

AÑO 3 • VOL 3 • Nº 10

JUNIO 2018

QUITO, ECUADOR

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN 2477-9083

DOSSIER

**MULTIETNICIDAD Y BUEN VIVIR EN LA CONFIGURACIÓN
DE LOS ESTADOS DE AMÉRICA LATINA**

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Vol. 3 • Nº 9 • Marzo 2018
ISSN 2477-9083

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos.

Es una revista arbitrada con sede en Quito, Ecuador y que maneja áreas que tienen relación con la Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines, con un enfoque latinoamericano. Está orientada a profesionales, investigadores, profesores y estudiantes de las diversas ramas de las Ciencias Sociales y Humanidades.

El contenido de los artículos que se publican en RELIGACIÓN, es responsabilidad exclusiva de sus autores y el alcance de sus afirmaciones solo a ellos compromete.

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.- Quito, Ecuador. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2018

Abril - Junio 2018

Trimestral - marzo, junio, septiembre, diciembre

ISSN: 2477-9083

1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina

© Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 2018

Correspondencia

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

(+593) 984030751
(00593) 25124275

info@religacion.com
<http://revista.religacion.com>

www.religacion.com



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Director Editorial

Roberto Simbaña Q.
robertosimbana@religacion.com

Diseño y diagramación

María Camila Torres

Consejo Editorial

- Dr. Armando Ulises Cerón
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- M.Sc. Carlos Gil de Pérez-Aradros
Gobierno del Principado de Asturias - España
- M.A. Daniel Jara
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Alemania
- Lcda. Daniela González
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina-Perú
- Mtr. Eva María Galán Mireles
Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- Lcdo. Felipe Passolas
Fotoperiodista independiente-España

- Dr. Gustavo Luis Gomes Araujo
Universidade de Heidelberg-Alemania
- M.Sc. Hernán Eduardo Díaz.
Universidad de La Salle (ULSA)-Colombia
- M.Sc. Jaime Araujo Frias
Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú
- Dra. Keila Henriques Vieira
Université Lyon 3-Francia
- M.Sc. Miguel Ángel Aedo Ávila
Universidad Complutense de Madrid-España
- Dra. María Virginia Grosso Cepparo
UNCuyo y IADIZA-CONICET-Argentina
- Dr. Mateus Gamba Torres
Universidade de Brasília-Brasil
- M.Sc. Paulo Alves Pereira Júnior
Universidade Estadual Paulista-Brasil
- M.Sc. Silvina Sosa
Universidade Federal da Integração Latino-Americana-Brasil
- Dra. Suyai Malen García Gualda
Fadecs-UNCo-Argentina

Comité Científico Internacional

- Ana María Stuvan (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Caio Vasconcellos (Universidade Estadual de Campinas - Brasil)
Susana Dominzain (Universidad de la República Uruguay)
Ethel García Buchard (Universidad de Costa Rica)
Francisco Carballo (Goldsmiths, University of London)
Gaya Makaran (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jaime Ortega (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jesús María Serna Moreno (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - México)
Luiz Felipe Viel Moreira (Universidade Estadual de Maringá - Brasil)
Marcela Cristina Quinteros (Pontificia Universidade Católica de São Paulo - Brasil)
Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata-Argentina)
María Cecilia Colombani (Universidad de Morón)
Michel Goulart da Silva (Instituto Federal Catarinense)
Natalia Fischetti (CONICET-Argentina)
Óscar Loureda Lamas (Universidad de Heidelberg - Alemania)
Rafaela N. Pannain (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - Brasil)
Teresa Cañedo-Argüelles F (Universidad de Alcalá - España)
Ramiro Fuenmayor (CIEPES - Venezuela)
Yuri Rodríguez González (Fundación Alejo Carpentier - Cuba)

Indexación

European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS) | Emerging Sources Citation Index -Web Of Science
LATINDEX | CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades | Red de bibliotecas virtuales
de CLACSO | REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. | LatAmPlus Full-Text
Studies Online | Directory of Research Journal Indexing | Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y
Ciencias Sociales | Scientific Indexing Services | Academic Resource Index ResearchBib | International Institute
of Organized Research | Biblioteca Nacional de Colombia | Research Journals & Authors | Science library index
| International Scientific Indexing

SUMARIO / CONTENTS

DOSSIER

El Buen Vivir y las relaciones interétnicas en la configuración de los Estados de América Latina

Editora Invitada/ Guest Editor:

Dra. Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega

Presentación de Dossier / Introduction to the Special Issue:

Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega 9-13

ARTÍCULOS / ARTICLES/ DOSSIER

Una economía para el estar bien

Towards an economy of wellbeing

Gonzalo Ramírez De Haro 15-19

Notas acerca de la construcción histórica de las condiciones indígenas y afro- descendientes en nuestra América

*Notes on the historical construction of indigenous and afro-descendant con-
ditions in nuestra America*

Francisco Octavio López 21-33

Sociedad y naturaleza. Perspectiva de la riqueza natural de América Latina y la política ambiental del constitucionalismo andino

*Society and nature. Perspective of the natural wealth of Latin America and
the environmental policy of andean constitutionalism*

Ma. Eugenia Perez Cubero 35-49

Buen vivir, heterogeneidad y ética para un nuevo humanismo global

Buen vivir, heterogeneity and ethics for a new global humanism

Marta Dongil Martín 51-60

Mujeres Mapuce y Espiritualidad. Acercamientos conceptuales para comprender sus alcances y dimensión política

Mapuce Women and Spirituality. Conceptual approaches to understand its reaches and political dimension

Romina Sckmunck 62-72

El turismo como transgresor del modo de vida en pueblos originarios: el caso de la comunidad huarpe “Paula Guaquinchay”

The tourism as a transgressor to the way of life in original peoples: the case of the huarpe community “Paula Guaquinchay”

Suyai Quiros Benedetto 74-86

Actores de su propio destino: reflexiones en torno a las estrategias de resistencia afroporteña, ayer y hoy

Actors of their own destiny: reflections on afrobonaerenses resistances, past and present.

