a que en el interior de nuestros espacios geográficos, sociales, políticos, co-existen múltiples culturas con identidades propias y diferenciadas. El problema está cuando se cree equivocadamente, que por la sola co-existencia y constatación de esa rica diversidad, ya somos sociedades interculturales.
- La pluriculturalidad es una realidad objetiva existente, innegable y que se corresponde con las características distintivas de nuestras realidades. A diferencia de la multiculturalidad, la pluriculturalidad sugiere una pluralidad histórica, en la que se expresa un sentido relacional entre las diversas culturas que co-existen en determinado espacio, pero no por ello dicha relación resulta equitativa, pues también allí operan cuestiones de poder y asimetrías sociales, que hacen conflictiva esa co-existencia. Así encontramos la co-existencia de múltiples culturas, pero con la hegemonía de una cultura que se vuelve dominante, generalmente la cultura blanco mestiza, occidental y euro-grin-

gocéntrista y que mantiene en condición de subalternización, subordinación y dominación a otras a las que considera inferiores.

- En la pluriculturalidad siempre se está supeditado a un centro, que es el que ejerce relaciones de poder sobre las demás culturas, que se encuentran en la periferia, en los espacios liminales, marginalizados por el poder, como consecuencia de la implementación de una matriz colonial-imperial de poder que ha estado históricamente presente en nuestras sociedades desde el momento mismo de su conquista hasta el presente.

La ideología subterránea de la multiculturalidad

- La multiculturalidad, si bien reconoce la existencia de diversidad de culturas que co-existen en determinado espacio, no considera el aspecto relacional que se teje entre éstas, sino por el contrario, las muestra dispersas, segregadas. La multiculturalidad se vuelve una especie de relativismo instrumental que proclama el mero reconocimiento de la diversidad y la diferencia, propugna alcanzar la visibilización de su presencia, pero sin cuestionar las relaciones de poder y hegemonía que en dichas relaciones se construyen.
- El multiculturalismo, se ha convertido en un instrumento útil para la implementación de políticas liberales desde el Estado, pues en el supuesto respeto a la igualdad de derechos, se busca anular la existencia de conflictos y oscurecer las desigualdades y asimetrías sociales, que hacen que tal igualdad de derechos sea una mera declaración discursiva que instrumentaliza el poder para dejar intactas las estructuras y relaciones que reafirman y reproducen su ejercicio
- La tolerancia liberal del multiculturalismo reconoce la otredad, la diversidad y la diferencia, siempre y cuando éstas permanezcan fieles al ser de la nación y no impugnen el orden dominante y sean útiles al neoliberalismo y al proceso de globalización del mercado.
- El multiculturalismo, constituye una estrategia útil del neoliberalismo y el capitalismo transnacional para el control político de la diversidad y la diferencia, mediante políticas que promueven su reconocimiento y administración, a fin de despolitizarlas y desmovilizarlas, para que así puedan ser instrumentales al proyecto dominante.
- Al hablar de multiculturalidad, no podemos dejar de ver la *ideología subterránea* que esconde, la misma que se sustenta en una forma

perversa de *tolerancia represiva* de la diferencia, por la cual se transforma al otro real, en un otro folklórico, pues si bien se reconoce la diferencia, esta queda neutralizada y vaciada de su sustancia transformadora.

- En la supuesta tolerancia de la co-existencia híbrida de mundos culturalmente diversos y diferenciados que formula el multiculturalismo, se esconde la ideología subterránea del proyecto homogeneizante del capitalismo global, que pretende mostrar al capitalismo como el único horizonte histórico posible; así, la acción social hoy se traslada a las luchas particulares por las diferencias culturales, étnicas, sexuales, generacionales, regionales, etcétera; y de esa manera ya no se lucha por cuestionar el ejercicio estructural y sistémico del capitalismo, el carácter totalitario del poder, las luchas particulares, dejan intacta la estructura global homogeneizante y el ejercicio del poder capitalista.
- La multiculturalidad constituye, por tanto, una distinta estrategia de dominación, que hace posible la desmovilización, el control y desarticulación del potencial político insurgente de la diversidad y la diferencia, pues en su supuesto reconocimiento, la cuestión del poder y la dominación quedan ocultadas, invisibilizadas, y lo que es más, ajeno a cualquier cuestionamiento y por lo tanto, se hace más difícil toda práctica política que lleve a su transformación y superación.

La interculturalidad es un horizonte utópico posible por construir

- A diferencia de la pluriculturalidad que es un hecho objetivo, existente y fácilmente constatable, la interculturalidad es una realidad que aún no existe; es una tarea política, es un horizonte utópico posible, es una meta a alcanzar, que para que exista debe ser construida; lo que implica verla como resultado de prácticas y acciones sociales conscientes y concretas que son impulsadas por sujetos social, política e históricamente situados.
- Interculturalidad no significa la simple constatación cuantitativa de múltiples y diversas culturas, ni tampoco sólo declarar su reconocimiento y tolerar la insoportable diferencia del otro, o de esencializar identidades. Interculturalidad, significa entre culturas, es decir, relaciones, interacciones; interculturalidad no es simple *co-existen-*

cia de culturas diferentes, sino la *con-vivencia* de éstas en su diversidad y diferencia, que implica encuentros dialogales y una continua relación de alteridad entre sujetos concretos, entre seres humanos provistos de visiones distintas del mundo, entre los que se producen intercambios simbólicos, de significados y sentidos.

- Al contrario del multiculturalismo que propugna una tolerancia instrumental a la diferencia, para despolitizarla; la interculturalidad construye puentes, articulaciones sociales de sentido, formas diferentes de alteridad, en las que no se sobredimensiona ni se anula la diferencia, ni tampoco se busca la simple mezcla, mestizaje o hibridación de identidades despolitizadas, sino que se establece una dialéctica entre la pertenencia y la diferencia, entre la mismidad y la otredad, entre la identidad y la alteridad, pero con contendidos políticos, lo que significa que tiene en claro la cuestión del poder y su ejercicio, así como la de su impugnación.
- Entender la interculturalidad como construcción significa verla, no como un atributo casi natural de las sociedades y culturas, ni como una mera invención arbitraria, sino, que es necesario no olvidar el carácter social y político que ésta tiene, pues es resultante de prácticas, acciones y luchas sociales concretas y conscientes que llevan adelante sujetos sociales, políticos e históricos igualmente concretos.
- La pluriculturalidad se queda en el marco de la constatación de un hecho cuantitativo, la existencia de muchas y diversas culturas, pero no dice nada de las interacciones que se establecen entre ellas, y de las relaciones ideológicas, políticas, las mismas que se encuentran irremediablemente atravesadas por la cuestión del poder. Por lo tanto, la diferencia entre multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad, no sólo hace referencia a conceptualizaciones distintas, sino a horizontes de vida, de existencia, de sociedad y civilización, con prácticas, visiones, compromisos, tareas y dimensiones políticas no sólo diferentes sino antagónicas.
- La construcción de una sociedad intercultural, pasa además necesariamente, por la lucha por la transformación de las condiciones estructurales de la sociedad actual, que nada tienen que ver con cuestiones culturales o étnicas, y que hacen que se mantengan y reproduzcan esas condiciones de dominación hegemónica de un grupo sobre otro. La construcción de una sociedad intercultural,

pasa por la transformación de las situaciones estructurales de dominación, miseria, exclusión, marginación, desigualdad, racismo, dependencia, y dominación generadas por el modelo capitalista globalizador, homogeneizante y neoliberal dominante sobre nuestras sociedades, es decir mientras no se supere la situación de colonialidad del poder, del saber y del ser, muy difícilmente tendremos sociedades interculturales.

- ***La interculturalidad implica la lucha contra toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser***; tiene en consecuencia una clara dimensión política, y lo que es más, la interculturalidad es una tarea política, ya que no es un asunto solamente cultural, sino fundamentalmente, es una cuestión de existencia. Esto implica la necesidad de tomar en consideración como un centro estratégico la cuestión del poder, de su ejercicio, de su reproducción, así como de su impugnación, su distribución pero, fundamentalmente, de su superación.
- Hoy insurge una visión, desde un pensamiento fronterizo, gestada desde la herida colonial, desde los actores que vivieron la colonialidad en sus propios cuerpos y subjetividades, y que desde sus luchas por la vida están construyendo un horizonte, no sólo de nación sino civilizatorio y de existencia. Desde las propuestas políticas indias y negras, es la interculturalidad ese horizonte que busca transformar radicalmente el actual orden dominante.
- El objetivo estratégico no es sólo, reconocer, valorar, respetar, tolerar lo diferente e incorporarlo a la matriz de poder dominante, sino insurgir desde la diferencia contra toda estructura de poder y contra toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser; es hacer insurgir formas de pensar, sentir, imaginar, éticas, estéticas, eróticas; en definitiva es la lucha por construir un horizonte, civilizatorio y de existencia.
- ***La interculturalidad y lo otro*** 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 radicalice la diferencia en perspectivas insurgentes de liberación; lo que significa una estrategia radical otra, para la lucha por la decolonización, vista ésta, no sólo como un asunto epistémico y político, sino fundamentalmente de existencia.

- Un pensamiento otro, hace posible insurgir contra la no existencia, el despojo de la humanidad, marcada en la subjetividad y los cuerpos impuesta por la colonialidad. Implica radicalizar el pensamiento crítico, en un re-pensamiento crítico de-colonial desde otro lugar, desde la herida colonial, desde la corporalidad y la subjetividad negadas por la colonialidad, desde los *danmes* o condenados de la tierra.
- El pensamiento otro evidencia la relación colonialidad no-existencia, des-humanización, como la más perversa evidencia de la colonialidad del ser y la necesidad de la insurgencia de otras filosofías de la existencia (Lewis Gordon), de sabidurías insurgentes (Guerrero Patricio), en perspectivas de horizontes de re-existencia (Albán Adolfo) y civilizatorios otros.
- ***La interculturalidad es una cuestión que va más allá de lo étnico***, no es un asunto sólo de indios o negros, sino que interpela a la totalidad de la sociedad; aunque cuando se habla de interculturalidad, se exige que únicamente los sujetos subalternizados por el poder, que sufren la dominación sean interculturales; sólo los indios y negros están obligados a comprender la cultura blanco-mestiza dominante, mientras se irrespeta su especificidad cultural, pero no así a los grupos pertenecientes a la cultura hegemónica. Es por esta razón, -por dar un ejemplo- que sólo para los indios se ha diseñado un sistema particular de educación indígena, mientras que para el resto de la sociedad, el sistema educativo sigue siendo monocultural y ceñido al modelo civilizatorio dominante. Esta realidad hace mucho más difícil y conflictiva la construcción de una sociedad intercultural, basada en el respeto a la especificidad cultural diferenciada de cada pueblo.
- ***Para que una sociedad sea realmente intercultural, no es suficiente el reconocimiento legal*** o constitucional por parte de los Estados y sus constituciones que dictaminen que nuestros países son interculturales; si bien eso es importante lograrlo; sin embargo la interculturalidad rebasa los marcos del reconocimiento legal y jurídico, no es suficiente alcanzar únicamente la legitimación legal, ***lo fundamental es lograr la legitimación social***; es decir que la interculturalidad como un horizonte de existencia otro, se legitime en el conjunto de la sociedad.

- Legitimidad social, significa que cada uno y una de nosotros sintamos, pensemos, pero sobre todo, vivamos conscientemente, nuestra cotidianidad como interculturales, sin reproducir los estereotipos racistas y discriminadores heredados de la razón colonial y que están muy vigentes, para que podamos entrar en un diálogo de respeto mutuo y en equidad de condiciones con las y los otros diferentes; la interculturalidad sólo será posible en la vivencia misma de la vida, cuando hagamos de la cotidianidad, el escenario desde donde tejamos una trama distinta de sentidos, que posibiliten un horizonte cósmico, de historia, de sociedad, de civilización, de humanidad y de existencia otro.
- La construcción de la interculturalidad comienza por la afirmación de nuestras propias identidades, para empezar a tejer relaciones de alteridad que implican el conocimiento y re-conocimiento del otro en su diferencia, que nos permite avanzar hacia la valoración y respeto de ese otro, pues no se respeta aquello que no se valora, lo que no se conoce y re-conoce como diferente. Sólo a partir del conocimiento, del re-conocimiento, la valoración y el respeto a la *insoportable diferencia del otro*, podremos ser capaces de convivir en paz con esa diferencia.
- Una cuestión que no se aborda y se descuida cuando se discute la construcción de la interculturalidad, es ***la dimensión política que en este horizonte en construcción asume la subjetividad y la afectividad***; como ejes estratégicos desde donde debemos potenciar la lucha contra la colonialidad del ser. Un horizonte cósmico, civilizatorio y de humanidad otro, diferente como el que se vislumbra desde perspectivas interculturales, sólo será posible, cuando iniciemos un proceso de revolución del *ethos*, de un tipo diferente de relación y de valores frente a nosotros mismos y a las y los otros, que nos permita la posibilidad de convivir con amor y respeto, frente a la insoportable diferencia del otro.
- Esta ***revolución de un ethos otro*** sólo será posible, con la fuerza insurgente de la ternura, pues el encuentro y convivencia con la diferencia sólo puede ser un acto de amor; la prédica de valores diferentes, tiene pocas posibilidades de transformamos como seres humanos dignos, si no se apoya en cambios, no solamente legales, institucionales, estructurales, sino, fundamentalmente, en aquellos

que se produzcan en la profundidad del *ethos*, en nuestro horizonte de valores, en lo más profundo de nuestras subjetividades, en la conciencia, las sensibilidades, el conocimiento, los imaginarios, en los cuerpos, en las representaciones y en la percepción de la realidad; sin dejar de lado al mismo tiempo, la necesidad de luchar por la transformación de las condiciones estructurales que mantienen el actual orden discriminador y excluyente de la colonialidad.

- ***La interculturalidad es una tarea política en construcción***, que tiene dos dimensiones de lucha que están ineludiblemente interrelacionadas: una hacia la exterioridad, que implica luchar contra los aspectos estructurales de la dominación, contra toda forma de colonialidad del poder y del saber; pero además tiene una dimensión de lucha hacia la interioridad generalmente descuidada, que combate toda forma de colonialidad del ser, que nos plantea la necesidad de empezar a andar y transformar los patios interiores de nuestra propia subjetividad, para des-sujetarnos como requerimiento para la afirmación de nuestras propias diversidades, identidades y diferencias, para a partir de allí abrirnos a la alteridad, a la relación dialogal y confrontación con el otro.
- Uno de los requerimientos vitales para la construcción de la interculturalidad, es la de emprender ***una revolución de sentido a nivel de nuestras propias subjetividades***, iniciar una revolución del *ethos*, que nos permita la liberación de nuestra subjetividad, a fin de recuperarnos nosotros mismos, y recuperar la cotidianidad como escenario de la construcción de un sentido diferente para nuestra vida y para la historia individual y colectiva; para ello hay que recuperar la ternura como un horizonte insurgente frente a los valores de una civilización depredadora, que se sustenta en la competencia, la concurrencia y la liquidación del otro, que caracteriza el modelo de libre mercado.
- ***La insurgencia de la ternura*** constituye el requerimiento insustituible para la materialización de la utopía de la interculturalidad; sino, basta que nos preguntemos, ¿en un mundo globalizado y marcado por el egocentrismo devorador de las leyes del mercado, por la soledad, el silencio, y el nihilismo de la posmodernidad, por la cínica indiferencia heterofóbica frente al dolor del otro, puede acaso, haber algo más insurgente que la ternura?