Jean-Arsène Yao 88-103

Un conflicto identitario en la actualidad: la invisibilización de la cultura afrodescendiente en la República Dominicana

An aidentity conflict today: the invisibility of the afro-descendant cultures in the Dominican Republic

Erina S. Sanders Gómez 105-117

Ecolojah: A Tangible Pan-African Ideal

Ecolojah: un ideal panafricano tangible

Bréhima Sidibé 119-126

La comida china en el Perú: una nueva identidad multiétnica

Chinese food in Peru: a new multi-ethnic identity

Yushu Yuan 128-138

SECCIÓN GENERAL/ GENERAL SECTION

A possibilidade da vivência dos direitos humanos na sociedade capitalista e a educação

La posibilidad de la vivencia de los derechos humanos en la sociedad capitalista y la educación

Anita Helena Schlesener; Simone Fátima Flach 142-157

El intérprete de lengua de señas en el contexto universitario

Sign language interpreter in the university context

Karina Muñoz Vilugrón; Alejandra Sánchez Bravo; Bárbara Herreros Roa 159-173

Entre lo decolonial y lo barroco: interpelaciones marxistas a las teorizaciones culturalistas y decoloniales sobre la modernidad

Between the decolonial and the baroque: marxist interpellations to the culturalist and decolonial theories on modernity 175-186

Ricardo Orozco

Pensar a Frantz Fanon para una nueva pedagogía desde la negritud, el humanismo y la praxis de liberación

Thinking Frantz Fanon for a new pedagogy from blackness, humanism and praxis of liberation

Margarita Pizarro 188-196

FOTOENSAYO/ PHOTOESSAY

FOTOENSAYO: Destellos negros

Obsidian flare on the shore

Rocío Munguía Aguilar 199-209

PRÓXIMAS CONVOCATORIAS 212-216

NORMAS EDITORIALES 218-220

EVALUADORES *en este número* 222



INTRODUCCIÓN

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, centro asociado a CLACSO.

Revista Religación, pretende ser un espacio abierto para el debate y construcción del pensamiento latinoamericano en el campo de las Ciencias Sociales y Humanidades, destinado a profesionales, investigadores, estudiantes y académicos que tengan interés en el estudio de la realidad de nuestra Abya Yala con un enfoque decolonizador.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo del Centro de Investigaciones, así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos. Tiene su sede en Quito, Ecuador, maneja áreas que tienen relación con la: Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines.

M.Phil Roberto Simbaña Q
Director



Dossier

**Multiethnicidad y Buen Vivir en la configuración de los
Estados en América Latina**

Vol 3 • Nº 10

Presentación Dossier

El Buen Vivir y las relaciones interétnicas en la configuración de los Estados de América Latina

TERESA CAÑEDO-ARGÜELLES FÁBREGA*

Universidad de Alcalá - España

teresa.canedo@uah.es

El etnodesarrollo ha superado los objetivos de progreso económico y material que el tradicional concepto de desarrollo proponía como paradigma del bienestar. Otras aspiraciones de índole cultural e idiosincrática se han considerado recientemente como indicadores de bienestar para evaluar el grado de satisfacción que las colectividades humanas gozan. En este marco se inscribe el reconocimiento del derecho de las sociedades, de las minorías étnicas, de las naciones y de los pueblos, a mantener vivo su patrimonio cultural expresado no solo en bienes materiales, sino también en tradiciones, valores y costumbres, factores todos ellos que pueden ser generadores de bienestar en tanto que ofrecen las referencias emocionales e identitarias que a juicio de muchos se precisan para vivir a gusto al sentir que las diferencias culturales no obran en menoscabo de las prerrogativas sociales y políticas que a todo ciudadano corresponden como miembro de un Estado de derecho.

En un orden práctico todo esto implica la participación activa de las colectividades étnicas en el diseño de los modelos de desarrollo que les afectan, tomando decisiones e interactuando con otros grupos e instituciones del entorno, para orientar las iniciativas -exógenas o propias- hacia el *modus vivendi*, el estilo de vida, que para ellas tiene valor. Esta idea coincide con el planteamiento de Amartya Kumar Sen, premio Nobel de Economía en 1998, quien afirmó que “el nivel de vida de una sociedad debe justificarse, no por el nivel medio de los ingresos, sino por la capacidad de las personas para vivir el tipo de vida que para ellos tiene valor” (Kumar Sen, 1997).

El Buen Vivir irrumpe en este escenario desde el constitucionalismo andino aportando elementos todavía más enriquecedores a la noción de bienestar. Desde una perspectiva teórica propone romper con el dualismo cartesiano basado en la fragmentación social y en la explotación indiscriminada de los recursos naturales. Frente a este modelo opone la armonía entre las sociedades humanas y el respeto a la Naturaleza según los principios de cosmovisión ancestral que recupera la *suma camaña* aymara o la *suma causai* quechua, pensamiento andino cuyo significado no es otro que armonía con los vecinos y con la naturaleza. No es extraño, por tanto, que la noción de Buen Vivir haya encontrado en el contexto andino su inspiración y que sea en este ambiente cultural donde hayan surgido los más importantes foros para su análisis. En los artículos que componen este dossier tendremos ocasión de conocer en detalle las propuestas que surgen desde distintos campos y disciplinas para definir este concepto.

* Doctora en Historia y Antropología de América por la Universidad de Sevilla. Catedrática de Historia de América en la Universidad de Alcalá (Etnohistoria).

Gonzalo Ramírez de Haro abre la presentación con un artículo titulado **“Una economía para el estar bien”**. Así como el “bienestar” se suele relacionar con una mayor capacidad de consumir bienes y servicios, el “Estar Bien” trasciende lo económico. Tiene que ver con el modo de sentirnos en nuestras relaciones con nosotros mismos, con otras personas y con el medio físico que nos rodea. Para su logro es relevante lo económico en tanto que puede contribuir a una reducción de la pobreza y de la desigualdad; pero también lo social dado que puede favorecer la actividad relacional, la conservación del medio ambiente o la paz. En sociedades de consumo masivo se dedica una proporción demasiado elevada del tiempo a conseguir más dinero para consumir más bienes, cayéndose así en la “trampa de la infelicidad”. A juicio del autor tendría sentido modificar las aspiraciones y asumir valores de austeridad, lo que sin duda implicaría desmarcarse de la búsqueda obsesiva del crecimiento económico.

Francisco Octavio López, en su artículo titulado **“Notas acerca de la construcción histórica de las condiciones indígenas y afrodescendientes en nuestra América”**, parte de los aportes conceptuales del sociólogo Aníbal Quijano y del antropólogo Bolívar Echeverría para proponer una revisión del concepto de blanquitud y de la clasificación racial de las poblaciones indígenas y afrodescendientes de América. La blanquitud fue concebida como una actitud civilizatoria y de eficiencia y no necesariamente como fenotipo, concepción que, habiendo tenido su origen en la dominación colonial o bien en el puritanismo religioso, devino igualmente en racismo al asociarse la incivilización y la ineficiencia con la subalternidad que el capitalismo exigía. Se plantea que América, por su especificidad etno histórica, puede ofrecer una alternativa al modelo de capitalismo “occidental”. Tras el fracaso del indigenismo y del indianismo, la propuesta del autor consiste en desvincular al indígena y al afrodescendiente de sus respectivos *ethos* culturales por cuanto las “diferencias” acaban siendo utilizadas como instrumentos de dominación confiriéndoles a estos grupos un status de subalternidad frente al blanco.

María Eugenia Pérez Cubero nos ofrece un texto sobre **“Sociedad y naturaleza. Perspectiva de la riqueza natural de América Latina y la política ambiental del constitucionalismo Andino”** donde pone también el foco de su análisis en el capitalismo como instrumento de colonización. Responsabiliza a este sistema de las desdichas y amenazas que se ciernen sobre nuestro mundo, entre ellas la degradación medioambiental. Desde la perspectiva de la Ecología Política hace una reflexión sobre la relación hombre y naturaleza: mientras las sociedades arcaicas forman parte de la naturaleza y establecen una unión mística con ella, las sociedades modernas – deudoras del capitalismo – la someten y, en línea con el racionalismo cartesiano, la colonizan considerándola un mero dispensador de recursos al servicio del hombre. Enaltecida por un *proceso de subjetivación*, la naturaleza recupera ahora su nombre ancestral andino, Pachamama o Madre Tierra, donde el término *sumak* hace alusión a lo ideal, lo hermoso y *kawsay* a una vida en armonía con el universo. De esta propuesta milenaria se han apropiado los Estados de Ecuador y Bolivia al consagrar en sus Constituciones el principio del Buen Vivir (*Sumak Kawsay* quechua o *Sumak Qamaña* aymara) como modelo del ordenamiento social y económico que atribuye a los seres no humanos cualidades morales y sensoriales dotados de derecho.

Marta Dongil Martín en su artículo sobre *“Buen vivir, heterogeneidad y ética para un nuevo Humanismo global”* insiste en el Buen Vivir como una fórmula de armonía entre la humanidad y la Madre Tierra. Apela para ello a la recuperación de instituciones andinas de ayuda mutua como son la reciprocidad y la complementariedad, así como a la cosmovisión basada en la concepción cíclica de la vida, de ahí el cuidado que la Naturaleza reclama para continuar albergando a la especie humana durante ciclos que se suceden y perpetúan. Esta filosofía ancestral se ha puesto en valor en los países andinos, sobre todo en Bolivia y Ecuador, desde tres perspectivas. Una de ellas entiende el Buen Vivir como un estricto cumplimiento de las instituciones ancestrales y como una actitud de respeto a la Pachamama o Madre Tierra. Más tarde, bajo el impulso de los sistemas neoliberales, se incorporó la filosofía del “Vivir Bien”, propuesta que en su abierta defensa del extractivismo minero se desmarcaba de los problemas que afectan al equilibrio medioambiental. Como tercera vía ha surgido desde los foros intelectuales indígenas el movimiento “Suma Qamaña” que apuesta por un modelo que concilie la conservación del medio y la equidad social con el crecimiento económico. Estas diferencias de criterio respecto a la interpretación del Buen Vivir no han hecho sino fracturar a la opinión pública y generar tensiones entre grupos étnicos y al interior de cada uno de ellos.

Romina A. Sckmunck, escribe sobre *“Mujeres Mapuce y Espiritualidad. Acerca-mientos conceptuales para ampliar nuestra comprensión”*, donde toma la cultura mapuce como sujeto de análisis focalizando su discurso en la profunda significación espiritual, y no solo física, del territorio y en el papel que la mujer cumple dentro de este espacio como totalidad integradora y bio diversa. Como depositaria y transmisora de los conocimientos, a la mujer se le han asignado históricamente las prácticas “filosóficas” mientras que la actividad política fue reservada para el hombre. Esta separación entre lo espiritual y lo político quedó representada mediante la dicotomía cuerpo-razón, objeto-sujeto, binomios que asociaban a la mujer con el cuerpo-sexo-naturaleza y al hombre con la razón, quedando ella, lo mismo que la naturaleza a quien representaba, subordinada y desprestigiada de acuerdo con la jerarquía dual cartesiana. El capitalismo se apropia de esta jerarquización en un modelo global donde las minorías étnicas -mapuce en este caso- quedan relegadas por su “impericia” cultural, hecho que provoca no pocos conflictos intracomunitarios cuando no hay acuerdo sobre el mantenimiento o dejación de las prácticas ligadas a su propia cultura política. Un problema de calado ya que esas prácticas forman parte inseparable de la cosmovisión Mapuce donde la vida no es un cúmulo de costumbres e ideas, sino una manera de estar en el Universo.

Suyai Quiros Benedetto nos ofrece un artículo titulado *“El turismo como aporte al modo de vida en pueblos originarios: el caso de la comunidad huarpe “Paula Guaquinchay (Mendoza, Argentina)”*. Propone el turismo cultural como una alternativa de desarrollo en tanto que puede actuar como promotor de la modernización en sociedades “atrasadas” instándolas a producir bienes acordes con las demandas del turista “desarrollado”. Esta práctica se desvía del modelo político de dominación vertical ya que proporciona a las comunidades indígenas la posibilidad de tomar decisiones sobre los recursos que deben ponerse en valor y exhibir, y además les permite quedarse con los beneficios que de ella se derivan. Ciertamente el turismo interviene en el “desarrollo” imponiendo un juego de demanda-oferta desarrollista ante el cual las comunidades pobres a veces se doblegan. En este sentido el turismo no deja de ser una herramienta de dominación y colonialidad. Pero la última palabra la tienen las

comunidades. En este sometimiento (a las demandas turísticas) la producción cultural y el diseño del patrimonio es un proceso muy dinámico ya que implica recuperar tradiciones propias a la vez que se incorporan continuos préstamos externos. La selección depende de la imagen que la comunidad desea proyectar de sí misma al turista que la visita. Entendiendo siempre que el patrimonio no tiene por qué ser necesariamente un legado del pasado sino que se pueden incorporar a esta categoría elementos absorbidos en la actualidad. Es aquí donde la Antropología irrumpe diferenciando la “reflexión sobre la cultura” de “la cultura misma”. En el primer caso la cultura es construida como un patrimonio resignificado para atender a la demanda turística. En el segundo caso la cultura es resguardada y valorada por y para la comunidad en un proceso de patrimonialización cultural. En el caso de la comunidad huarpe de La Asunción la propuesta turística se enmarca en un proyecto comunitario orientado a promover los valores indígenas ancestrales, recuperando para ello técnicas tradicionales aplicadas a la arquitectura y a la captación de energía.