- Otra cuestión impostergable, vital y urgente para la materialización de la interculturalidad, es la tarea de ***trabajar con dedicación y ternura la interculturalidad, con los niños y niñas,*** en la perspectiva de la insurgencia de un *ethos* y subjetividad otra. Los niños y niñas, cuya subjetividad, al no estar todavía sujetada, ni cargada de los estereotipos discriminadores y excluyentes, están más dispuestos para entender y abrirse más naturalmente y con más transparencia y ternura, al encuentro con la diferencia.
- El trabajo con niñas y niños, no como futuro, sino como presentes constructores de la interculturalidad, como la semilla para que ésta florezca, es la transformación no sólo de los modelos educativos actuales, sino sobre todo, de la forma de vivir la vida en nuestra cotidianeidad; para lo que, sigue siendo imprescindible la insurgencia de un *ethos* otro, sustentado en la ternura, que construya un sentido diferente de la existencia.
- La construcción de la interculturalidad plantea que es una tarea vital no sólo la lucha por los derechos materiales, sino también la lucha por los derechos invisibles y espirituales, que no son considerados, pues han sido dejados fuera de la esfera de lo público, como: el derecho a ser diferentes y a ser reconocidos y respetados en esa diferencia; el derecho a la paz, la dignidad, la solidaridad, la alegría, el placer, el goce, el derecho a soñar, pero sobre todo el derecho a la felicidad, al amor y a la ternura.
- La interculturalidad requiere además que recuperemos las dimensiones de espiritualidad que hemos perdido como consecuencia de una civilización que desacralizó el mundo, la naturaleza y la vida, para hacerla objeto de dominio, para transformarlas en mercancías útiles tan sólo para su proceso de acumulación; por ello es vital reintegrar a la existencia el sentido espiritual que siempre ha tenido, para construir una mirada diferente sobre nosotros, sobre los otros, sobre el cosmos, la naturaleza, la sociedad, el mundo y la vida.
- Es por ello que no podemos descuidar, como lo hicimos en el pasado, ***la dimensión política de la lucha espiritual y la dimensión espiritual de la lucha política,*** sino al contrario debemos ver que hoy, constituye una tarea política impostergable, empezar a trabajar en una distinta ecología del espíritu, pero entendiendo, como nos lo enseñaron los indios Pueblo, que *la espiritualidad, es la forma más*

elevada de la conciencia política, pues, sólo así seremos capaces de construir un horizonte multicolor de sociedad, de civilización, de humanidad, que nos permita ser mejores seres humanos y vivir la vida, con más amor y alegría. Esa es la utopía por la que ahora las diversidades sociales están luchando, por la construcción de una humanidad, de una civilización intercultural, que sólo será posible desde la insurgencia de la ternura.

Una Política Intercultural (P.I.C.) debe aportar a la decolonización de la vida.

- El eje de una P.I.C. debe ser trabajar por impulsar procesos de decolonización cultural, social, económica y política, decolonización del poder, del saber y del ser, de la totalidad de la vida, que rompan con las formas alienantes heredadas del ejercicio de la matriz colonial-imperial de poder imperante.
- Así como la ***colonización*** impulsó luchas por la ***descolonización***, que buscaban transformar las condiciones estructurales de la dominación; la ***colonialidad*** impone la necesidad de luchas por la ***decolonización***, que sin descuidar la lucha por las transformaciones estructurales, pone además como centro de su lucha la cuestión de la existencia, hace posible insurgir contra la no existencia, contra el despojo de la humanidad, marcada en la subjetividad y los cuerpos impuesta por la colonialidad, lucha desde la herida colonial, por la liberación de los cuerpos, las afectividades, las sensibilidades, las sexualidades, la eroticidad, las alteridades, de los conocimientos, de las lenguas, de los saberes y de las sabidurías, de las espiritualidades de las y los actores/as sobre los que históricamente se ejerció la colonialidad del poder, del saber y del ser, a los que se les negó el derecho a sentir, a pensar, a decir, a ser; la decolonialidad insurge en perspectiva de la liberación, la decolonización del poder, del saber, pero sobre todo del ser, para poder construir un horizonte otro, diferente de existencia.
- Es importante mirar todas las luchas que están llevando adelante las diversidades sociales por la existencia, a pesar de la diversidad y diferencia de sus objetivos, como luchas por la descolonización de toda forma de poder, por combatir la matriz colonial-imperial de poder,

esto implica mirar a la decolonización *como un horizonte a seguir*, no como un simple ideal, sino como *utopía, y como utopística* como *estrella del norte* que guíe las luchas hacia la construcción de *un nuevo patrón de poder sin dominación ni explotación* (Lao-Montes).

- Una P.I.C. debe hacer visible la matriz colonial-imperial de poder y evidenciar que la colonialidad continúa operando en tres niveles claves para el control de la totalidad de la vida: *la colonialidad del poder,* para el control de la economía, la política, la sociedad, la naturaleza, la religión, las lenguas, la cultura; *la colonialidad del saber* que opera a nivel epistémico, filosófico, científico, para la subalternización de las sabidurías y los conocimientos; y *la colonialidad del ser* para el dominio de la sexualidad, de las subjetividades, los imaginarios y los cuerpos.
- ***La colonialidad del poder*** se expresa en la *colonialidad política,* que ha hecho de la democracia liberal la única posibilidad de construcción de lo político y de la organización de la sociedad, la misma que se sustenta en un sentido uninacional, homogeneizante, uniformizador de la diversidad y la diferencia; y que a pesar de la actual crisis de la democracia, que se constituye como mito para la naturalización del orden dominante y la legitimación del poder, hace posible su continua recreación. Para una P.I.C. que busque la *decolonización de lo político*, se hace necesario evidenciar la existencia de otras formas de hacer sociedad y de construir lo político que se sustentan en la riqueza de la diversidad y la diferencia y en matrices culturales comunitarias como el *Ayllu* andino, o el principio Tojolabal de *mandar obedeciendo*, puesto que en la democracia liberal, el que manda no obedece, y el que obedece no tiene ninguna posibilidad de mandar.
- Frente a la *colonialidad económica*, que ha hecho del capitalismo el único proyecto de futuro, sustentado en el discurso civilizador del desarrollo unilineal, que lo ha llevado a transformar a la naturaleza en mercancía y generar la actual crisis ambiental que está poniendo en peligro la totalidad de la vida, expresión clara de la crisis de una civilización que prioriza el capital sobre la vida. Para construir una P.I.C. que busque la *decolonización económica,* se hace necesario, trabajar en la construcción de una civilización diferente, que priorice la vida sobre el capital, que se sustente en matrices propias de sabi-

durías con sentidos comunitarios y que hacen, no de la acumulación del capital, sino de la solidaridad, la reciprocidad, la redistribución los ejes no sólo de su racionalidad económica, sino de la totalidad de su vida.

- Frente a *la colonialidad religiosa* que impuso el catolicismo como religión hegemónica, que fomenta la intolerancia religiosa y una espiritualidad instrumental al poder. Para la *decolonización religiosa*, se hace necesario una P.I.C, que haga evidente el sentido político de la espiritualidad como conciencia liberadora, que propugne el respeto a la diversidad y diferencia religiosas y trabaje en una diferente ecología del espíritu.
- Frente a la *colonialidad lingüística* que legitimó la hegemonía de las lenguas europeas, como las únicas lenguas de conocimiento y subalternizo otras lenguas a través de procesos diglósicos y transicionales. Se hace necesario una P.I.C. que contribuya a la decolonización lingüística, para que nuestras leguas maternas, recuperen el potencial que siempre han tenido como lenguas de conocimiento; que fomenten la diversidad lingüística, así como el diálogo entre las diversas lenguas en equidad de condiciones.
- Frente a ***la colonialidad del saber***, que construye un saber ventrílocuo condenado a ser eco y reflejo de las sociedades colonizadoras, que subalterniza otros conocimientos, que construye políticas del nombrar y discursos de verdad para la usurpación de la enunciación de los pueblos sometidos a la colonialidad. Se hace necesario para un proceso de *decolonización del saber*, una P.I.C. que contribuyan a la construcción de diferentes políticas del nombrar, que nos permitan hablar desde nuestras propias voces, desde nuestros propios lugares y con nuestras propias palabras, desde el potencial de las sabidurías insurgentes, que nos ofrecen posibilidades no sólo de conocimientos diferentes, sino de sentidos distintos de la existencia, por ello de la necesidad de que la academia empiece a aprender de su potencial no sólo epistémico, sino sobre todo ético, estético y político.
- Frente a los discursos de verdad erigidos en la hegemonía de la razón y la ciencia, es necesario una P.I.C. que nos ayude a aprender también desde una pedagógica del error, que nos permita abrirnos a la incertidumbre, a la fantasía, que mantenga siempre encendida

nuestra capacidad de asombro, de maravillarnos como los niños con el mundo y con el maravilloso milagro de la vida.

- Frente a la *colonialidad de la afectividad*, que se expresa en la absoluta ausencia de ternura, de emociones en el conocimiento y la academia. Se hace necesario para la *decolonización de la afectividad*, empezar a ***CORAZONAR*** la vida; la cultura es un instrumento que la hace posible, *corazonar* desde el potencial insurgente de la ternura y la afectividad y abrir espacios para su presencia en la academia y en las P.I.C.
- Frente a ***la colonialidad de la alteridad***, que implica la radical ausencia del otro, y en la que este es visto como amenaza como enemigo, ya sea el otro social, o el otro como naturaleza, a los que hay que someter y conquistar. Se hace necesario para la *decolonización de la alteridad*, una P.I.C. que haga posible la radical insurgencia del otro, para empezar a mirar en nosotros su presencia, a construir formas distintas de alteridad que nos permita entender que somos el otro, que habitamos el otro, y que el otro habita en nosotros. Se hace necesario además romper la visión antropocéntrica de la alteridad, para empezar a construir una alteridad cósmica, biocéntrica, cosmocéntrica, que nos permita hermanarnos y empezar a conversar con amor y con respeto con todos los seres de la naturaleza y el cosmos.
- Sabemos que no sólo existe crisis ambiental y contaminación del aire, los ríos o mares, sino que la peor contaminación es la del espíritu. Por ello no se trata sólo de reforestar el suelo sino los corazones; no sólo se trata de sembrar árboles, sino de sembrar esperanzas. Una P.I.C. debe trabajar para ello.
- La ***colonialidad del ser***, se ejerce para el control de la sexualidad, de los imaginarios y los cuerpos; para el control y fragmentación de las subjetividades, para minarnos del potencial insurgente de la imaginación simbólica, para vaciarnos de sueños, de esperanzas y utopías, para generar una crisis de sentido que construya sujetos sujetados sin capacidad de agencia histórica, esclavizados al mercado y al poder, y que sean útiles para su reproducción. Una P.I.C. que trabaje en la perspectiva de la *decolonización del ser*, debe propiciar una reapropiación de nuestras subjetividades, de la afectividad, del potencial insurgente de la imaginación simbólica; impulsar proce-

sos para una guerrilla de lo imaginario, para una insurgencia simbólica que haga posible la recuperación de nuestro cuerpo y nuestra sexualidad como territorios de la libertad; una P.I.C. que haga posible *corazonar*, re-erotizar el mundo y la vida, que nos permita la construcción de otras éticas, estéticas y eróticas de la existencia.

- Frente al sentido de *universalidad* que impone occidente; una P.I.C. decolonizadora debe responder desde la riqueza de la *pluridiversalidad* de la diferencia.
- Frente al sentido uniformizador, totalitario, y fragmentador de la vida de la racionalidad de occidente, debemos responder desde un P.I.C. que se nutra del pensamiento totalizante, holístico y sistémico propio de nuestras sabidurías insurgentes.
- Una P.I.C. debe impulsar la construcción de sociedades interculturales basadas en el respeto a la diversidad y la diferencia, que permita el diálogo de seres, saberes, sensibilidades, experiencias de vida y tienda puentes interculturales que construyan forma distintas de alteridad social.
- Una P.I.C., en definitiva debe aportar a los procesos de lucha por la descolonización de la vida; entendiendo que la decolonización involucra la construcción de una distinta formación del poder y de una hegemonía diferente, en perspectivas de horizontes otros de existencia. Se trata en definitiva de un proceso de decolonización como el que se anuncia en el espíritu de las luchas que las y los diversos actores sociales están levantando en todo el planeta, a fin de *dar a luz una política de la esperanza* (Lao-Montes), y que nos reafirma la terca seguridad de que estamos pariendo no sólo otros mundos posibles, sino sobre todo, mundos de otro modo, (Escobar).
- Lo anterior implica además, una redefinición del concepto de revolución, más allá de su noción de cambios radicales desde el Estado, sino *definir revolución como una categoría histórico y ético-política*, (Lao-Montes) como un *proceso de descolonización profunda*, que connota un proceso de múltiples transformaciones radicales que se dan simultáneamente sin la hegemonía de uno de ellos, que tienen un carácter antisistémico, que subvierte el patrón de dominación y van construyendo formas otras de poder social.
- Un eje importante de las luchas de las diversidades sociales y que a veces no es considerado en las teorizaciones sobre los procesos de la

lucha social, es la dimensión política que tienen la afectividad, de ahí la necesidad de *corazonar* la lucha y la totalidad de la vida desde el potencial insurgente de la ternura; para ello se hace necesario construir, *comunidades afectivas*, desde la diferencia y trabajar en la formulación de modelos afectivos, de *políticas del amor* necesarias para dar otros sentidos a las luchas que llevan adelante las diversidades sociales por una existencia diferente.

- Un P.I.C. decolonizador debe plantearse la cuestión de la existencia como horizonte, pero no olvidar que la posibilidad de la construcción de un horizonte civilizatorio de existencia otro, sólo podrá insurgir desde los pueblos que han sufrido la colonialidad en sus propios cuerpos y subjetividades, desde los *Damnes*, desde *los condenados de la tierra* (Fanon / Maldonado-Torres).

Corazonando **sobre P.I.C., cultura, gestión intercultural y sobre los gestores interculturales**

- Una P.I.C, debe mostrar los rostros multicolores de nuestra diversidad, considerar la pluralidad y la diferencia de procesos, actores, escenarios, conflictos, propuestas, discursos, prácticas, representaciones y sentidos que construyen las diversidades sociales, culturales, étnicas, lingüísticas, regionales, de genero, generacionales, etcétera.
- Es necesario abrir procesos de descentralización de las P.C. como oportunidad para refundar la Nación, desde el potencial político de la diversidad, la pluralidad y la diferencia, y romper el actual carácter centralista y homogeneizante de la Identidad Nacional; contribuir a la revitalización y fortalecimiento de las identidades múltiples y diferenciadas de nuestras naciones plurales, diversas y diferentes.
- Considerar las dimensiones espaciales, de territorialidad de los fenómenos culturales, analizar sus propias especificidades regionales, provinciales, cantonales, parroquiales, comunales, barriales y locales.
- Las P.I.C. de los M.S., abren condiciones para senti-pensar posibilidades de modernidades alternativas,(Escobar) frente al sentido excluyente y hegemónico de la modernidad occidental marcada por la colonialidad, emergen otras formas de modernidad alternativas o alternativas a lo modernidad, pensadas desde políticas del lugar.