Jean Arsene Yao, en su artículo sobre *“Actores de su propio destino: reflexiones en torno a las resistencias afroporteñas, ayer y hoy”*, lleva el análisis al terreno de la afrodescendencia argentina. En Buenos Aires los esclavos fueron destinados a la servidumbre doméstica y a la producción artesanal, de ahí el relativo buen trato que recibieron y la escasez de movimientos de insubordinación que se registran. Aunque la inconsistencia del status de esclavo podría explicar conductas revolucionarias, no se han encontrado evidencias documentadas sobre revueltas contra el sistema esclavista. Pero el autor sí percibe actitudes de resistencia expresadas mediante un activismo cultural que se refleja en la profusión de asociaciones africanas destinadas a mantener viva su cultura a espaldas del blanco. Con este objetivo los esclavos se reunían en las cofradías y hermandades donde enmascaraban a sus divinidades negras detrás de santidades católicas, o bien en los ambientes domésticos para celebrar rituales mortuorios donde la música de reminiscencias africanas cumplía un papel revitalizador. La administración colonial fomentó su agrupación en “naciones” o “cabildos”, asociaciones a las que se afiliaban miembros de diferentes etnias con propósitos de ayuda mutua (económica, sanitaria o educativa) y de control social. Todas estas congregaciones constituyeron “refugios de africanía” y contribuyeron a crear una identidad afroporteña. Hoy día esta actividad se mantiene bajo el liderazgo de activistas políticos con objetivo es abrir canales de comunicación con el gobierno para armonizar la convivencia interétnica.

Erina Sanders Gómez nos traslada al Caribe con un artículo titulado *“Un conflicto identitario en la actualidad: la invisibilización de la cultura afrodescendiente en la República Dominicana”*. La autora entiende que allí el Estado todavía responde al modelo de Estado-Nación monocéntrico donde tan solo se reconoce una cultura, la que está asociada a la blancura y a las raíces hispánicas. A pesar de que la mayor parte de su población es afrodescendiente, la negritud se rechaza o se oculta por sus connotaciones negativas de carácter estético (fealdad), cultural (atraso) y económico (pobreza), las cuales se oponen a las virtudes que definen a la blancura asociadas a la belleza y al progreso. Esta actitud es reflejo de un discurso político ultraconservador que fue defendido por Trujillo y que hoy día mantiene predicamento en la escuela a través de los libros de texto de Enseñanza Básica así como en las manifestaciones elitistas de la cultura y el arte, campos de los que los afrodescendientes fueron deliberadamente excluidos. En el desmontaje de estos estereotipos están actuado diversas fuerzas asociadas a la prensa, a las empresas de estética corporal o de arte escénico,

así como a las organizaciones sociales empeñadas en poner en valor la herencia africana mediante el llamado “discurso de la resistencia intelectual independiente” que apuesta por una convivencia inclusiva de Buen Vivir.

Bréhima Sidibé hace retornar el discurso afrodescendiente hasta sus raíces originarias con su trabajo titulado *“Ecolojah: A Tangible Pan-African Ideal”*. La recuperación del valor de lo propio es aquí obra de una iniciativa de repatriados de Guadalupe (Estados Unidos), Mère Jah y Père Jah, que en 1998 retornaron a su tierra con el fin de “restaurar la grandeza de África” y zafarse de la colonialidad económica y cultural que sigue atenazando a los países africanos a pesar de haber alcanzado su independencia política. Basándose en un sistema de enseñanza de inspiración panafricana, esta pareja fundó la Escuela de Enseñanza Primaria de Agroecología “Ecololaj”. Su propósito era enseñar a los niños subsaharianos a “amarse a sí mismos” mediante el conocimiento de la Historia africana y de sus representaciones culturales, y enseñarles también a amar a la tierra mediante el aprendizaje en técnicas de agroecología. Tratan de mostrar “el camino hacia una nueva África en armonía con su yo y con su entorno” lo que sitúa esta iniciativa en el epicentro del Buen Vivir cuya versión africana es el *Ubuntu*. Esta escuela se fundó en 1998 en Pahou, en el municipio de Ouhah de Benin, lugar donde paradójicamente se concentraban a los esclavos antes de partir hacia América y que se conoció como “la puerta del no retorno”.

Yushu Yuan cierra nuestro portfolio de presentaciones con un artículo referido a la interacción de la cultura china y la peruana a través de la comida. En su artículo *“La comida china en el Perú: una nueva identidad multiétnica”* considera la comida y las prácticas culinarias como elementos identitarios que afectan a los sentidos no solo biológicos sino también metafísicos. A través de ellos se promueve el intercambio de préstamos culturales así como la comunicación entre individuos y grupos étnicos diferentes. De hecho la comida china, con una larga data en Perú desde que fuera introducida por los coolies hace 200 años, hoy día puede degustarse en los restaurantes chifas, espacios de integración cultural y de interacción social. En ellos se mezclan las técnicas orientales con los ingredientes peruanos, se degustan platos para compartir entre distintos comensales y se intercambian vocablos en medio de un ambiente lúdico donde la música y el baile propician la celebración de eventos sociales. Tal es la influencia que la comida china ha ejercido en la cultura peruana que hoy día ésta no puede concebirse si no es en estrecha simbiosis con la china y trascendiendo el mero intercambio de préstamos culinarios.

Para finalizar, Rocío Munguía Aguilar nos presenta un reportaje gráfico titulado *“Destellos negros. Ensayo fotográfico”* donde las imágenes de vida cotidiana en el México de hoy reivindican la herencia afrodescendiente y su aporte a la formación política, económica, social, y cultural del país y como parte inseparable de su idiosincrasia. Por más que también aquí se haya ocultado la negritud, esta *tercera raíz* aflora por sí misma y bajo el impulso de investigadores, artistas y organizaciones civiles que reivindican el derecho de las comunidades afrodescendientes a mantener vivo su patrimonio cultural y a generar empatías que faciliten la convivencia y el Buen Vivir entre todos los mexicanos.

Teresa Cañedo-Argüelles Fábrega
Madrid, España
Junio de 2018
Editora

Una economía para el estar bien

Towards an economy of wellbeing

GONZALO RAMÍREZ DE HARO*
Universidad Rey Juan Carlos, España
gonzalo.ramirezdeharo@urjc.es

RESUMEN

En este texto se relaciona el “estar bien” con la aspiración de lograr “la mayor felicidad para el mayor número”. Contrariamente a lo que pudiera parecer, esta orientación se puede plasmar en una serie de prioridades bastante concretas, como reducir la pobreza, disminuir la desigualdad, eliminar diferentes formas de explotación laboral y favorecer simultáneamente la creación de puestos de trabajo, promover la actividad relacional, conservar el medio ambiente, favorecer la paz o contrarrestar el consumismo que se ha extendido en las sociedades “occidentales” (y en otras). Esto último conlleva adoptar políticas orientadas a reducir las aspiraciones. Desde esta perspectiva, el objetivo fundamental deja de ser la búsqueda del crecimiento económico, aunque éste pueda contribuir a la consecución de algunas de las prioridades mencionadas.

Palabras clave: economía, crecimiento económico, bienestar, felicidad, buen vivir

ABSTRACT

In this text “being well” is related to the aim of achieving “the greatest happiness for the greatest numbers”. Contrary to what it might seem, this perspective can be translated into a quite concrete set of priorities, such as reducing poverty, decreasing inequality, eliminating different forms of exploitation, promoting relational activity, preserving the environment, encourage peace or countering consumerism in “Western” society (and in others). The latter entails the adoption of policies oriented to reduce aspirations. According to this perspective, the main objective is no longer the search of economic growth, although it might contribute to achieve some of the mentioned priorities.

Keywords: economics, economic growth, wellbeing, happiness, good living

^aDoctor en Economía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de Economía del desarrollo (e.u.) de la Universidad Rey Juan Carlos.

Recibido: 19/03/2018 Aceptado: 10/05/2018

En algunas propuestas sobre buen vivir se plantea organizar la sociedad a partir de algunos principios de pueblos amazónicos y andinos, como la reciprocidad o la complementariedad. Una dificultad a la hora de aplicar este tipo de planteamiento viene dada por el problema de la escala: lo que funciona en el ámbito de una comunidad de tamaño más o menos reducido, puede ser difícil de concretar en un ámbito mayor (como, por ejemplo, un país).

Una aproximación diferente al buen vivir consiste en relacionarlo con la vida que nos lleva a *estar bien*. Conviene referirse al “*estar bien*” en lugar de al “bienestar”, porque este último término, tal como habitualmente se entiende, se suele asociar a una mayor capacidad de consumir bienes y servicios. En cambio, el “*estar bien*” está menos connotado y no se circunscribe a lo económico. Tiene que ver con cómo nos sentimos en nuestras relaciones con nosotros mismos, con las otras personas, con el medio físico en que se desarrolla nuestra existencia, etc.

Si pensamos en términos colectivos podríamos relacionar el “*estar bien*” con la aspiración de lograr “la mayor felicidad para el mayor número” (Hutcheson, 1726: II. III. § VIII). Contrariamente a lo que pudiera parecer, esta orientación se puede plasmar en una serie de prioridades bastante concretas:

1.- Reducir la pobreza. Por debajo de un cierto nivel de ingreso (que varía de una sociedad a otra) resulta muy difícil que las personas se sientan bien. Esto es particularmente claro en el caso de quienes no están en condiciones de cubrir las más imprescindibles necesidades básicas. Es, por tanto, prioritaria la disminución de la pobreza (y, en particular, la extrema).

2.- Disminuir la desigualdad. Quienes son pobres y tienen a su alrededor a personas muy ricas posiblemente se sientan peor que si están rodeados de personas con un nivel económico similar al suyo. Dado que la posición que ocupan las personas en comparación con otros integrantes de la sociedad incide sobre sus niveles de felicidad, tiene sentido aplicar medidas orientadas a reducir las diferencias económicas y sociales¹.

Una manera de conseguir esto es recurrir al mecanismo “clásico” de combinar impuestos progresivos, que gravan comparativamente más a quienes más tienen, con un mayor gasto “social” -en educación, salud, prestaciones por desempleo, pensiones, asistencia social, etc.-, orientado en mayor medida a quienes menos tengan.

3.- Eliminar diferentes formas de explotación laboral y favorecer simultáneamente la creación de puestos de trabajo, dado que el desempleo reduce de manera importante la satisfacción con la vida.

4.- Promover la actividad relacional². La interacción no conflictiva con los demás constituye una fuente importante de satisfacción. Si esto es así, parece razonable considerar las formas de interacción social directa, cara a cara, con otras personas existentes en la sociedad como un bien a cuidar.

1 Aristóteles, en *La Política*, escribió: “Es evidente, pues, que la más perfecta comunidad civil es la que existe entre los ciudadanos de la misma condición media, y que no puede haber un Estado bien regido sin que la clase media sea la más poderosa [...]. Es verdaderamente una suerte que los ciudadanos sólo posean una modesta fortuna, pero suficiente para sus necesidades, pues donde los unos tienen riquezas inmensas y los otros nada, resulta siempre, o la peor de las democracias, o una desenfrenada oligarquía o una tiranía brutal e insoportable.” (1986: 8).

2 Aristóteles relacionaba la felicidad con la realización del potencial humano que uno tiene (Bruni y Porta, 2005: 7), así como con la amistad, no planteada en términos instrumentales, y la participación en la vida política (2005: 8). Resaltaba, por tanto, la importancia de la actividad relacional.

5.- Conservar el medio ambiente. Cuando vamos a parajes que tienen una naturaleza espléndida y bien cuidada sentimos con frecuencia sensaciones de sosiego y “*estar bien*” que no tenemos en lugares en los que hay altos niveles de contaminación y degradación ambiental. Esta prioridad supone también limitar el recurso a la extracción de recursos naturales no renovables como medio para obtener divisas con las que financiar toda una serie de partidas de gasto público. Por otra parte, en el ámbito de la agricultura, implica, entre otras cosas, la utilización de técnicas de cultivo que hagan menos uso de fertilizantes y pesticidas químicos y permitan mantener en mayor medida la vida de los microorganismos que hay en la tierra.

6.- Favorecer la paz. Dado que la guerra y el conflicto constituyen una fuente importante de infelicidad, tiene sentido establecer mecanismos orientados a conseguir o mantener la paz, tanto dentro de una sociedad como en la relación de ésta con las demás.

7.- Contrarrestar el consumismo que se ha extendido en las sociedades “occidentales” (y en otras). Ello permitiría evitar la “trampa de la infelicidad” (Bruni y Porta, 2005: 14) en la que caen las personas que dedican una cantidad desmesurada de su tiempo y de su esfuerzo al aumento del ingreso.

Es interesante en este sentido la contraposición que plantea Schumacher (1993: 42) entre la perspectiva de un “economista moderno” y la del budista. El primero supone que quien consume más está mejor que quien lo hace en menor medida. En cambio, para un “economista budista” este enfoque sería “excesivamente irracional: dado que el consumo es tan sólo un medio para el bienestar humano, el objetivo debería ser obtener el máximo bienestar con el mínimo de consumo”.

En una nota a pié de página anterior se señaló que una perspectiva asocia la felicidad a la actividad relacional. De acuerdo a otro enfoque, defendido entre otros autores por Easterlin (2005), depende de la relación entre lo que se desea y lo que se consigue. Tradicionalmente los economistas se circunscriben al segundo término y se centran en cómo aumentar la disponibilidad de bienes y servicios. Sin embargo, si nos planteamos en serio la búsqueda de la felicidad es fundamental pensar también en el otro lado: el de las aspiraciones. En sociedades de “consumo masivo” tiene sentido pensar en *políticas orientadas a reducir las aspiraciones*, como forma de favorecer un aumento en los niveles de “*estar bien*”. En esta línea cabe pensar en diferentes tipos de iniciativas para ayudar a las personas a tomar conciencia de que no necesitan consumir compulsivamente para sentirse bien³: reducir los espacios dedicados a la publicidad en dichas sociedades, realizar campañas orientadas a difundir valores de austeridad, cambiar los patrones de referencia en las comparaciones (o, mejor aún, tender a evitarlas), etc.