- Las P.I.C. de los M.S. se extienden más allá de la sociedad política y el Estado, esto posibilita el tejido de redes de M.S. que muestran los cruces intercambios a nivel planetario, que dislocan al poder y permiten ampliar una red de alianzas estratégico-políticas desde lugares fronterizos (Anzaldua) en perspectivas globales, que articulan el sentido político de lo local a lo global; esto implica ver como articular lo local con lo global desde nuestras propias especificidades culturales, ver entonces, cómo se *glocaliza* la globalización y se globaliza lo local, cómo desde lugares de la periferia de la globalidad neoliberal, la están impugnando y aprovechando los recursos que esa globalización ofrece; es esa dimensión político estratégica, lo que permite sentipensar en que es posible construir alternativas a la globalización (De Sousa Santos), o una globalización alternativa (Escobar).
- Los M.S. hoy práctican un globalismo basado en el lugar, aunque transnacionalizado, un distinto tipo de acción política que incluye lo cultural, lo global, lo local, el lugar, el presente, el pasado y la posibilidad de futuros otros (Escobar).
- Defender las prácticas basadas en el lugar implica creación de redes de los MS, articuladas a una política de escala para que desde lo local se vuelvan transnacionales; para ello, es importante recuperar la noción contextualizada y situada de la práctica humana, toda historia se hace en un lugar, está atravesada, por la historicidad y ahí se construye un sentido. Todo esto debe tener en cuenta la cultura que es la base con la que se encuentra el sentido del lugar tanto geográfico como político.
- La reconstrucción de la identidad en torno a una política de lugar implica, considerar la lucha por la preservación de la memoria colectiva de la ancestralidad, de la defensa de territorio, de la cultura, de la naturaleza, del derecho a la diferencia; el territorio es una unidad ecológica cultural, espacio donde se teje la vida, pero también se lucha, referente indispensable de identidad, es en el lugar y en la lucha por su defensa, es en donde se construyen sus horizontes de sentido.
- Otro centro vital de la lucha contra la globalización a nivel planetario, es la lucha por la defensa de la naturaleza, que no es sino una respuesta a la crisis ambiental como expresión de la crisis civilizato-

ria, la crisis ambiental, es también la crisis de sus paradigmas, de la ciencia, de la técnica y la razón instrumental, que evidencia que desde dicha racionalidad, no es posible una salida para la vida. Por ello una P.I.C. debe aportar a la implementación de una *ecología ambiental* diferente, que permita una reapropiación del sentido de la vida negado por occidente, a construir formas distintas de alteridad que rompan el sentido antropocéntrico actualmente hegemónico; para que abra espacios de encuentro dialógico con la misma naturaleza, en perspectivas de una alteridad cósmica, biocéntrica, en donde sea la vida en todas sus formas y su preservación y continua revitalización, el único centro y horizonte. Esto permitirá volver a *re-erotizar el mundo* y construir una política que *acaricie la vida* (Leff).

- Una P.I.C. debe considerar la potencialidad y contemporaneidad de la tradición**,** como fuente de sentido que articula pasado, presente y porvenir, pues memoria y utopía son parte de la cultura. Como nos enseña la noción de *Nayrapacha* (Mamani) de la sabiduría Andina, que implica mirar el pasado como porvenir, se trata de un pasado que en su devenir futuro, tiene el potencial insurgente para transformar el presente y construirnos horizontes otros de futuro. (Muyulema).
- Hay que mostrar a nuestras culturas en su contemporaneidad, con la vitalidad para responder y articularse a los actuales procesos globales con rostro propio, desde la potencialidad de sus culturas e identidades propias y diferenciadas.
- Una P.I.C. debe organizar actividades que permitan mostrar no sólo las dimensiones manifiestas, exóticas y folklóricas de la cultura; sino que aporten a la revitalización de la memoria histórica colectiva, del mundo de las representaciones simbólicas, de la sabiduría, de los valores y conocimientos que el pueblo emplea cotidianamente para organizar su vida.
- Hay que ir construyendo procesos de mediación de la acción cultural; hay que ir tejiendo redes culturales para el conjunto de la sociedad; ir formando *interculturizadores* de lo cultural con una mirada holística y sistémica que miren la articulación que la cultura tiene con lo social, con lo económico, lo político, lo ambiental, con la totalidad de la vida.

- Una pregunta importante que debemos hacernos constantemente, es ¿qué tipo de proceso y de sujetos, qué horizontes de existencia estamos ayudando a construir con nuestras acciones? Lo que implica aportar a la construcción de sujetos sociales, políticos e históricos, que sean capaces de materializar la utopía de una existencia diferente.
- Hay que incorporar en las P.I.C. una perspectiva de género, pero no considerarlo como algo sólo orientado a las mujeres y que reproduce los roles alienantes que tradicionalmente se les ha impuesto. El género hace referencia a las construcciones socioculturales en torno a lo masculino y lo femenino. Una P.I.C. debe propender a la ruptura de las asimetrías de género actualmente existentes y aportar a una mayor equidad entre los mismos.
- Las P.I.C. no pueden considerar en abstracto la cultura, como desarticulada de los otros aspectos de la realidad social. Deben cuestionar el actual modelo económico neoliberal hegemónico, pues resulta ser el mayor obstáculo para impulsar P.I.C. autónomas, pues las actuales políticas que instrumentaliza el Estado o las ONG, no responden a las demandas de nuestras identidades diversas, sino a los intereses de las transnacionales financieras y del mercado globalizado.
- Una P.I.C. debe combatir los intentos de las empresas privadas nacionales y transnacionales de la cultura, que pretenden su reorganización en respuesta a las demandas del mercado, a fin de producir nuevas formas de cultura de masas que nos transformen en consumidores pasivos de una cultura aburguesada y hamburguezada, planetaria homogeneizante y globalizada, diseñada por las transnacionales de la cultura.
- Una P.I.C. debe aportar a la lucha de sentidos, por el control de los significados y del poder interpretativo, lo que significa pelear espacios de difusión de las expresiones culturales populares a través de los medios masivos de información, lo que implica demandar al Estado, la democratización de los medios de información
- Una P.I.C. no debe sólo trabajar en la perspectiva de buscar la democracia cultural como sostiene la UNESCO, lo que se trata de democratizar no es solamente la cultura, sino sobre todo la sociedad y el poder, que son las causas de las asimetrías sociales y culturales.

- Una P.I.C. debe promover un sentido político diferente de participación de las diversidades sociales, que haga posible que estas construyan procesos de autogestión económica, autonomía política y revitalización de su identidad, de su memoria colectiva y su cultura, que respondan a sus propios horizontes históricos.
- Debe aportar a la formación de cuadros políticos y técnicos, de gestores interculturales comunitarios, que estén en capacidad de enfrentar los nuevos retos del actual proceso global, nacional y local.
- Las P.I.C. y los y las gestores interculturales deben construirse un rostro propio de identidad, esto requiere empezar a trabajar en la construcción de una estrategia conceptual y metodológica de la cultura que surja desde la experiencia vital de la propia gente, desde los propios constructores de la cultura.
- Aportar a que se redescubran los significados y significaciones de la potencialidad política que tiene el poder de lo cotidiano, entendido como el espacio donde se tejen los sentidos de la vida y de la historia.
- Una P.I.C. no debe limitarse únicamente a la búsqueda de asignación de recursos estatales o privados; sino que se debe considerar que el aspecto más estratégico de una política intercultural, es impulsar la lucha por la decolonización de la vida.
- Si la cultura es constructora de sentido de la vida individual y social, que nos permite construir los significantes, los significados y significaciones para nuestro ser y estar en el mundo de la vida; debe por lo tanto ser el horizonte que ayude a enfrentar la actual crisis de sentido que enfrenta la humanidad.
- No sólo se trata de enfrentar la crisis financiera o económica y el déficit fiscal; más importante es enfrentar la crisis de sentido, el déficit simbólico que actualmente vivimos. El trabajo cultural para enfrentar la actual crisis de sentido por la hipertrofia de la imaginación simbólica, debe impulsar procesos de insurgencia material y simbólica, debe ayudar a hacer aflorar en nosotros y en las y los otros, al poeta, al filósofo, al loco que en todos habita.
- Hay que combatir la noción de cultura construida desde los intereses del mercado, una cultura de masas, una cultura planetaria, una *ciber cultura*. Hay que combatir el proceso de virtualización y ficcionalización de la realidad que nos vacía de sentido, que nos impo-

ne más información pero menos comunicación, más proyecciones y menos proyectos históricos, evidenciar que la pornografización de la violencia que nos ofrecen los medios, está matando la poética de la vida; que nos homogeniza para anular el sentido insurgente de la diversidad y la diferencia; que nos conduce a la indiferencia frente al dolor del mundo y de los otros, que espectacularíza la muerte. Que nos impone el acostumbramiento a la barbarie, la corrupción, la dolorosa soledad y el anonimato entre la multitud, que nos llena de un profundo vacío existencial.

- Hay que combatir una cultura de masas que nos impone formas diversas de adicción que niegan la riqueza de la vida. Que quiere mostrarnos la cultura como sinónimo de espectáculo, de entretenimiento, que nos lleva a la alienación, la consolación, el vaciamiento del sentido crítico frente a nuestra existencia del por qué de nuestro ser y estar en el mundo de la vida, que nos construye un mundo de telenovela.
- Una P.I.C. debe contribuir a combatir desde la fuerza insurgente de la cultura de la diversidad y la diferencia, toda forma de etnocentrismo, racismo y heterofobia, de discriminación, segregación y violencia sobre las y los otros diferentes.
- Si la cultura ha sido la fuerza constructora que permitió que nos humanicemos, que nos construyamos como seres humanos, la cultura sigue siendo esa posibilidad para recuperar la dimensión de humanidad que nos está haciendo perder una civilización que prioriza el capital y los intereses del mercado sobre la dignidad de la vida.
- Una P.I.C. debe combatir una sociedad de consumo que nos está consumiendo la existencia, los sueños, las esperanzas, las utopías, la alegría. Combatir una civilización que ha hecho del mercado su nuevo dios; del consumo la nueva religión; de los centros *shoppings* las nuevas catedrales; del *McDonald's*, la nueva eucaristía; y de la Coca-Cola la nueva bebida sagrada para encender la chispa de la vida.
- La cultura hace posible construir gramáticas diferentes de la vida, cartografías distintas de la realidad y el mundo, es por tanto un horizonte de posibilidades y potencialidades de sentidos otros de existencia.

- Combatir desde la cultura como horizonte de esperanza, estos tiempos de desesperanza que desprecian la vida, llenos de intolerancia, violencia, fundamentalismos morbosos frente a la diferencia, de pornografización de la pasión y que ha hecho también de la ternura mercancía; que nos impone la estupidez, la banalidad como forma de vida (Puig). La cultura hace posible que tengamos la esperanza, la utopía, la alegría como horizontes a luchar porque no se extinga el fuego de la magia de los sueños.
- La cultura debe ayudarnos al reencantamiento del mundo, a la recuperación de la magia del milagro de la vida, ayudarnos a mirar el mundo con ojos de mago, a reaprender a maravillarnos con el sagrado milagro de la existencia, a recuperar nuestra capacidad de asombro perdida por la hegemonía del *logos* de la tiranía de la razón, a recuperar la poética de la vida y a ver el potencial de la cotidianidad para la construcción de la vida y la historia.
- La cultura es como la playa y la arena, hay una base que permanece y se preserva, es el acumulado social de la existencia, la memoria colectiva que es lo que le ha permitido a un pueblo construirse como tal. Pero también como las olas, es movimiento, cambio transformación, creación y recreación, resemantización y resignificación continuas, pues la cultura es una respuesta creadora a la dialéctica de la propia vida y como ella se transforma, está siempre en movimiento.
- La sabiduría Amaútica sobre la naturaleza nos enseña que sólo los árboles que tienen las raíces bien fundidas a la tierra, son los que permanecen a lo largo de los siglos, los que soportan los vendavales y las tempestades y son los que están siempre creciendo hacia la luz. Lección importante para comprender que sin las raíces fuertes de la cultura y la identidad, nada somos.
- Una y un gestor intercultural, o interculturalizador, no debe quedarse preso de la hegemonía de los epistemes, de las certezas, de las verdades, de la razón, debe empezar a abrirse a una pedagógica del error, a la incertidumbre, a la posibilidad de lo imposible, si quiere decolonizar el poder, el saber y el ser. Hay que volver a *corazonar* no sólo las epistemologías, sino sobre todo la propia vida.
- El trabajo de gestión intercultural debe hacer posible la construcción de un mundo pintado con los colores del arco iris, que aporten

al encuentro multicolor de todas las culturas, en el que hablen y sean escuchadas todas las voces, el encuentro dialogal de todos los saberes, en que se miren todos los rostros y que aprendamos a reconocer en los rostros de la diversidad y la diferencia, también nuestros propios rostros.

- La cultura es comunicación, por eso no puede ser ni muda ni sorda, sino grito constructor de lenguajes otros, grito no sólo de denuncia, no sólo de protesta, sino de propuesta que combate toda forma de exclusión y de dominación. El poder de la palabra, es un arma insurgente para combatir las palabras del poder.
- La cultura es un arma contrahegemónica, tiene un sentido político insurgente, pues busca transformar radicalmente todas las dimensiones de la existencia, pues la cultura es una apuesta radical por la vida y para transformar la vida.
- La cultura no tiene intereses utilitaristas individualistas y egocéntricos, no busca construir productividad, eficacia, enriquecimiento, éxito, rentabilidad, ganancias (Puig); es una construcción de una alteridad insurgente, colectiva de muchos corazones latiendo y trabajando al unísono, en forma solidaria compartiendo la fiesta de la existencia; la cultura lo que busca es construir un sentido no para el tener sino para el ser, no nos ayuda a ganarnos la vida, sino que nos ayuda a construirnos un sentido para vivir la vida.
- Una y un gestor intercultural no deben quedarse inmóviles en un mundo de certezas, de cientificidad vacía que no nos ha hecho ni mejores ni más felices, sino que tiene que estar dispuesto no a dar respuestas, sino a interrogarse permanentemente, es aquel que está 'aprendiendo a aprender como desaprender lo aprendido', pero sobre todo que tiene la humildad de aprender escuchando; que está abierto a la incertidumbre, al azar, al caos, al misterio. Aquel que tiene capacidad de autopoiesis, es demiurgo de una existencia diferente.
- Frente a la arrogancia de los expertos, que se creen poseedores de las verdades reveladas por la ciencia; las y los gestores interculturales aprenden lo que enseña la sabiduría shamánica, cuando nos dice que: "la sencillez es el camino de la inteligencia, y la humildad el sendero de la sabiduría".

- El gestor intercultural debe estar abierto la posibilidad de lo imposible, debe ser constructor de futuras tempestades y claridades, ser cazador de distintas auroras, tener oídos para lo inaudito, ser capaz de hacer parir estrellas bailadoras.
- El y la gestora intercultural combate el quedar preso de la mediocridad, que mata la libertad del espíritu, debe luchar por defender su derecho a la diferencia, aun sabiendo que por ser distinto, hay que pagar un precio, a veces muy alto. Pero él sabe como enseña la sabiduría Amaútica, que "los pájaros vuelan en manada, y sólo las águilas y los cóndores vuelan solos y en libertad".
- Pero no debemos olvidar que, la diferencia no es una libertad que nos aísla del mundo, sino que nos prepara para poder interactuar como sujetos críticos y creadores dentro de éste y construir formas distintas de alteridad.
- Las y los gestores interculturales saben que es muy largo el camino de los sueños y no se entristecen si no los consiguen, pues saben que lo triste es no tenerlos; creen en las utopías y que aun pareciendo imposibles, viabilizan luchas posibles que las van acercando; y saben que la esperanza, pareciendo lejana, está ahí, para que podamos seguir andando, luchando y construyendo.
- Los y las gestoras interculturales, debemos tener encendida la intransigente seguridad, de que otros mundos diferentes son posibles, que una humanidad otra es posible, que una civilización otra diferente que tenga la vida como horizonte, es posible y debemos lucha por ello.
- Son los y las que antes de emprender cualquier cambio del mundo, empiezan por cambiarse primero a sí mismos, pues como enseña la sabiduría Amaútica: "No podemos ser luz de los otros, sino iluminamos primero nuestros propios pasos y senderos".
- Las y los gestores interculturales sabemos que primero debemos andar nuestros propios patios interiores para empezar una revolución del *ethos*; que si queremos la decolonización de la vida, del poder del saber y del ser, debemos empezar la decolonización primero por nosotros mismos, decolonizar nuestras propias subjetividades, nuestra propia vida.