La reducción de los niveles de consumo en el mundo “occidental” implicaría una menor necesidad de utilizar recursos no renovables, que están limitados en cantidad y proceden en gran medida de otros países. Esto, en línea con lo que señalaba el propio Schumacher (1993: 43-45), supondría reducir una de las fuentes importantes de conflicto entre personas (y naciones) que existen en el mundo.

Desde la perspectiva esbozada a lo largo de los puntos anteriores, el objetivo fundamental deja de ser la búsqueda del crecimiento económico, aunque éste pueda contribuir a la consecución de algunas de las prioridades mencionadas, particularmente en países muy “pobres”. Es más, hay toda una serie de circunstancias en las que tiene sentido reducir las tasas de crecimiento. Por ejemplo, en contextos en los que la entrada de capital extranjero da lugar a

³ Easterlin plantea que “la felicidad aumentaría dedicando más atención a la vida familiar y a la salud en lugar de a la ganancia económica y, dentro de la esfera económica, a los bienes no posicionales y culturales” (2005: 54) y señala que se ha de hacer más hincapié en la educación “como vehículo para formar preferencias más informadas” (2005: 57).

un aumento relevante de los precios de los activos inmobiliarios y/o financieros, conviene limitar la entrada de fondos del exterior (lo que probablemente se traduzca en menores tasas de crecimiento), porque las crisis asociadas al estallido de *burbujas* con frecuencia tienden a afectar comparativamente más a los colectivos de población de menores ingresos.

En un artículo reciente, Easterlin, Wang y Wang muestran un ejemplo interesante de trayectorias divergentes de crecimiento económico y “*estar bien*”. Señalan que a pesar de las altísimas tasas de crecimiento que ha tenido China durante las últimas décadas (el PIB per cápita se multiplicó por más de cinco entre 1990 y 2015), los niveles de satisfacción con la vida actualmente son probablemente menores que en 1990 (2017: 49). Se redujeron considerablemente entre 1990 y 2000-2005 y posteriormente se recuperaron, pero, a pesar de ello, según la Encuesta Mundial de Valores el nivel medio de 2012 (6,85) era significativamente menor que el de 1990 (7,29) (2005: 50). Relacionan este resultado con el hecho de que las reformas adoptadas condujeron al desmantelamiento de la red de seguridad social anteriormente existente y generaron un aumento del desempleo (2005: 67). Ambos fenómenos se tradujeron en una creciente ansiedad y una marcada reducción de la satisfacción con la vida, sobre todo entre los segmentos de población de menores ingresos (2005: 67-68).

Otro ejemplo de que no necesariamente hay relación entre la renta por persona (derivada de los niveles de crecimiento que ha habido en el pasado) y el “bienestar subjetivo” tiene que ver con el hecho de que en un estudio reciente sobre felicidad en 155 países, encontramos, entre los treinta con mayores niveles de satisfacción, ocho de América Latina, por delante de otros como Francia o España (Helliwell, 2017: 20)⁴.

Conclusión

Resulta muy sensato orientar la economía hacia la consecución de un mayor “*estar bien*”, de acuerdo con las prioridades anteriormente señaladas, en lugar de a la búsqueda obsesiva del crecimiento

4 Eran en concreto Costa Rica (posición 12), Chile (20), Brasil (22), Argentina (24), México (25), Uruguay (28), Guatemala (29) y Panamá (30). Francia estaba en el puesto 31 y España en el 34 (Helliwell, 2017: 20). Es posible que los elevados niveles de satisfacción con la vida de muchas sociedades latinoamericanas estén relacionados, entre otros motivos, con que: no tienen los altísimos niveles de pobreza que hay en sociedades de África y partes de Asia; están menos afectadas por las “aflicciones del desarrollo” (incidencia de enfermedades como la depresión, la anorexia o la bulimia, etc.); no ha habido una excesiva individualización de las relaciones sociales; y no tienen, en general, un medioambiente tremendamente deteriorado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles. (1986) *La política*. Barcelona. Iberia, 6ª ed.

Bruni, Luigino y Luigi Porta (2005). Introduction, en *Economics and happiness: framing the analysis*, Cheltenham. Edward Elgar, pp. 1-28.

Easterlin, Richard A. (2005). Building a better theory of well-being, en Luigino Bruni y Luigi Porta (2005) *Economics and happiness: framing the analysis*, Cheltenham. Edward Elgar, pp. 29-64.

Easterlin, Richard A., Fei WANG y Shun WANG. (2017). Growth and happiness in China, 1990-2015, en Helliwell et al.: 2017, pp. 48-83.

Helliwell, John, Richard Layard y Jeffrey Sachs (eds.) (2017) *World happiness report 2017*. Nueva York. Sustainable Development Solutions Network.

Hutcheson, Francis. (1726) *An inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue in two treatises*. Londres. J. Darby et al., 2ª ed.

Schumacher, Ernst Friedrich. (1993) *Small is beautiful. A study of economics as if people mattered* (1973). Londres. Vintage.

Notas acerca de la construcción histórica de las condiciones indígenas y afrodescendientes en nuestra América

Notes on the historical construction of indigenous and afro-descendant conditions in our America

FRANCISCO OCTAVIO LÓPEZ*

Universidad Nacional Autónoma de México, México
octaviof.90@hotmail.com

RESUMEN

Para transitar hacia un horizonte de diálogos interculturales, la convivencia interétnica, así como del “buen vivir” en nuestra América es necesario tener en cuenta como se han construido históricamente tanto las condiciones indígenas, como afrodescendientes en la región. Este trabajo se vale de algunos aportes de Aníbal Quijano y de Bolívar Echeverría, en concreto los conceptos de la clasificación racial de la población y de la blanquitud respectivamente. A partir de la intersección de ambos conceptos se formulan diversas notas de aproximación filosófica y teórica hacia las condiciones indígenas y afrodescendientes que operan desde el inicio del proceso colonial hasta nuestros días, así como las ficciones que se les han impuesto con el proceso de subalternización. De este modo es posible visibilizar las situaciones que queremos superar y hacia donde hemos de avanzar en la búsqueda del “buen vivir”.

Palabras clave: clasificación racial, blanquitud, condición indígena, condición afrodescendiente.

ABSTRACT

To move towards a horizon of intercultural dialogues, inter-ethnic coexistence, as well as “good living” in our America, it is necessary to take into account how both indigenous and Afro-descendant conditions in the region have historically been constructed. This work uses some contributions from Aníbal Quijano and Bolívar Echeverría, specifically the concepts of the racial classification of the population and whiteness respectively. From the intersection of both concepts, various philosophical and theoretical are formulated approaches to the indigenous and Afro-descendant conditions that operate from the beginning of the colonial process until today, as well as the fictions that have been imposed on them through the process of subalternization. In this way it is possible to visualize the situations we want to overcome and where we should move forward in the search for “good living”.