- Sabemos que la ternura, la esperanza, la alegría son fuerzas insurgentes insustituibles para transformar la historia y todas las dimensiones de la vida.
- La y el gestor intercultural cuestiona las categorías homogeinizantes, como democracia, desarrollo, ciudadanía, sociedad civil, identidad nacional, nación y busca el sentido plural de la existencia.
- Combate el sentido cognitivo de cultura que la reduce a lo letrado, a las manifestaciones de las elites, que la hace sinónimo de bellas artes, que la reduce sólo a la música, la danza, la pintura, el teatro. Combatimos una noción de cultura que transmiten los *mass medias*, que ha sido instrumentalizada, empobrecida por el poder, tribialized, banalizada, hamburguesada, convertida en espectáculo, en distracción televisiva estupidizante, en mercancía, en un objeto más de consumo del mercado; la cultura de las salas de belleza, de los gimnasios los saúnas y los *spa* (Puig), de las discotecas y los centros *shoppings*, de los estadios de fútbol, de los *reality shows*, del gran hermano, del actual ojo virtual que instaura otras formas de vigilar y castigar.
- Los y las gestoras interculturales luchamos por hacer posible un *pachakutik del sentido*, debemos ser *chasquis* de tiempos nuevos y diferentes, de felicidad y esperanza, somos guerreros intransigentes militantes de los sueños.
- Tenemos capacidad de conmovernos ante lo bello y descubrir la poética de la vida, pero también ante la injusticia, la dominación, la indiferencia y el dolor del mundo y luchar radicalmente contra ellas.
- Buscamos mostrar que la vida no puede reducirse a domingos de fútbol, a una permanencia hipnótica frente a la televisión y a vivir sus telenovelas, a hacer de los centros comerciales y los supermercados, los únicos espacios de socialización y de des-encuentro con los otros y a pensar que la libertad se realiza en la libertad de comprar, en la esclavitud de la moda, a que el horizonte de vida de los jóvenes sólo sea llegar a ser chica *pop star* o poder concursar en el gran hermano, o bailar por un sueño. Sino que la vida tiene otros sentidos que vamos a irlos buscando y construyendo hermanados en la esperanza y la ternura; pues como enseña la sabiduría shamánica: "Si hasta la hierba crece como podemos negarnos a crecer".

- Estamos abiertos para encontrarnos con la globalización pero con un rostro propio de identidad y desde la fuerza de nuestras culturas, identidades, saberes y horizontes de existencia propios y diferenciados.
- No rechazamos lo ajeno, sino dialogamos con ello, pero en condiciones de equidad y de respeto. Pero combatimos todo intento de colonización y dominación cultural que venga a minar las raíces de lo propio, de lo que hemos sido, de lo que somos, de lo que queremos seguir siendo.
- No rechazamos a occidente, sino hacemos visible su perversidad y su histórica complicidad con la violencia, el despojo, la dominación, instrumentos de poder a los que ha recurrido históricamente, para la colonialidad de la vida.
- No rechazamos la razón, sino que mostramos que en nombre de ella, se fragmento nuestra condición de humanidad, por ello buscamos *corazonar* la vida, para dar afectividad a la inteligencia y mostrar que nuestra condición de humanidad no está sólo en la razón, sino sobre todo en la afectividad; pues como nos enseña la sabiduría shamánica, los seres humanos, no somos más que, *estrellas con corazón y con conciencia.*
- Creemos no sólo en el diálogo de saberes, sino sobre todo, en uno de seres, sensibilidades, saberes, de experiencias de vida, buscamos aprender de todo lo mejor que ha producido la cultura humana y que forma parte de nuestra herencia como parte de la humanidad, de la naturaleza y del cosmos.
- Combatimos toda forma de colonialidad neoimperial, todo proyecto de homogeinización de construir una cultura planetaria que lleva a la 'Coca-colonización' del mundo, la 'MacDonald-lización' de la diversidad y la diferencia, a la 'Miami-zación' de la vida.
- No queremos seguir bailando sobre nuestros muertos y celebrando las conquistas, expresión nítida de la razón colonial aún vigente, queremos celebrar las luchas, hacer visible los anónimos rostros, los nombres y las vidas de los verdaderos actores constructores de nuestra historia.
- No queremos ser un reflejo del espejo de occidente, ni el eco ventrílocuo de los discursos del poder, queremos hablar por nosotros mismos, desde nuestros propios lugares y lenguajes, con nuestras propias palabras, por ello estamos comprometidos en la construcción

de distintas políticas del nombrar, como forma de combatir la colonialidad del saber; y por ello hablamos desde el potencial insurgente de *Abya-Yala* como ese *locus* otro de enunciación no sólo político, sino sobre todo de posibilidades de un horizonte diferente de existencia.

- Buscamos que todo aquello que hagamos desde el trabajo cultural, interpele el sentido de nuestra existencia y la de los otros, que después de cada actividad no sigamos siendo los mismos (Puig), que seamos capaces de generar caos constructores.
- La cultura es una construcción simbólica para darnos claves del vivir humano, para lo que somos, pero también para lo que soñamos ser, para lo que queremos seguir siendo, son valores ideas, principios, mentalidades, sensibilidades actuantes, es horizonte de una mejor humanidad.
- Somos *homos simbólicus*, seres de cultura que damos sentido, significado y significación a la existencia, que no nos conformamos sólo con vivir en sociedad, sino que damos sentido a la sociedad en la que queremos vivir, podemos diseñar el mundo y la vida como queremos vivir y convivir, domesticados (Puig), vaciados de sueños y utopías, pasivos, acríticos frente al dolor del mundo; o por el contrario activamente, intensamente creativamente, comprometidos con empujar la vida para transformarla.
- La cultura es la vida cotidiana de la gente, la trama de sentidos, de significados para nuestro ser, estar y sentir en el mundo de la vida. La cultura es lo que hace posible comprendernos a partir de tejidos simbólicos de sentido compartidos.
- La cultura es una invitación constante a pensar y vivir la diversidad (Puig) y la diferencia, la alteridad, a tener una constante actitud de apertura para el encuentro con lo desconocido, con lo extraño, con lo diferente.
- Cultura no es nostalgia del pasado, no es pureza de tradiciones, no es folklore. No es sinónimo de civilización, de progreso tecnológico y de riqueza material y económica, no es un capital monetario (Puig), ni tampoco un capital simbólico, no produce bienes materiales, sino horizontes de sentido para vivir la vida. La cultura no está encerrada en los museos, las bibliotecas las salas de conciertos, en las universidades, sino en la propia vida; por ello buscamos abrir-

nos a la construcción de otras políticas de la memoria, que considere el potencial de la cotidianidad, de los actores silenciados.

- La cultura hace posible a través de todas sus manifestaciones y representaciones, la presencia vital y la fuerza constructora de lo humano y la esperanza de una disitnta y mejor humanidad. Una organización de trabajo cultural debe ser una promesa de vida (Puig), una sembradora de sentidos distintos, otros de la existencia.
- La cultura es un acto supremo de alteridad en el que habitan la mismidad y la otredad, para que juntos podamos encontrar que todos tenemos un poco de todos, pero que siendo iguales, somos también diferentes, y en esa diferencia descubramos la dimensión de humanidad que nos hermana.
- Las y los gestores interculturales que trabajamos por la decolonización no buscamos, lo *nuevo*, sino lo *diferente*, lo *distinto*; no buscamos la quimérica igualdad, sino la equidad en la diferencia; no hablamos de *proyectos* que reproducen el sentido civilizador del desarrollo unilineal de occidente, sino que hablamos de *horizontes*, que esta ligado a la percepción poética del paisaje, que debemos aprender a transitarlos y construirlos con pasión desde la totalidad de los espíritus y los cuerpos.
- No buscamos sólo otro mundo posible, sino posibles mundos otros, mundos de otro modo (Escobar); no buscamos otros conocimientos, sino conocimientos otros; no buscamos otro proyecto de nueva sociedad, sino horizontes otros, diferentes, distintos de existencia; puesto que sabemos que lo otro implica la radical insurgencia de la diferencia gestada en los márgenes, en los intersticios, en los espacios liminales, fronterizos del poder, desde el potencial político de las sabidurías insurgentes, de todos los *Damnés, los condenados de la tierra* (Fanon / Maldonado Torres) que han vivido y viven, que han sufrido y sufren, la colonialidad del poder, del saber y del ser, en sus propias subjetividades, en sus espíritus y en sus cuerpos.
- Aprendiendo de la sabiduría del Popol Vhu, los y las gestoras interculturales no queremos construirnos como *hombres y mujeres de madera*, fríos, insensibles, sin corazón ni sentimientos, que sólo seamos capaces de ver y oír y percibir las apariencias de los seres, las cosas y los hechos, que es lo que busca el poder para tener sujetos sujetados y fáciles para dominar sus subjetividades y sus cuerpos.

Queremos construirnos como *hombres y mujeres de maíz*, abiertos a la sabiduría de la vida, con capacidad de mirar y escuchar los sentidos profundos de la existencia.

- Gracias al poder insurgente de la cultura podemos seguir hablando desde lo más ancestral del tiempo con palabra propia, y sabemos que nuestra mayor victoria, es que a pesar de tantos siglos de dominación y muerte, estamos aquí, seguimos existiendo, pues como dice la sabiduría de Mama Dulu Cacuango: "Somos como paja de páramo que cortada vuelve a crecer, de paja de páramo sembraremos el mundo..."
- La cultura alimenta nuestra confianza de que a pesar de toda forma de dominación de muerte, de tanta violencia, odio y despojo, los amos del poder no han podido matar la esperanza, los sueños, la ternura, la alegría, y que nos anima la intransigente seguridad de que el triunfo final, será del amor y la vida.
- Somos el resultado del acumulado social de la existencia de muchos pueblos, nos nutren las sabidurías, las experiencias, los sueños, los sentires, los haceres, las sensibilidades de miles de corazones de hombres, mujeres, niños, niñas, ancianos, ancianas, que desde su propia experiencia de vida, luchan por una existencia diferente.
- Somos constructores de las primaveras que vendrán, de amaneceres y futuros luminosos, y para ello, trabajamos y luchamos con corazón y con conciencia, *corazonamos* en este tiempo y espacio, pues es en las luchas presentes del aquí y el ahora, que se construye el mañana.
- Somos artífices de una vida distinta, artesanos de una existencia diferente. Con el cincel de nuestra alma, tallamos nuestro destino; con el fuego del espíritu, forjamos nuestro camino; en el telar de los sueños, tejemos nuestra esperanza; con la arcilla de este tiempo, modelamos el mañana.
- Si luchamos por la ternura, la alegría, la paz, el amor, la esperanza, no es porque la tengamos en abundancia, sino por el contrario, es porque carecemos de ellas y sabemos que son imprescindibles para dar un sentido distinto a la vida.
- Frente al modelo egocéntrico, individualista y competitivo que induce el poder, nosotros anteponemos los horizontes de sentido que están en las sabidurías ancestrales de los pueblos de *Abya-Yala*, la solidaridad, la reciprocidad, la redistribución, lo colectivo, lo

colaborativo; pues la cultura nos enseña que no podemos ser sino con lo otros; sabemos que nuestra fuerza no está sólo en nosotros, que nuestro verdadero poder está, en el amor que damos y recibimos de los otros.

- Las y los gestores interculturales somos tejedores de tramas de sentido para iluminar de manera distinta la existencia, ya sea tejiendo palabras para recuperar la poética de la vida, por ello hacemos del poder de la palabra un arma para insurgir contra las palabras del poder; tejemos colores desde la pintura para recuperar la luminosidad de la existencia y para dar luz y color a la memoria; tejemos armonías desde la música para mostrar que el ritmo de la vida está llena de claves de sol y de luna; tejemos desde la armonía de los movimientos, para poder escuchar y mirar la diversidad de lenguajes con los que nos habla el cuerpo, a través de la danza o el teatro, para poner en escena la utopía de una vida diferente.
- Los y las gestoras interculturales, si trabajamos desde las dimensiones del sentido que hace posible lo simbólico, tenemos la obligación de hacer visible los rostros de lo invisible, pues la cultura es un inmenso *iceberg*, pues el nivel de manifestaciones está sobre el agua, es lo que podemos mirar, pero la parte más vital de la cultura, está en el fondo del océano; el trabajo de los y las gestoras interculturales implica sumergirnos en el océano del sentido, para descubrir las diversas isotopías que este encierra.
- Un y una gestora intercultural, es aquel o aquella que busca transitar el mundo del sentido, para comprender el sentido del mundo y contribuir a su transformación. Pero si queremos comprender la totalidad del sentido, debemos construir un saber corporizado, que aprenda desde la totalidad de nuestros sentidos y de nuestras sensibilidades, que han sido atrofiadas por el poder.
- La cultura es una respuesta creadora frente a la vida, y es la vida la que debe ser el horizonte de nuestras acciones, puesto que vida y cultura son sinónimos (Puig). Hay que trabajar por una gestión intercultural comprometida con la vida, con los sueños, la utopía, la esperanza y la alegría.
- La cultura nos abre al misterio del milagro de la vida, para convertirnos, no sólo en *gestores culturales*, sino fundamentalmente, en *gestores de vida* (Puig).

- Los y las gestoras interculturales no queremos seguir siendo custodios de la razón, estar aprisionados en un epistemocentrismo que no nos permite mirar la riqueza de las dimensiones que tiene la vida, sino que buscamos aprender de lo que nos enseñan las sabidurías insurgentes, y de ellas hemos aprendido que no se trata sólo de conocer, sino de *cosmos-ser* de ser en el cosmos, es decir de construirnos un sentipensamiento articulado a la totalidad del cosmos y la vida, pues no se trata sólo de tener esa cosmovisión de la que habla la antropología de occidente, sino de construirnos una *cosmovivencia*, una *cosmoexistencia*, como nos enseña la sabiduría *Aymara*.
- La sabiduría nos ha enseñado que es necesario construir un pensamiento desde la afectividad, que debemos empezar a *corazonar*, a *sentipensar* la vida, si queremos reintegrar la humanidad que nos fragmentó la razón hegemónica de occidente.
- Sabemos que *corazonar*, que *sentipensar*, que hablar desde el cuerpo, desde el corazón, tiene un carácter político insurgente, pues la sabiduría Nasa nos enseña que es en el corazón en donde está el poder para la construcción de la memoria, pues *recordar es volver a pensar desde el corazón*.
- *Corazonar* es construir en los encuentros con el otro, formas de alteridad marcadas por la afectividad, como nos enseña la sabiduría guaraní cuando dice *che aju roñanduro,* te vengo a sentir. Es el sentir una necesidad vital para otra comprensión de todas las dimensiones de la vida, del espacio y del tiempo, por ello dicen *Arandú*, sentir el tiempo.
- Un y una gestor intercultural lo que busca es el *Sumak Kawsay*, que en la sabiduría andina no es sino el buen vivir, que no es sinónimo del desarrollo o de la calidad de vida que busca occidente, sino de armonía cósmica, en todos los ámbitos de la vida, en lo económico, lo social, lo político, lo cultural, pero sobre todo, en lo espiritual, de una existencia no para el acumular y el tener, sino para el ser, y en la que podamos ser y seguir siendo, simplemente más felices.
- Los y las gestores interculturales, como nos enseña la sabiduría del anciano guaraní Karai Miri, *debemos mantener siempre encendido el fuego en el corazón*, porque sólo así podremos encontrarnos con nosotros, y con los otros y con el espíritu del cosmos, la naturaleza y la madre tierra. Sabemos que *debemos reencausar nuestro camino y*

nuestro caminar, que *debemos aprender a crear, a ser nuestra propia agua, nuestro propio sol, nuestra propia tierra*, y que no olvidemos que la única forma de hacerlo es *desde la fuerza del corazón,* por eso se hace necesario empezar a *corazonar* la vida.

- Una y un gestor intercultural sabe que *es urgente que empecemos a curar las heridas de la madre tierra, si queremos seguir tejiendo la vida,* hoy mortalmente enferma a causa de una civilización de muerte que le interesa más la acumulación de capital y la preservación de su poder, que la preservación de la vida; y para ello, como nos pide *Karai Miri debemos ser puentes para una nueva existencia*, lo que implica convertirnos en *Pacha Kamaks*, guerreros/as guardianes/as de la tierra y de la vida, pues si queremos heredar un mundo diferente a nuestros hijos y a los niños y niñas que aún no nacen en el cercano mañana, debemos trabajar para que la humanidad empiece a hacer hoy mismo, un urgente pacto de ternura con la vida.
- Para todo ello, un y una gestora intercultural debe impregnarse, como nos enseña la sabiduría *shamánica* de los Andes, del poder de los elementos con los que el gran espíritu tejió la sagrada trama de la vida, para que siempre tenga en su corazón: la frescura y transparencia del *agua*, la generosidad y fecundidad de la *tierra*; para que ponga la pasión del fuego en todo lo que haga, y que igual que el *aire* y el viento, se alce siempre libre, al sagrado vuelo de la vida.

Notas

1 GUERRERO, Patricio, *La Cultura Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia.* Abya-Yala, Quito, 2002

Notas para Corazonar las Metodologías desde las Sabidurías Insurgentes

Corazonamiento inicial

¿Es posible corazonar las metodologías desde las sabidurías insurgentes?, nos preguntamos, si estamos avanzando en el camino de mostrar que el carácter insurgente de las sabidurías está en que éstas no sólo nos ofrecen información y datos referentes epistemológicos y metodológicos; sino sobre todo, referentes de sentido para tejer la existencia.

Este no pretende ser un ensayo, sino que son simplemente notas sueltas, trabajadas desde mi subjetividad, pues queremos ser coherentes con nuestra propuesta, buscamos sentipensar, la potencialidad que las sabidurías insurgentes tienen para ofrecernos también senderos metodológicos, que rompan el sentido positivista, fragmentador, instrumental, homogeneizante y colonizador que ha tenido la investigación social, en la perspectiva de ir construyendo una metodología más comprometida con la vida.

Por lo tanto lo que sigue, es una lectura muy subjetiva, de lo que creemos, que la sabiduría del Viejo Antonio y la sabiduría andina, nos pueden ofrecer como referentes para sentipensar propuestas metodológicas otras.

El método como camino, desde la sabiduría del viejo Antonio

El subcomandante Marcos cuenta una bella experiencia junto al Viejo Antonio[1], cuya sabiduría de vida muy bien nos puede ofrecer además de los profundos referentes de sentido para iluminar la exis-

tencia; también referentes de lo que puede y debe ser la metodología y el trabajo de investigación.

El subcomandante Marcos habla desde la memoria, cuando recuerda aquella noche hace diez años, en la que el Viejo Antonio le invito a correr venado y de pronto:

> ...cuando nos dimos cuenta ya estábamos en medio de la selva, en mitad de la lluvia, cercados por la noche...

Así también aparece en sus inicios el proceso de investigación, una impenetrable selva, nos encontramos perdidos en la oscuridad, y es allí en donde la sabiduría del viejo Antonio, nos muestra, que lo que tenemos que hacer es construir un camino, una metodología, diríamos, que debemos andar junto con los otros.

El sub recuerda:

> ...La noche en que conmigo, el Viejo Antonio camina por entre el lodo, machete en mano. ¿Dije que camina conmigo el Viejo Antonio? Mentí entonces no camina conmigo, yo le voy detrás...

Así también para caminar en la espesura de la realidad hemos ido detrás no tanto de la sabiduría, sino de teorías y metodologías, que han hablado sobre la realidad y la vida, pero no a partir de la realidad y la vida mismas, sino que éstas han tenido que adaptarse a las teorías, cuya arrogancia creyó que podía explicarlo todo; pero de pronto, y para seguir con el relato:

> - Nos perdimos - digo inútilmente
> - Si pues – dice el Viejo Antonio que no parece muy preocupado...
> - Tenemos que encontrar el camino de regreso –me escuchó decir- Traigo brújula – agrego como si dijera "tengo móvil, por si quieres un aventón".
> - Si pues – dice de nuevo el Viejo Antonio, como dejándome la iniciativa y mostrándose dispuesto a seguirme.

El Sub muestra, como para poder salir de esa difícil situación, recurrimos con arrogancia a la técnica y la ciencia, como si fueran las únicas respuestas posibles para conocer la vida:

> ...Sacó el mapa, el altímetro y la brújula. Como hablando en voz alta, pero en realidad alardeando frente al Viejo Antonio, describo alturas sobre el nivel del mar, cotas topográficas, presión barométrica, grados y milits, puntos visados y otros etcéteras de lo que los militares llamamos navegación terrestre... Después de un rato de alarde técnicos y científicos, me pongo de pie y con la brújula en la mano, señalo hacia un rincón de la noche, diciendo con firmeza y echando a andar en esa dirección. –Es por ahí...

Desde perspectivas políticas, puede encontrarse en lo anterior una actitud colonizadora, propia de la colonialidad del saber, es la hegemonía del saber técnico y científico, la que se impone, y los otros conocimientos surgidos desde la vida quedan atrás subalternizados.

> ...Yo espero que el Viejo Antonio, repita su sí pues, pero no dice nada. Recoge su rifle, su morraleta y su machete y se hecha a caminar detrás de mí...

El Sub nos enseña cómo, desde la arrogancia de la ciencia y la técnica, no llegaron a ninguna parte, pues volvieron a perder el camino; una mirada de la actual situación del mundo y de su profunda crisis de sentido, es la más clara evidencia de lo que ha implicado la irracionalidad de la razón, ¿que nos han dado las epistemologías par ser mejores y felices?; en consecuencia, se hace necesario un retorno a las sabidurías insurgentes; como tuvo que hacerlo el subcomandante Marcos, que se creía el poseedor de los conocimientos de la ciencia y la técnica generados por la modernidad occidental, pero que ante el fracaso de la misma, con humildad, debe recurrir otra vez a la sabiduría de vida del Viejo Antonio

> ...Caminamos un buen rato sin llegar a ningún lado conocido. Yo me siento avergonzado por el fracaso de mi técnica moderna y no quiero ni volverme hacia atrás, donde el Viejo Antonio me sigue sin decir palabra ...Los últimos vestigios de orgullo que me quedan se hacen añicos cuando digo en voz alta. – ¿Y ahora?

Y es entonces cuando nuevamente la sabiduría insurgente del Viejo Antonio, ofrece posibilidades de reencontrarnos con la realidad

> ... –Cuando no sepas qué es lo que sigue, ayuda mucho el mirar para atrás... El no dice nada, me mira y comprende. Desenfunda su machete y, abriendo paso entre la maleza toma una nueva dirección. En unos minutos estamos de nuevo en el camino real y los relámpagos anuncian el perfil deslumbrado del pueblo del Viejo Antonio.

¿No será acaso la metodología, sino eso, un camino para poder llegar?; pero es un camino que desde la sabiduría del Viejo Antonio debe ser construido por nosotros mismos, pero en un continuo diálogo y escucha de y con los otros; y si los caminos hay que construirlos y si a caminar sólo se aprende caminando; a investigar sólo se aprende investigando; la investigación aparece así como un acto de alteridad, que permite el encuentro dialogal de nosotros con los otros

> ...y le pregunto cómo ha encontrado el camino de regreso.
>
> No lo encontré – responde- No estaba ahí. No lo encontré. Lo hice. Como de por si se hace. Caminando pues. Tú te pensaste que el camino ya estaba en algún lado y que tus aparatos nos iban a decir para dónde había quedado el camino. Pero no. Y luego te pensaste que yo sabía dónde estaba el camino y me seguiste. Pero no. Yo no sabía dónde estaba el camino. Lo que si sabía es que teníamos que hacer el camino juntos. Así que lo hicimos y llegamos adonde queríamos. Hicimos el camino. No estaba ahí...

La realidad que ahora enfrenta la humanidad, así como los procesos de insurgencia material y simbólica que están llevando adelante las diversidades sociales en sus luchas por la existencia o la re-existencia, como dice Adolfo Albán, requieren de distintos caminos, de distintas formas de mirar la realidad, lo que no implica no mirar atrás, sino que se hace necesario mirar atrás para tomar del pasado lo que nos permita mirar los caminos que no hemos sabido construir bien, evaluar nuestros errores para seguir andando, luchando y construyendo.

> ...Pero ¿por qué me dijiste que cuando uno no sabe qué es lo que sigue hay que mirar atrás? –pregunto.
>
> No pues –responde el Viejo Antonio– no para encontrar el camino. Es para ver dónde te quedaste antes y qué es lo que pasó y qué querías...- Si pues. Volteando para mirar atrás te das cuenta dónde te quedaste. O sea que así puedes ver el camino que no te hiciste bien. Si miras

> para atrás te das cuenta que lo que querías era regresar y lo que pasó fue que tú respondiste que había que encontrar el camino de regreso. Y ahí está el problema. Te pusiste a buscar un camino que no existe. Había que hacerlo...

Cuanto tiempo presos de las certezas y los discursos de verdad erigidos por la razón, por la ciencia, por las epistemologías, por las metodologías, como si estos fuesen los únicos caminos de comprensión de la realidad y de la vida. La construcción de un re-pensamiento crítico de-colonial, requiere de mirar atrás, de hacer una evaluación radical de nuestras propias praxis académicas y de vida, pero requiere, sobre todo, de una construcción desde nosotros mismos, desde nuestras propias realidades, desde nuestras propias políticas del nombrar (Muyulema), pero además requiere de la construcción de un camino, que sólo podemos hacerlo y andarlo con los otros, pues la investigación no es sino un acto de alteridad, que busca el encuentro dialogal entre nosotros y los otros, para poder entender las tramas de sentido que nosotros y los otros tejemos en la lucha por la existencia, investigar es ir al encuentro del sentir, del pensar, del decir, del hacer de los otros, para en ellos descubrir cuál es nuestro propio sentir, pensar, decir y hacer la vida, pues no podemos olvidar que el otro nos habita y que nosotros habitamos en los otros; investigar no es sino, un transitar por el mundo del sentido, para poder comprender los sentidos del mundo.

Al mirar la investigación como un acto de alteridad, de encuentro dialogal de dos actores que desde sus propios universos diferenciados de sentido buscan no sólo conocer y comprender la realidad, sino que, sobre todo, buscan su transformación, rompemos una herencia colonial presente en la investigación positivista, la de transformar al otro en objeto de estudio, lo que construye una situación de alocronismo, por la que se le niega al otro su contemporaneidad. Ver la investigación como construcción en la alteridad, implica como enseña el Viejo Antonio, que ese camino sólo puede ser construido con los otros.

> ...Pero ¿por qué dices que hicimos el camino? Lo hiciste tú, yo nomás camine detrás de ti -No pues, responde sonriendo el Viejo Antonio. No lo hice yo solo. Tú también lo hiciste, porque un tramo lo caminaste tú adelante.
>
> ¡ Ah! Pero ese camino no sirvió – lo interrumpo.

> Sí pues. Sirvió, porque así supimos que no sirvió y entonces ya no lo volveremos a caminar o sea a hacer, porque nos llevó a donde no queremos y entonces podemos hacernos otro, para que nos lleve –dice el Viejo Antonio...

Hay en la sabiduría insurgente del Viejo Antonio, un profundo cuestionamiento a lo que ha sido el quehacer académico, a la necesidad de cuestionar la razón y los epistemes y estos no nos han hecho ni mejores ni más felices y no nos han llevado a donde queremos llegar. La construcción de un re-pesamiento crítico de-colonial requiere por lo tanto, la urgente construcción de distintos caminos por los que hasta ahora hemos transitado, aúnque no sepamos a donde nos lleven, pero que estamos dispuestos a caminarlos, siempre que tengan la felicidad y la vida como horizontes

> Entonces ¿tú tampoco sabías si el camino que estabas haciendo nos iba a traer hasta acá?
>
> No pues. Sólo caminando se llega. Trabajando, pues, luchando. Es lo mismo. Así dijeron los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los primeros. –Se pone de pie- Y otras muchas cosas dijeron; por ejemplo que a veces hay que luchar para poder trabajar y a veces hay que trabajar para poder luchar –añade el Viejo Antonio que, como se ve, maneja la dialéctica con la misma habilidad que el machete...

Frente a las certezas del positivismo, la sabiduría del Viejo Antonio nos dice que debemos estar abiertos a la incertidumbre, que ya no es posible, como también nos enseña la sabiduría Amaútica, sólo ver y oír la realidad y la vida como se ha priorizado en el trabajo etnográfico hegemónico de una antropología colonizadora al servicio del poder, sino que debemos empezar a mirar y escuchar la realidad y la vida, es decir acercarnos a las dimensiones profundas de la realidad desde lecturas connotativas, que nos muestren el profundo sentido simbólico que la realidad encierra.

Otra vez el sub Marcos nos relata, lo que la sabiduría del Viejo Antonio le ha enseñado y que muy bien puede servirnos como otro horizonte metodológico:[2]

> ...Mira –me dice el Viejo Antonio, y tiende su mano hacia una estrella, que apenas se asoma detrás de las cortinas que las nubes hacen en

occidente–. Yo miro la estrella y siento no sé que pesar en el pecho. Algo así como una soledad triste y amarga... –Me estaba acordando de un proverbio que dice más o menos así: "Cuando el dedo señala el sol, el tonto mira el dedo".

El Viejo Antonio se ríe de buena gana y me dice:

Más tonto sería si mirara el sol. Se quedaría ciego...

Durante mucho tiempo hemos estado mirando el sol de las grandes verdades de la ciencia y la razón, como las únicas posibilidades de conocer la realidad, por ello hemos quedado enceguecidos por ella, o sólo hemos estado mirando el dedo que lo señala; quizás por eso sea la hora de empezar a callar y escuchar con más humildad la voz de la sabiduría.

...La lógica abrumadora del Viejo Antonio me deja tartamudeando... El Viejo Antonio se sigue riendo, no sé si de mí, de mi explicación o del tonto que mira al sol cuando lo señala el dedo... Yo entiendo que es la hora de callarse y escuchar...