Keywords: racial clasification, whiteness, indigenous condition, afro-descendant condition

* Doctorando del programa de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestro en Derechos Humanos por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí y licenciado en Ciencias de la Comunicación por la misma universidad.

Recibido: 20/02/2018

Aceptado con modificaciones: 11/06/2018

1. Clasificación racial de la población e imperativo de blanquitud

En la búsqueda de un “Buen vivir” es necesario visibilizar las situaciones históricas de agravio que configuran las identidades en nuestra América, y de este modo tener presente y con claridad aquello que se pretende superar. Dos autores que ofrecen aportes bastante fecundos para sentar las bases históricas en torno a las contrucciones identitarias en nuestra América son el sociólogo Aníbal Quijano y el filósofo Bolívar Echeverría. La obra de ambos es bastante prolífica por lo que en concreto retomaré la conceptualización de la clasificación racial de la población del primero y de “blanquitud” del segundo.

Quijano argumenta que con la invasión y dominación de América por parte de las potencias europeas se gestaron las posibilidades las condiciones materiales para el surgimiento de la modernidad, la colonialidad y el capitalismo (modernidad-colonialidad). Es bajo este contexto que surge la noción “raza” como una invención (al menos desde su sentido moderno), la cual está vinculada profundamente con el eurocentrismo (Quijano, 2014: 777-778).

Algo importante a destacar es que a través de la empresa colonizadora las identidades de las poblaciones que se habían subalternizado también experimentaron una redefinición. A las múltiples y variadas naciones originarias se les homogeneizó simplemente como “indios”. Lo mismo ocurrió con las poblaciones extraídas por la fuerza de África y por medio de la esclavización se les otorgó una nueva identidad colonial: “negros” (Quijano, 2001: 120-121).

Sobre estas identidades se crearon nuevas jerarquías y roles sociales, que han sido fundamento de relaciones de dominación específicas. para tal empresa la “raza” ha resultado ser uno de los instrumentos de dominación y explotación más efectivos (Quijano, 2014: 826). Asimismo, no se puede obviar que el dispositivo de “raza” y los procesos de racialización no se limitan a hacer énfasis en las diferencias fenotípicas, sino que están vinculado con el factor trabajo. A cada “raza” se le vinculó con una forma específica de trabajo, el cual se trata de un proceso fundamental para el surgimiento del capitalismo. Este sistema vivido desde la colonialidad de América no se vale únicamente desde el trabajo salarial, sino que integra y articula todas las formas históricas conocidas de trabajo (Quijano, 2014: 785).

La modernidad, como proyecto civilizatorio, afecta a las personas, mas no de modo aislado e individual, sino que los afecta en su forma de socializar. Es decir, la modernidad impacta de forma material tanto a personas (individuales y colectivas) como a instituciones y estructuras sociales. En el caso de la racialización vinculada a las distintas formas de trabajo, se hacen mucho más explícitas las afectaciones materiales y concretas que genera en ámbitos como el económico y político. Esta forma de organización social fue beneficiosa para la población de origen europeo, aunque no de forma homogénea. “Y en esta medida, y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista” (Quijano, 2014: 786).

Ahora bien, los aportes de Quijano mantienen puntos de tensión con la propuesta de Bolívar Echeverría, sobre todo en torno a la cuestión de la modernidad en América Latina. Para este último, vivimos en una modernidad capitalista o modernidad “realmente existente”; por lo que, a diferencia de Quijano, sería posible una consolidación de una modernidad no capitalista.

Echeverría desarrolla su noción de blanquitud desde los aportes de Max Weber, así como de su propia conceptualización del cuádruple *ethe* de la modernidad capitalista, en donde caracteriza cuatro formas de vivir y comportarse en la modernidad, pero estas posibilidades siempre están enmarcadas dentro de la lógica capitalista. Estos son el *ethos* realista, romántico, clásico y barroco (Echeverría, 2005: 32-56).

Desde la lógica de la blanquitud hay seres humanos que no son eficientes, e incluso estorban para el despliegue y mejoramiento constante del sistema capitalista. Al mismo tiempo, también existen quienes son funcionales y beneficiosos a dicho sistema, visto de forma religiosa son quienes al asumir el *ethos* puritano encarnan esa “santidad” que se traduce en alto grado de productividad (Echeverría, 2010: 57-86).

Algo importante que Echeverría desarrolla a partir de la obra de Weber es que en la modernidad capitalista existe una pretensión de “blanqueamiento”; la cual se trata de un racismo que constituye a la misma modernidad, es decir un *imperativo*. Por lo tanto, la blanquitud no se trata de una característica fenotípica —aunque está inspirada en ella y en una falsa vinculación con la productividad capitalista y la “santidad” puritana— sino que son prácticas que deben ser adoptadas para poder asumir y encarnar el espíritu del capitalismo. Por ello es que puede haber poblaciones “racialmente no blancas” (indígenas, afrodescendientes, orientales, “mestizos”) que, al asumir el *ethos* capitalista y sus normas de producción y eficiencia, se “blanquean”; mientras que también pueden existir grandes sectores de población “racialmente blanca”, incluso de ascendencia europea, que por su pertenencia a la clase obrera y no lograr asumir las prácticas emprendedoras del prototipo del capitalista triunfante, nunca logran alcanzar la “blanquitud plena” (Echeverría, 2010: 65).

La blanquitud se trata entonces de un tipo de racismo muy particular, hasta cierto punto “tolerante” y “civilizatorio”, si lo comparamos con el racismo de la blancura étnica ya que no excluye por cuestiones fenotípicas —“raciales” —, sino que hasta está dispuesto a incluir a “otras razas” con tal de asuman el *ethos* dominante (Echeverría, 2010: 63). De este modo, aquel racismo de la blancura étnica se decantó en el de la blanquitud para subordinar a las poblaciones no blancas al orden capitalista (Echeverría, 2010: 61). No obstante, aunque pareciera que el primero fue superado por el segundo, el racismo de la blancura puede ser retomado en momentos específicos por los grupos dominantes para discriminar, segregar e incluso a eliminar a las poblaciones que —bajo el argumento de no poseer “la blancura necesaria” — son consideradas ineficientes y perjudiciales para un sistema capitalista en particular.

Cabe aclarar que tanto el fenómeno de la clasificación racial de la población como el de las modalidades del racismo que se han expuesto de la blanquitud —ambos originados con la colonización europea— se han modificado y expresado de diversos modos, dependiendo de la particularidades espaciales y temporales, mas no han desaparecido a pesar de la independencia formal tanto en los países latinoamericanos como en otras excolonias del planeta.