Hace rato no te estaba señalando la estrella con la mano. Estaba pensando en cuanto se necesita caminar para que mi mano pueda tocar esa estrella allá arriba. Te iba a decir que calcularas la distancia que hay entre mi mano y la estrella, pero tú saliste con lo del dedo y el sol. Yo no te estaba mostrando mi mano, pero tampoco la estrella. Ese tonto del que habla tu proverbio no tiene alternativa inteligente: si mira el sol y no se queda ciego, entonces va a tropezar mucho por estar mirando hacia arriba; y si mira el dedo no va a tener camino propio, o se queda parado o camina detrás del dedo. Total, que los dos son tontos: el que mira el sol y el que mira el dedo. Caminar, vivir, pues, no se hace con verdades grandes que, si uno las mide, resulta que son bastante pequeñas. Va a llegar la noche en que empecemos a caminar para llegar al día. Si no vemos muy cerca, entonces no más por ahí nos vamos a quedar. Si sólo vemos muy lejos, entonces vamos a tropezarnos mucho y a perder el camino...

¿Y cómo vamos a saber mirar lejos y mirar cerca?...

Hablando y escuchando a los que están lejos ...Cuando se sueña, hay que ver la estrella allá arriba, pero cuando se lucha hay que ver la mano que señala la estrella. Eso es vivir. Un continuo subir y bajar la mirada...

Si bien metodológicamente se hace necesario considerar las dimensiones de estar *dentro* y estar *fuera*, es decir la exterioridad e interioridad que tienen los hechos de la realidad que buscamos comprender. El Viejo Antonio nos enseña además la necesidad de empezar a *mirar lejos y mirar cerca* y sobre todo, a *aprender a escuchar y a hablar con los otros* cuyos horizontes de existencia nos siguen siendo lejanos. Sentimos que hay aquí, no sólo referentes de lo que tiene que ser una metodología, sino sobre todo, nos plantea todo un horizonte estratégico para la construcción de un re-pensamiento crítico de-colonial, tener los horizontes de existencia, los horizontes de lucha por la vida, de esos otros a los cuales debemos empezar a escuchar y aprender lo que dichas luchas y sabidurías pueden enseñarnos.

¿Qué pueden aportar las sabidurías andinas a una perspectiva metodológica otra?

Desde las sabidurías andinas, también encontramos posibilidades para poder sentipensar senderos metodológicos otros, es decir para hacer el camino, para llegar. Lo que sigue es un intento subjetivo, y no puedo liberarme de esto, pues así asumo los errores que en el camino de *corazonar* las epistemologías vayamos cometiendo; lo que busco es mostrar cómo ciertos principios claves de las sabidurías andinas, pueden dialogar con principios que ha establecido el pensamiento académico y que ofrecen perspectivas para el trabajo metodológico.

El principio de totalidad

Uno de los principios fundamentales del mundo andino, es el *Kawsay,* es decir el vivir, la existencia. El escenario dónde se vive, se lucha o se teje la vida, como se señala desde el *Runa* (ser humano) andino, es el *Pacha,* que hace referencia a la dimensión de totalidad cósmica, a las dimensiones espacio temporales. *Pacha* equivale a cosmos y ser, pues *Pacha* es todo lo qué es y en dónde palpita el *Kawsay*, la vida; pues en la sabiduría andina, *todo el cosmos es el cosmos.*

Frente a la visión totalitaria de occidente, que fragmenta la realidad y su manía clasificatoria y constructora de polaridades; las sabidurías andinas tienen una visión totalizante, o lo que desde la perspectiva occidental se llamaría una visión *holística*, pues en las sabidurías indias,

en el cosmos todo está integrado; no olvidemos lo que advertía el jefe Seatle, *....todo está enlazado. Todas las cosas están relacionadas. Todo lo que hiera a la tierra, también herirá a los hijos de la tierra.*

Si el *Pacha*, hace referencia a la totalidad de las dimensiones espacio temporales de la existencia, es decir que está, el *kawsay* la existencia, no puede tejerse fuera de un espacio y un tiempo que están inexorablemente interrelacionados, pero, a su vez todo *kawsay* toda existencia tiene un por qué, tienen un sentido en el orden del cosmos; en consecuencia, la sabiduría andina, nos ofrece la posibilidad de tres categorías claves para el trabajo metodológico: la espacialidad, la temporalidad y el sentido.

La Espacialidad. Una perspectiva holística o desde el principio de la totalidad de la espacialidad implicaría la necesidad de la consideración por un lado de las dimensiones de totalidad que se encuentra en las partes y cómo las partes se contienen en el todo; por ello desde la sabiduría *shamánica* se dice que lo seres humanos no somos sino *...estrellas con corazón y con conciencia...* Esto metodológicamente implicaría la necesidad de una mirada que considere las dimensiones tanto macro como micro de los fenómenos, hechos y procesos; las dimensiones tanto globales como locales, mirada necesaria para abordar problemáticas en el actual proceso de globalización y entender procesos de *glocalización*, es decir, mirar las interrelaciones y los impactos que tiene lo global en lo local y viceversa, como desde lo local, desde las nociones de lugar (Escobar), de territorialidades, específicas y diferenciadas y con rostros propios de identidad, se enfrentan los procesos de globalización.

Desde la espacialidad podemos mirar otras isotopías o ejes de sentido como las dimensiones de *dentro/fuera*; *delante/detrás* que deben ser consideradas en el momento del trabajo de investigación; o también de *lejos/cerca* como nos enseña el Viejo Antonio. Podremos ver las dimensiones de *centro/periferia* y ver como dentro de ellas se expresa los procesos de diferenciación colonial.

Vale aclarar que el espacio no debe ser mirado sólo desde sus dimensiones de materialidad, sino también desde las dimensiones simbólicas y representacionales que el espacio tiene para los actores sociales.

La Temporalidad. Desde la temporalidad, dentro del principio de totalidad, o de un enfoque holístico de lo temporal, hay dos categorías

claves que marcan la consideración de lo temporal en el mundo andino, los conceptos de *Ñaupa* (antes) y *Quepag* (después); lo que en términos metodológicos implica la necesidad de mirar los procesos tanto desde una perspectiva sincrónica, como diacrónica. Una mirada sincrónica implica no sólo ver como los hechos han llegado a ser, sino cómo son ahora en el presente, cuál es la dinámica de su contemporaneidad y su perspectiva de futuro.

Una mirada diacrónica en cambio, significa, mirar la historicidad de los hechos, fenómenos y procesos, su pasado, sus cambios y transformaciones a lo largo de la historia, mirar cómo todos los hechos y problemáticas están atravesadas por la historia, están social e históricamente situados.

Una mirada diacrónica hace posible empezar a mirar la existencia de otras temporalidades, de historicidades fronterizas diversas, de tiempos no marcados por la linealidad historicista de occidente, sino de temporalidades cíclicas, espirales, que tienen otra visión del tiempo, en la que el pasado no está detrás como en occidente y el futuro adelante, sino que el pasado, como en las sabidurías andinas, está adelante, porque es un tiempo vivido y conocido, y el futuro, está detrás, en la espalda, porque es un tiempo que aún no nace.

Esto hace posible también romper el sentido colonialista de el concepto de prehistoria con el que occidente ha separado pueblos, culturas y sociedades, para instalarlas en un tiempo anclado en el pasado, en un tiempo primitivo, que resulta útil para la dominación y para la legitimación de su hegemonía, que es lo que caracteriza el proceso de diferenciación colonial resultante de la implementación de la matriz colonial de poder.

Esta mirada desde la historicidad posibilita también, dentro de los conceptos de *Ñaupa* (antes) y *Quepag* (después) otras isotopías útiles para la comprensión de la historia, para poder mirar el proceso de construcción de la sabiduría de la memoria y el sentido político que las sabidurías dan a la tradición, a la ancestralidad, no sólo como referentes de un pasado muerto, sino que, desde un pasado siempre vital, nos permiten entender los tiempos presentes e imaginar el futuro y la construcción de las utopías posibles, así como comprender las dimensiones sociales y políticas de la construcción social del recuerdo y el olvido. Una evidencia de esto es la importancia que en la sabiduría *Kichwa* y

Aymara tiene la noción de *Nayrapacha* (Mamani), que hace referencia al pasado como por-venir, pues se trata de un pasado que encierra el potencial del de-venir futuro (Muyulema) y que por ello tiene la capacidad de transformar un presente cargado de dominación, de esta forma el *Nayrapacha* hace posible el encuentro entre la memoria y la utopía, entendida ésta, no como algo irrealizable, imposible y que nunca podrá ser, sino como un por-venir posible, como algo que todavía no es, pero que estamos luchando para que sea y tenemos la terca seguridad de que será; por eso la referencia a la memoria, la tradición, a la ancestralidad, al poder del mandato de los abuelos y los ancestros, son ahora ejes claves de las luchas por la existencia de los pueblos negros e indios.

El Sentido. Para el Runa (ser humano) andino, el *Kawsay*, la existencia, dentro del orden del *Pacha*, no es percibída conceptualmente, sino simbólicamente, ritualmente, existencialmente, vivencialmente; la realidad del cosmos no es algo que busca ser comprendido, sino vivido desde la fuerza simbólica de la cultura; y si ésta es una construcción simbólica de sentido y si lo simbólico hace posible la construcción del sentido de la existencia, el sentido se vuelve otra categoría clave para la comprensión de la realidad, sus fenómenos y sus procesos, pues así como todo hecho, proceso, fenómeno, problemática, se da en un escenario concreto (espacialidad), tiene también una historia, un proceso (temporalidad), todo en el orden del cosmos, comunica, tiene sentido, incluso el sin sentido, tiene sentido. De ahí que el sentido, es otra categoría clave que debemos considerar en el análisis social.

El sentido hace referencia a la dimensión de significantes, significados y significaciones que se encuentra en cómo sentimos e imaginamos el mundo de la vida, es decir en nuestros imaginarios y representaciones; en todo lo que decimos sobre el mundo de la vida, es decir en nuestros discursos; y está en todo aquello que hacemos dentro del mundo de la vida, es decir en nuestra praxis, en nuestras prácticas de existencia.

La investigación no es sino un andar por el mundo del sentido, o el buscar comprender el sentido del mundo; empezar a mirar y escuchar cuáles son los significantes, los significados y significaciones que están en los imaginarios, discursos y prácticas de la alteridad, es decir de los otros y de nosotros para que dicha alteridad pueda encontrarse

y dialogar; investigar es ir al encuentro con la vida, para poder comprender cómo ellos y nosotros, sentimos, nos imaginamos, representamos, hablamos y hacemos en el mundo de la vida. Pues la investigación como acto de alteridad y como el camino que nos enseña el Viejo Antonio, busca escuchar el sentir, el pensar, el decir y el hacer de los otros y de nosotros.

Principio de complementariedad y reciprocidad

En las sabidurías andinas, nada existe aislado, sino en íntima relación, en interacción continua, en co-existencia con su complemento correspondiente, el *Hanan* y el *Urin* (arriba y abajo), lo *Cari* y lo *Huarmi* (masculino/femenino).

Un rasgo de las sabidurías andinas, es el que dicha complementariedad, se hace posible mediante la interacción simbólica, celebrativa y ritual, no epistémicamente, conceptualmente, sino simbólicamente, ritualmente, corporalmente, vivencialmente, existencialmente, a través de las diversas tramas de sentido que el *Runa* teje desde su cultura, para dar sentido a la totalidad de su existencia, dentro de este infinito cosmos.

Articulado al principio de complementariedad, se encuentra en las sabidurías andinas, el principio de reciprocidad, que refleja su dimensión pragmática y ética. A cada acto que se da en el orden del *Pacha*, corresponde como contribución complementaria un acto recíproco, requiere correspondencia, reciprocidad simbólica, entre el orden del cosmos, la naturaleza, el ser humano, entre seres humanos y sus construcciones culturales; lo que rompe la visión fragmentadora y la oposición que entre éstos ha hecho la racionalidad occidental hegemónica y que las mira como opuestas y antagónicas.

La reciprocidad es un deber cósmico, no es un concepto económico, es una categoría que implica una ética cósmica, una ética del amor, como diría Nelson Maldonado Torres, implica una distinta construcción de la alteridad. La alteridad desde la racionalidad occidental, ha tenido un sentido antropocéntrico, por eso la naturaleza ha sido vista como un otro amenazante a la que hay que dominar, someter, explotar; esto explica la profunda crisis ambiental en todos los ámbitos de la existencia que caracteriza a este modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida. Desde las sabidurías insurgentes, se plantea la necesidad de una alteridad cosmocéntrica, biocéntrica, que ponga el

cosmos y la vida como ejes, que empiece a mirar que también es la naturaleza, ese otro con el que tenemos que dialogar, que convivir con amor y con respeto; si miramos a los árboles, a los ríos, a los mares, como hermanos, no los depredaremos, no los contaminaremos, no los convertiremos en mercancía para acumular ganancias; de ahí la noción de *Pacha Mama*, de madre tierra, es un eje clave del sentido de la existencia de todas las sabidurías insurgentes. Recordemos lo que nos enseñaba el jefe indio Seatle:

> ...Nosotros somos parte de la tierra y, asimismo, ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas; el venado, el caballo, el gran águila, son nuestros hermanos. Las escarpadas peñas, los húmedos prados, el calor del cuerpo del caballo y el hombre, todos pertenecemos a la misma familia... Esto sabemos, la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos todo va enlazado como la sangre de una familia. Todo va enlazado.Todo lo que le ocurra a la tierra, le ocurrirá también a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida; él es sólo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo...

El equilibrio cósmico requiere de la reciprocidad entre el cosmos, la naturaleza, los seres humanos y la cultura; reciprocidad de los actores, de los fenómenos, de los procesos y de su complementariedad. Por lo tanto, si todo en el cosmos está articulado, ningún ser, hecho, proceso, fenómeno, problemática puede ser mirado en forma fragmentada, sino en sus interrelaciones múltiples, en su profunda complejidad y complementariedad, en su multicausalidad. En términos metodológicos, esto equivaldría a lo que podríamos llamar un enfoque *sistémico* interrelacionado de la realidad, que nos ayuda a mirar las articulaciones, las interrelaciones, las consecuencias sociales, políticas, económicas, ambientales, culturales, entre otras, que están presentes en todos los hechos y procesos.

El principio de complementariedad puede ayudar a la construcción de verdaderos diálogos de seres, saberes, sentires, decires, de experiencias de vida, de encuentros multi, trans e interdisciplinarios. O desde perspectivas metodológicas, para enfrentar el carácter individualista y competitivo propio de occidente, las sabidurías andinas nos aportan una perspectiva comunitaria diferente, que nos ayuda a traba-

jar investigaciones con enfoques colaborativos es decir como construcciones colectivas, como caminos que desde la sabiduría del Viejo Antonio, debemos construirlos y caminarlos con los otros, es un proceso de construcción de formas distintas de alteridad, de mutuos aprendizajes, que requiere aprender a escuchar el sentir, el pensar, el decir, el hacer de los otros y de nosotros, a fin de enriquecernos y transformarnos mutuamente.

Enfoque comparativo

Desde perspectivas políticas, una de las contribuciones más importantes que ha aportado el proceso de lucha por la existencia de los pueblos subalternizados, es el de haber hecho evidente la existencia de la riqueza de la diversidad y la diferencia, e imponerle al conjunto de la sociedad y al poder su reconocimiento; por ello, no vale olvidar que dicho reconocimiento, por parte de la sociedad y la academia, ha sido el resultado, no de las reflexiones de los académicos, sino del acumulado de la lucha social de dichas diversidades, de sus procesos de insurgencia material y simbólica, por formas distintas de existencia.

Desde perspectivas metodológicas nos aportan, la necesidad de romper la visión en singular que tenemos sobre los procesos, hechos y fenómenos, y empezar a hablar desde la pluralidad y las diversidades. Frente a la *universalidad* homogeneizante de los discursos de verdad de la ciencia; las sabidurías insurgentes, nos enseñan la necesidad de hablar desde la *pluridiversalidad*; lo que desestructura el sentido homogeneizante del poder, para abrirnos a una mirada distinta de la diversidad y la diferencia y empezar a mirar sus dimensiones políticas insurgentes.

Pero la comprensión de la diversidad y la diferencia, desde perspectivas metodológicas, sólo se la puede hacer desde enfoques comparativos, que nos permita comprender las dimensiones diferenciadas de sentido que tejen los diversos actores sociales. Comparatividad desde el género, para ver cómo son diferentes los sentidos que construyen hombres y mujeres. Comparatividad desde lo generacional, para ver cuáles son las construcciones de sentido, las representaciones, discursos y prácticas de niños, jóvenes, ancianos. Comparatividad regional, etc.

Comparatividad que es necesaria tener al interior de las mismas diversidades, a las que muchas veces inconscientemente se homogeini-

za, y no se mira que una cultura no es una unidad homogénea; se construye así una mirada idílica de las culturas como lo hacían los funcionalistas, que veían culturas alejadas del conflicto, cuando es este el que hace posible la producción de la sociedad; de ahí que una necesidad no sólo metodológica, sino política, es no dejar de mirar la diversidad y diferencia, que habitan al interior de esa diversidad y diferencia a fin de no homogeneizarlas.

Corazonamientos finales

Lo anteriormente señalado, aúnque es una lectura desde mi subjetividad, pues es desde allí, el lugar donde también yo tejo el sentido de mi existencia; ha sido un intento por mostrar que en las sabidurías insurgentes, están también, posibilidades de distintas perspectivas metodológicas, o un camino, para poder llegar, como dice el Viejo Antonio. La perspectiva de un re-presamiento crítico de-colonial impone por tanto, la necesidad de una radical interpelación no sólo a las teorías, sino también a las metodologías, desde un enfoque decolonizador, que implica que ante el sentido universalista de la razón, poner la pluridiversalidad del corazón.

Ante las certezas construidas desde los discursos de verdad del poder, se hace necesaria una pedagógica (Dussel) del error, que nos permita aprender de nuestras equivocaciones, que seamos capaces de mirar hacia atrás, como nos enseña el Viejo Antonio; no es posible seguir trabajando basado sólo en las certezas, 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, mirar que toda investigación es siempre heurística, es más tentativa que definitiva, que no existen verdades reveladas, que es un proceso que vamos aprendiendo desde nuestros propios errores, que no busca encontrar certezas, sino comprender las complejidades de los procesos.

Esto implica la necesidad de una disitinta eticidad, politicidad, esteticidad y eroticidad otra del conocimiento y del quehacer académico y de cómo hemos estado investigando.

Es imprescindible empezar a construir un saber corporeizado, pues la realidad se inscribe en el cuerpo y el cuerpo habla; que aprendamos a mirar la realidad, no sólo desde los dos externo preceptores

que priorizó el positivismo, como criterio de verdad y objetividad, la mirada y el oído; pues si pretendemos comprender la totalidad del sentido de la realidad y la existencia, es necesario incorporar la totalidad de los otros sentidos, la totalidad del cuerpo, como posibilidades de conocimiento. Ver, por ejemplo, que los olores, los sabores, son fuentes de conocimientos que hacen posible que se dispare la memoria, y hay que mirar el sentido de dicha memoria; debemos aprender a mirar y redescubrir los sabores, las texturas, las armonías, los diversos colores con que esta pintada la realidad y la vida.

Frente al sentido monofónico y ventrílocuo que ha tenido la investigación, se hace necesario un sentido polifónico, en el que se escuchen las diversas voces, de las y los diversos actor, es pero también la nuestra. Dentro de esa polifonía de voces hay que empezar a escuchar y aprender lo que nos enseña la sabiduría del silencio, no sólo lo que se dice, sino también el sentido que encierra lo que se calla, aprender a leer los signos de lo que nos es fácilmente perceptible; pues, buscar comprender el mundo del sentido involucra, hacer visibles los rostros de lo invisible, develar la dimensión espiritual y cósmica que habita en todo lo existente.

Es importante para eso romper el sentido colonial y policial de la investigación que sigue mirando a los otros como informantes; pues, si como nos enseña el Viejo Antonio, se trata de construir un camino con los otros, es decir en la alteridad y de dialogar con dicha alteridad, no podemos seguir hablando de *informantes*, sino de *interlocutores*, pues toda investigación es la posibilidad de un encuentro dialogal de dos actores concretos, pero sobre todo de dos seres humanos, con horizontes de sentido, con mundos simbólicos, con sensibilidades, con saberes, con experiencias de vida diferenciadas, que se encuentran para conversar sobre una realidad que buscan conocer, comprender, pero sobre todo transformar, y en ese proceso también transformarse a sí mismos.

Hablar de interlocutores, rompe con la mirada alocrónica que construyó al otro, al informante fuera del tiempo, como mero objeto dador de información, por eso había que estudiarlos como cosas (Durkheim), para establecer una dimensión alterocrónica que le devuelva la contemporaneidad y haga posible un proceso dialógico, un encuentro dialogal de seres, sensibilidades y saberes con equidad y con respeto.

Es importante empezar a considerar la dimensión espiritual de la vida y de los procesos, lo que implica mirar, la dimensión espiritual de lo político, así como la dimensión política de lo espiritual; y para ello, no debemos olvidar lo que nos han enseñado los pueblos iroqueses, "...la espiritualidad, es la forma más elevada de la conciencia política".

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 y 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 los *Runas*, lo que se trata es de el *Sumak Kawsay*, el buen vivir, que implica la necesidad de sentir, de pensar, de decir, de hacer, la vida con alegría dentro del orden cósmico de las cosas.

Finalmente, en esas dimensiones de existencia, del *Sumak Kawsay*, dentro del orden del *Pacha*, el ser humano, el *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*, como hemos estado proponiendo, no sólo las metodologías, las epistemologías, sino sobre todo, la propia vida.

Notas

1 Todas las referencias de esta historia están en: *Desde las montañas del sureste mexicano (Cuentos, leyendas y otras posdatas del Sub. Marcos)* Plaza Janes, Editores, S.A.; México, 2002: 67-75

2 Viejo Antonio. Op cit.84-85

Referencias Bibliográficas

AGUIRRE, Baztán.
1995 Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural, España: Alfaomega.

ANDER-EGG, Ezequiel.
1998 *Como elaborar un proyecto: Guía para diseñar proyectos sociales y culturales*, Argentina: Lumen/Hvmanitas.
1978 *Técnicas de investigación social*, Argentina: Editorial Hvmanitas.

ANZALDUA, Gloria.
2004 *Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan;* en: "otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras", Traficantes de sueños, Madrid.

ARIEL DE VIDAS.
2002 *Memoria textil e industria del recuerdo en los Andes: Identidades a prueba del turismo en Perú, Bolivia y Ecuador*, Quito: Abya-Yala.

AUGE, Marc.
1998(a) Dios como objeto: Símbolos-cuerpos-materias-palabras. Gedisa, España.
1998(b) *El viaje imposible: El turismo y sus imágenes*, España: Gediza.
1997 L*a guerra de los sueños: Ensayos de Etno-ficción.* España: Gedisa.
1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* España: Editorial Gedisa.

AUYERO, Javier.
1999 *Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana.* Universidad Nacional de Quilmes. Argentina.

BABA, Homi.
2002 *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Manantial.

BALANDIER, Georges.
1998 *Antropología Política.* España: Ediciones Península.

BARTHES, Roland
2002 *Mitologías.* España: Siglo XXI.

BAUDRILLARD, Jean.
2006 *La ilusión vital.* Siglo Veintiuno Editores, España.
1994 *La economía política del signo*, Siglo XXI Editores, México

BORDIEU, Pierre.
1995 *Razones prácticas.* España: Anagrama.

BOTERO, Luis.
2001 *La resurrección de Lázaro o la historia de un símbolo. Simbolismo, identidad y política.* En: Movilización indígena. Etnicidad y proceso de simbolización en el Ecuador.(pp: 167-190)

CAMPS, Victoria.
1999 *Historia de la Ética, Tomo 1 De los Griegos al renacimiento*, Barcelona: Editorial Crítica.

CARVAJAL, Julio
1997 *Reflexiones sobre antropología y turismo.* En: Antropología Aplicada. GUERRERO, Patricio (comp), Abya-Yala / U.P.S. Quito.

CASSIRER, Ernest.
1976 *Antropología Filosófica.* México: Fondo de Cultura Económica.

CASTORIADIS, Cornelius.
2002 *Figuras de lo pensable (Las encrucijadas del laberinto VI)*, México: Fondo de Cultura Económica.

CASTRO-GOMEZ, Santiago
2005(a) *La Hybris del punto cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810),* en material de estudio Seminario Epistemología y Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
2005(b) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En: LANDER, Edgardo. (comp) Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
2000 *Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura,* en: CASTRO-GOMEZ, Santiago (ed.) "La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina, Instituto Pensar /Centro Editorial Javeriana, Bogota.

CERBINO, Mauro.
2001 *Culturas juveniles.* Ecuador: Aby-Yala.

COLOMBRES, Adolfo.
1992 *Manual del promotor cultural (II) La acción práctica*, Argentina: Editorial Hvmanitas.

CORONIL, Fernando.
2003 *¿Globalización liberal o imperialismo global? Cinco piezas para armar el rompecabezas del presente,* en: Comentario Internacional N.-5, UASB, Quito.
2002 *¿Globalización liberal o imperialismo global?. El presente y sus diferencias.* mimeo Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

CUETO Juan.
Mitologías de la modernidad. Barcelona. España: Salvat Editores.
La sociedad de consumo de masas. Barcelona. España: Salvat Editores.

DÍAZ Esther.
2002 *Investigación básica, tecnología y sociedad. Kuhn y Foucault.* En: DIAZ Esther (edit) La Posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad, Argentina: Editorial Biblos.
DORFLES, Gilo
s/f *Nuevos ritos, nuevos mitos.* España: Editorial Lumen.
DURAND, Gilberd.
2003 *Mitos y sociedades: Introducción a la Mitodología*, Argentina: Editorial Biblos.
DUVIGNAUD, Jean.
1997 *El sacrificio inútil.* México: Fondo de Cultura Económica.
ELIADE, Mircea.
1981 *Lo sagrado y lo profano.* Barcelona: Labor.
ENDARA, Lourdes.
1990 *Investigación Aplicada*, Quito: Abya-Yala.
ESCOBAR, Arturo.
2005 *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar:¿globalización o postdesarrollo?* En: LANDER, Edgardo, Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
2001 *Política cultural y cultura política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales Latinoamericanos*, México: Taurus / ICANH.
S/f *prácticas de la diferencia*; en: Las mujeres y las políticas del lugar, UNAM, México.
FANON, Frantz.
2006 *Piel negra, mascaras blancas*, en MALDONADO-TORRES, seminario "Fanón y la razón Postcolonial" Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
1995 *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.
FISCLER, Claude.
1990 *El (h)omnívoro.* España: Anagrama.
GARAGALZA, Luis.
2000 *La interpretación de los símbolos.* España: Editorial Antrhopos.
GARCÉS, Fernando.
2005 *Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica.* En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. WALSH Catherine (editora). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: Abya-Yala.
GODELIER, Maurice.
1985 *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* España: Siglo XXI.
GUBER, Rosana.
2004 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Argentina: Paidós.

GUDYNAS, Eduardo.
2003 *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*, Quito: Abya-Yala.
GUERRERO, Patricio.
2006 "Corazonar desde sabidurías otras como respuesta insurgente a la colonialidad del saber y del ser", en: "Suplemento Antropológico, Vol-XLI,N-1, Junio, Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción", Paraguay.
2004 *Usurpación simbólica, identidad y poder.* Abya-Yala / Universidad Andina Simón Bolivar / C.E.N. Quito.
2002 (a) *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia de las culturas.* Abya-Yala, Quito.
2002 (b) *Guía etnográfica para la sistematización de datos de la diversidad y diferencia de las culturas.* Abya-Yala, Quito.
1999 *La interculturalidad sólo será posible desde la insurgencia de la ternura.* Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada, Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999.
1997 *Antropología Aplicada*, Quito: Abya-Yala.
1993 *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*, Quito: Abya-Yala.
HIERRO, Graciela.
2005 *Epistemología, Ética y Género.* En: LANDER, Edgardo, Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
HOCART, Arthur
1985 Mito ritual y costumbre. Madrid. España: Siglo XXI.
HUAMANI, Isidro
1971 *El Mito de la Escuela. ¿Por qué no queremos ir a la escuela? Me pregunto.* Bartolomé de Las Casas. Lima
IADAP.
2004 *Convocatoria al concurso: Somos patrimonio Experiencias de apropiación social del patrimonio cultural y natural para el desarrollo comunitario.* IADAP, Quito.
KIRK, G. B.
El Mito. Barcelona. España: Paidós.
KOTAK, Phillip.
1994 *Antropología: Una exploración de la diversidad humana.* España: McGraw-Hill.
KOWI, Ariruma.
2005 *Barbarie, civilización e interculturalidad.* En: En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. WALSH Catherine (editora). Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito.

KUSCH, Rodolfo.
S/f *Pensamiento indígena y pensamiento popular*, en Obras completas tomo II, Argentina: Editorial Fundación Ross.
LA PLANTINE .
1990 *La construcción cultural de la imaginación colectiva*, Argentina: Gedisa.
LANDER, Edgardo.
2005(a) *¿Conocimiento para que? ¿Conocimiento para quien?. Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos.* En: Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
2005(b) *Pensamiento crítico latinoamericano: La impugnación del eurocentrismo.*. En: Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
2005 (c) *Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano.* En: Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
2002 *La utopía del mercado total y poder imperial,* en: "Revista Venezolana de economía y ciencia sociales, vol. 8, N.- 2,mayo-agosto, Caracas.
2000 *Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos,* en LANDER, Edgardo (compilador) La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires.
LAO-MONTES, Agustín.
2006 *Pariendo una Globalidad sin Dominación: Políticas y Pedagogías Descolonizadoras.* En: Material Seminario: Insurgencias Colectivas en perspectiva Histórico-Mundial, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Quito.
LE BRETON
1996 *Antropología del cuerpo y modernidad.* Argentina: Ediciones Nueva Visión.
LEFF, Enrique.
2005 *Más allá de la interdisciplinariedad. Racionalidad ambiental y diálogo de saberes. En:* LANDER, Edgardo. (comp.) Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
LEVI-STRAUSS, Claude
1968 *Antropología Estructural.* Buenos Aires: Eudeba.

LIPOVETSKY, Gilles.
1994 El crepúsculo del deber: La Ética indolora de los nuevos tiempos democráticos, Barcelona: Anagrama.

MAESTRE ALFONSO, Juan.
1976 *La investigación en Antropología Social*, España: Akal Editores.
MALDONADO-TORRES, Nelson.
2006(a) *Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo,* en: CESAIRE, Aimé, Et. Al. "Discurso sobre el colonialismo", Akal.
2006(b) *La topología del ser y la geopolítica del saber, Modernidad/Imperio/Colonialidad,* en: SCHIWY Freya / MALDONADO-TORRES, Nelson / MIGNOLO, Walter, "(des)Colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia, Argentina: Ediciones el signo.
MANCUSO, Hugo.
2001 *Metodología de la investigación en ciencias sociales: Lineamientos teóricos y prácticos de semioepistemología*, Argentina: Paidós.
MAY, Rollo.
1998 *La necesidad del mito La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, España: Paidós Contextos.
MESLIN, M.
1994 *Aproximaciones a una ciencia de la religión.* En: Mito Rito y Símbolo. Instituto de Antropología Aplicada. Quito.
MIGNOLO, Walter.
2006 *El desprendimiento: Pensamiento crítico y giro descolonial, en:* SCHIWY Freya / MALDONADO-TORRES, Nelson / MIGNOLO, Walter, "(des-)Colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia, Ediciones el signo, Argentina.
2003 *Historias locales/diseños globales*, España: Akal.
2000 *Diferencia colonial y razón postoccidental.* En: CASTRO-GOMEZ Santiago, edit. La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina, Bogota: Instituto Pensar.
MUYULEMA, Armando.
2001 *De la cuestión indígena, a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje,* RODRÍGUEZ. I (editora). Convergencia de tiempos: estudios subalternos-/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad, Ga, Rodopi, Amsterdan / Atlanta, 2001.
NOVOA, Patricio.
2005 *La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad.* En: En: Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. WALSH Catherine (editora). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito: Abya-Yala.
PEASE, Franklin.
1985 *Los mitos en la región andina: Perú.* Instituto Andino de Artes Populares, Quito.

PERETZ, Henri.
2000 *Los métodos en sociología: La observación*, Quito: Abya-Yala.
PRATS, Lorenc.
1997 *Antropología y patrimonio*, España: Ariel antropología.
QUIJANO, Aníbal.
2005 *Colonialidad del poder, globalización y democracia.* Material seminario: Conocimiento y globalización neoliberal. Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, Qito.
RAMIREZ, Jacques Paúl.
1998 "Fútbol e identidad regional". En: En Ecuador Debate N.- 43-Abril, Quito.
REGINA Harrison.
2003 *La tecnicidad en búsqueda de los datos duros. Estudios culturales y economías pedagógicas* En: WALSH Catherine (editora) Estudios culturales Latinoamericanos: Retos desde y sobre la región andina Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito.
RESTREPO, Luis Carlos.
2002 *Ética del amor y pacto entre géneros*, Bogota: Editorial San Pablo.
REYES Darwin.
2005 "Problemas epistemológicos de las ciencias humanas y de la educación". En Revista Alteridad N.-1, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
REZLER, André.
1984 *Mitos políticos modernos.* México: Fondo de Cultura Económica.
ROIG, Arturo Andrés.
2002 *Ética del poder y moralidad de la propuesta: La moral latinoamericana de la emergencia*, Universidad Andina Simón Bolívar-Corporación Editora Nacional, Quito.
RONDEROS, Nicolás.
2000 *Tamagotchi, la mascota virtual: La globalización y la sociedad de la simulación a través de una tecnología del ocio.* En: RESTREPO, María y URIBE, Maria Victoria (Edit) Antropologías Transeúntes. ICAHN. Bogotá.
ROSALDO, Renato.
2002 *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*, Quito: Abya-Yala.

RUBIANO, Roberto.
2001 *El anarquista jubilado*, Colombia: Espasa Narrativa.
RUEDA, Marco. V.
1994 *Mitología.* Universidad Católica. Quito
SABATER, Fernando.
Ética para Amador, Barcelona: Ariel.
SABATO, Ernesto.
2002 La resistencia, Argentina: Seix Barral.

SAID, Edward.
2004 *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama.
SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo.
1992 *Ética*, México: Editorial Grijalbo S.A.
SANCHEZ-PARGA, José.
1989 *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social.* CAAP, Quito.
SANJINES, Javier.
2005 *El espejismo del mestizaje,* PIEB/IFEA/Embajada de Francia, La Paz.
SANMARTIN, Ricardo.
2003 *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa.* Ariel, España.
SEATLE, Gran Jefe.
1998 L*a carta del Jefe indio Seatle.* Acku-Quinde, Cajamarca.
SILVA, Armando.
1994 *Los imaginarios urbanos. Bogotá y Sao Paulo: Cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá: Tercer Mundo Editores.
SOUSA SANTOS DE, Boaventura.
2006 *Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias,* en: LAO_MONTES, Agustín (comp.) material seminario "Insurgencias colectivas en perspectiva histórico-mundial", Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
TARRES, Maria.
2001 *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, México: Flacso.
TAUSIG, Michael.
Un mundo en convulsión. Argentina: Gedisa.
TAYLO, S.J y BOGDAN, R.
1987 *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*, España: Paidós.
TEZANOS, Araceli, de.
2002 *Una etnografía de la etnografía. Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social*, Bogotá: Editorial Antropos.
UNESCO.
2003 *Descubre tu patrimonio. Preservemos nuestro futuro: Planes de manejo, un instrumento de gestión y participación.* UNESCO, Lima.
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.
VILLENA, Sergio.
2000 "El fútbol como ritual nacionalista". En: Ecuador Debate N- 43-Abril, Quito.

WALSH Catherine.

2006 *Interculturalidad y (de)colonialidad: Diferencia y nación de otro modo.* En: Desarrollo e interculturalidad imaginario y diferencia: La Nación en el mundo Andino. Academia de la Latinidad, Río de Janeiro.

2005 *Pensamiento critico y matriz)de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas.* Universidad Andina Simón Bolívar – Abya-Yala, Quito.

2005 *(Re)Pensamiento crítico y (De)Colonialidad,* en*:* "Pensamiento crítico y matriz (de)colonial, reflexiones latinoamericanas", Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala, Quito.

2001 *¿Qué conocimiento(s): Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano.* En: Comentario internacional "Geopolíticas del conocimiento" numero 2 II semestre. Universidad andina simón Bolívar, Quito.

2000(a) Criterios sobre el tratamiento de la interculturalidad en la educación.. En: *Libro de ponencias. I Congreso Internacional de formación de formadores. III Congreso Nacional de Institutos Superiores Pedagógicos.* GTZ, Urubamba.

2000(b) [Interculturalidad] Políticas y significados conflictivos. En: *Nueva Sociedad 165* enero-febrero, Caracas.

WALSH Catherine; SCHIWY Freya; CASTRO-GOMEZ Santiago.

2002 *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino.* Universidad Andina Simón Bolivar / Abya-Yala, Quito.

WINDENGREN, Geo.

2000 *Fenomenología de la religión.* En: Mito rito y símbolo. Instituto de Antropología Aplicada. Quito.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel.

1997 *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura.* Altamira Ediciones, Bogota.

ZIZEK, Slavoj.

1998 Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En: JAMEZON y ZIZEK *Estudios Culturales, Reflexiones sobre el Multiculturalismo.* Paidós, Barcelona.

Índice

Agradecimientos 7

Hilando sueños, luchas, esperanza y ternura para tejer la vida por una red de sabidurias y ciencias sociales de abya-yala 11

Corazonar desde las sabidurias insurgentes, para combatir la colonialidad del poder, del saber y del ser 21

La matriz colonial-imperial de poder 24
La(s) geopolítica(s) del conocimiento 28
La *hybris* del punto cero y la colonialidad del saber 30
En perspectivas de un (re) pensamiento crítico y (de)colonial 32
Lo "otro" de lo otro 33
La colonialidad de la alteridad 34
Corazonar como respuesta insurgente y acto decolonial 38
Un proyecto civilizatorio y de existencia "otro", requiere más sabiduría que epistemología 45
Sabidurías insurgentes y epistemología 54
Aprendiendo de las sabidurías insurgentes 61
A modo de corazonamientos finales 66

Por una antropología comprometida con la vida 75

Antropología y globalización 75
Antropología y contemporaneidad 94
Los distintos escenarios de la antropología 82
La Antropología debe hacer visible, los rostros de lo invisible 96
Por una antropología comprometida con la vida 101

Introducción a la antropología simbólica 105

Corazonamientos de entrada 107
El ser humano como animal simbólico 108
Niveles de lectura de la realidad 111
¿Cuál es el sentido del sentido? 113
El poder del símbolo 114
El símbolo como constructor del sentido de la existencia 119
Funciones del símbolo 122
Características de los símbolos 123
Tipos de símbolos 127
Semanticidad y no linearidad del símbolo 129
La dialéctica del símbolo y su trayecto antropológico 131
Fases del trayecto antropológico 133
Funciones de la imaginación simbólica 134
Factores de la imaginación simbólica 139
Intercambio e interacción simbólica 141
La usurpación simbólica 146
Usurpación simbólica, desplazamiento, vaciamiento, degradación de sentido y reducción semiológica del símbolo 149
De la resistencia a la insurgencia simbólica 152
Alteridad y déficit simbólico 156
Hacia una guerrilla antiepistémica y la insurgencia de lo imaginario 160

Los horizontes de sentido del mito 167

El mito del mito 167
Mythos y logos 172
Las ironías de Occidente, la muerte del mito y su renacimiento 174
Mito y realidad 178
Mito y cultura 180
Mito y religión 181
Mito y leyenda 183
Mito e ideología 185
Mito e historicidad 188
Ausencia del mito y crisis de sentido 192
Mito y modernidad 195
Los mitos de la modernidad 198

La insurgencia simbólica del mito
Fragmentación, mito, memoria y poder 227
El mito del Inkarri y del Pachakutik 230

La interculturalidad solo sera posible desde la insurgencia de la ternura 239

Multiculturalidad, Pluriculturalidad e
Interculturalidad, una diferencia nada inocente..... 240
La pluriculturalidad es una
realidad existente que es innegable 241
De la ideología del mestizaje,
a la ideología de la multiculturalidad 242
La ideología subterránea de la multiculturalidad..... 245
La interculturalidad es un proceso político por construir..... 247
La interculturalidad es un horizonte para la
decolonización de la vida, del poder, del saber y del ser 251
La interculturalidad y lo "otro" 257
La interculturalidad:
una construcción más allá de lo étnico 258
Hacia la deconstrucción
de los paradigmas homogeneizantes 258
La dialéctica de la construcción
de una sociedad Intercultural..... 261
Para la Interculturalidad no basta
la legitimación legal, sino la legitimación social..... 265
Hacia la revolución del ethos, la liberación
de la subjetividad y la insurgencia de la ternura..... 266
Los niños y las niñas son la semilla
de la humanidad intercultural 275
La lucha por el derecho a corazonar
desde la insurgencia de la ternura 276

El poder de la palabra frente a la palabra del poder..... 283
La fuerza insurgente de la palabra 283
La revitalización de la historia mítica 287
A través de la palabra habla y canta la vida..... 288
Oralidad y escritura, escenarios de lucha de sentidos 290
Hacia una alteridad de los lenguajes cósmicos..... 293
De la apropiación y decolonización de la escritura 295
Los narradores: memoria viva de su pueblo..... 297
Lenguaje oral y lenguaje mediático 300

USURPACIÓN SIMBÓLICA, ÉTICA, PATRIMONIO Y TURISMO 305

A modo de entrada 305
Aproximación a la Ética y la moral 306
El resurgimiento ético 309
Una aproximación al patrimonio 312
La tipología del patrimonio 315
Sobre aspectos éticos 318
Patrimonio, historicidad y memoria. 320
Patrimonio natural y consideraciones éticas. 323
Patrimonio y Usurpación Simbólica 325
Patrimonio e insurgencia simbólica. 333
Aproximación al turismo 334
¿Es el turismo un hecho intercultural? 336
Patrimonio y turismo 338
Por una gestión intercultural del patrimonio 341

NOTAS METODOLÓGICAS PARA EL TRABAJO DE CAMPO 349

A manera de entrada 349
¿Qué estudia la antropología?. 350
Acerca de la cultura 352
¿Qué es lo distintivo de la antropología?. 353
Sobre el trabajo antropológico 355
La etnografía. 355

COMO REALIZAR INVESTIGACIÓN CUALITATIVA 358
El proceso investigativo 359
La delimitación 360
La entrada al escenario de investigación 362
Exigencias de la investigación participante 364
Dificultades para la entrada 364
Recursos para ampliar la participación. 365

EL TRABAJO DE CAMPO 368
Técnicas tradicionales de campo 369
Observación participante 370
Tipos de Observación 370
Condiciones de participación en una observación 371
La construcción de la mirada 374
La Guía de Observación 375
Procedimientos analíticos. 376
Niveles de lectura de la realidad 377

Recolección de datos 378
Las notas de campo 378
Sugerencias para activar la memoria 380
En cuanto a la redacción de las notas de campo 382
La entrevista 384
Sugerencias para trabajar la entrevista 386
Sugerencias para el registro
de lo observado y lo escuchado 393
El fin del trabajo de campo 395
La escritura etnográfica 396
El proceso de descripción 397
Errores en las notas 400
La interpretación de los datos 401
La construcción del dato antropológico 402
Al encuentro con las isotopías 406
Las isotopías del Espacio 407
Las isotopías del tiempo 409
Ver y/o ser visto, cortocircuito de miradas 410
La presentación del informe 413
Otras técnicas para
la investigación cualitativa 415
¿Historias de vida, o historias desde la vida? 415
Encuestas y cuestionarios 416
Método genealógico 417
Confección de mapas y censos 418
Perspectivas Emic y Etic 419
Perspectivas esotérica y exotérica 420
Análisis de discurso 420
Etnografía centrada en problemas concretos 422
Investigación Longitudinal 423
La comparatividad 424
Niveles de comparatividad 425
Prejuicios etnográficos 430
Ética y política del quehacer antropológico 432

Notas para corazonar la implementación de politicas interculturales (p.i.c.) y el trabajo de gestión intercultural desde horizontes decolonizadores 437
Sobre políticas interculturales 437
Aproximaciones a una estrategia conceptual de la cultura 439
Perspectiva cognitiva 440
Perspectiva Universalista 440
La cultura como construcción social 441
La cultura como comunicación 441
La cultura como acto supremo de alteridad 443
Cultura y naturaleza. 443
La cultura como instrumento adaptativo 444
La cultura como resultado de las necesidades humanas 445
Cultura y conductas "naturales" 446
Cultura, jerarquización y poder. 446
La cultura como folklore 447
La cultura como construcción simbólica 447
La cultura como construcción sistémica. 448
¿Rescate o revitalización cultural?. 449
La cultura como respuesta contrahegemónica 450
Cultura e historicidad 450
La cultura como construcción dialéctica. 450
Dimensión política de la cultura 451
La dimensión insurgente de la cultura, la diversidad y la diferencia 452
La identidad 453
Enfoques sobre identidad. 453
Enfoque esencialista. 453
Enfoque constructivista y relacional. 454
Construcción de la identidad 454
Cultura e identidad 455
Las identidades son múltiples y diferenciadas. 456
Las identidades nómadas, descentradas, o de frontera 456
La interculturalidad. 458
Una Política Intercultural (P.I.C.) debe aportar a la descolonización de la vida. 467
Corazonando sobre P.I.C., cultura, gestión intercultural y sobre los gestores interculturales 472

NOTAS PARA CORAZONAR LAS METODÓLOGIAS DESDE LAS SABIDURIAS INSURGENTES 489
Corazonamiento inicial 489
El método como camino, desde la sabiduría del viejo Antonio 489
¿Qué pueden aportar las sabidurías andinas a una perspectiva metodológica otra? 496
El principio de totalidad 496
Principio de complementariedad y reciprocidad 500
Enfoque comparativo 502
Corazonamientos finales 503

REFERENTES BIBLIOGRÁFICOS 507