Acerca de este asunto, conviene hacer notar que existen ciertas diferencias entre las propuestas de Quijano y de Echeverría al respecto del racismo, derivado de lo que cada autor entiende por modernidad. No es el fin del presente trabajo realizar una comparativa entre concepciones particulares de la modernidad que ofrece cada autor — hacerlo requeriría una reflexión de otro tipo—, pero enfatizo en el origen del racismo. Para Quijano la clasificación racial de la población comienza desde la conquista y colonización de América por parte de las potencias ibéricas, mientras que Echeverría ubica a la blanquitud desde el *ethos* protestante-puritano, es decir siglos después, y teniendo como antecedente la *blancura étnica* —en relación con la clasificación de la población en “razas” — que se transformó en una *blanquitud identitaria*. De igual forma, el estudio de Quijano parte de América Latina con la pretensión de dar una explicación global a formas de dominación todavía vigentes; en cambio para Echeverría, su explicación y ejemplos se centran sobre todo en contextos europeos, si acaso también angloamericanos, así como el

ámbito de su indagación enfatiza en los siglos XIX y XX.

Resulta pertinente darle un alcance distinto a la blanquitud propuesta por Echeverría a partir de un diálogo con el pensamiento decolonial. De este modo se podrá ampliar la noción de blanquitud en dos perspectivas. La primera es que la blanquitud no se enmarca solo a los ámbitos donde la cristiandad protestante es dominante, sino que existe previamente en América Latina como un espacio de dominio ibérico ya que éstos son espacios formalmente modernos y por lo tanto capitalistas. El segundo sentido para ampliar la noción de blanquitud resulta el hecho de no concebirla como la simple evolución civilizatoria de la blanca étnica —concepción que haría pensar que la blanquitud aparecería hasta el auge del protestantismo y del colonialismo inglés— sino que existe desde el origen de la dominación ibérica y de la clasificación racial de la población, por lo que en no pocas ocasiones se han presentado en simultáneo la blanca étnica y la blanquitud.

De esta forma se teje cierta intersección entre los aportes de Quijano con los planteados por Echeverría, mismos que están en profunda vinculación con el factor trabajo. Mientras que la “raza” divide la población en formas específicas de trabajo, en donde el salario es un privilegio de la población blanca (en comparación con otras poblaciones sometidas a la esclavitud y a la servidumbre), al mismo tiempo la blanquitud legitima dicho privilegio e inferioriza las otras formas de trabajo por no adscribirse lo suficiente al *ethos* dominante y, por lo tanto, no cumplir los requerimientos productivos del capitalismo.

Como bien apunta el filósofo David Gómez Arredondo (2014: 38), desde Quijano, con la clasificación y jerarquización “racial” así como la correspondiente división del trabajo que crea, pareciera que las identidades son “poco maleables y plásticas”. Por lo tanto, será necesario articular desde la modernidad temprana las nociones de Quijano con la blanquitud de Echeverría como “estrategia de interiorización del *ethos* dominante”. Además, ubicar a la blanquitud desde la modernidad temprana permite comprender de una forma más compleja dinámicos y contradicciones entre las distintas identidades étnicas en torno de los centros de poder.

2. Condición indígena

Uno de los rasgos más distintivos de las naciones que ya habitaban América previamente a la invasión europea era su diversidad. Diversidad misma que aún pervive. El propio término “indígena” —término que presenta complicaciones y ambigüedades— no existía previamente a la empresa colonial europea. Hablar de “indio”, “indígena”, u “originario” presenta ventajas y desventajas. El simple hecho de intentar nombrar a colectividades tan diversas es ya un tema polémico. Por ello, considero que indistintamente del término por el que se opte, lo importante será no encubrir las particularidades de cada pueblo al mostrarles como colectividades homogéneas.

Ahora bien, a pesar de la diversidad y las diferencias realmente existentes, los pueblos originarios en el proceso de colonización y clasificación racial de la población sufrieron experiencias históricas compartidas a partir de las cuales se pueden identificar elementos comunes que les distinguen del resto de la población en nuestra América.

En un primer acercamiento los rasgos que muchas veces resultan más emblemáticos de los pueblos indígenas son las prácticas religiosas y lingüísticas. Éstas pueden manifestarse en simultáneo o en separado. No obstante, ambos son elementos problemáticos porque pueden ser olvidados, reaprendidos o fusionados.

Según el intelectual mixteco Francisco López Bárcenas (2015), la autoidentificación o autoadcripción resulta un criterio importante, sobre todo en el plano individual, porque resulta indispensable la conciencia de su identidad. En el plano de la colectividad uno de sus rasgos fundamentales resulta la vinculación con un territorio, aun si existe una expulsión de éste o bien si se trata de una relación espiritual. Otro es su continuidad cultural-histórica, es decir, que la colectividad indígena se trata de los descendientes de los primeros habitantes de los territorios que hoy forman América, por lo que hay una primacía en el tiempo anterior a los actuales Estados-nación y preservan algunas prácticas culturales.

En este sentido el filósofo Luis Villoro ofrece una categorización de “nación” que se puede vincular con lo teorizado por López Bárcenas. En la concepción de Villoro (2012), son cuatro las condiciones necesarias que requiere la nación: 1) comunidades de cultura, 2) conciencia de pertenencia, 3) proyecto común, y 4) relación con un territorio. Consecuentemente, es congruente afirmar que las poblaciones originarias son ejemplo de naciones, ya que cumplen con dichas características. No solo eso, sino que frente a los Estados-nación modernos, que son naciones proyectadas, se tratan de naciones históricas.

En este sentido, el término “pueblos” en ocasiones resultará rebasado frente al de “nación”. Hablar de “naciones originarias” otorga una visión mucho más amplia que da cuenta de su complejidad frente a los diversos procesos históricos. Y aunque, como en el caso de “indígena” vs. “originario”, una palabra no resuelve toda una problemática, sí puede brindar ciertas directrices.

Complementariamente el sociólogo Pablo González Casanova (2015) señala que las naciones indígenas han constituido históricamente la matriz del campesinado latinoamericano. Este punto es importante porque ayuda a no caer en una visión culturalista, sino a tener en cuenta que, así como el proyecto moderno-colonial ha afectado a las poblaciones originarias en su dimensión cultural también lo ha hecho en los aspectos políticos, económicos y sociales. Es decir, los pueblos indígenas de la actualidad no son reflejo del “buen salvaje”, sino de naciones históricas que han sufrido y todavía sufren los embates de diversas potencias coloniales. Del mismo modo, dicha condición de transformación de las poblaciones indígenas en campesinado ha significado en muchas ocasiones su pérdida de identidad étnica.

Las diversas naciones originarias de nuestra América conforman identidades que han sido subalternizadas desde el orden colonial, y que con el surgimiento de los Estados-nación independientes no se han beneficiado de mejoras suficientes. En palabras del antropólogo Héctor Díaz-Polanco (2015): “(...) en relación con la problemática étnica, se requería enjuiciar críticamente no solamente los tres siglos de régimen colonial, sino *también los cerca de dos siglos de vida independiente*”.

El régimen colonial fue enarbolado por los conquistadores como una hazaña de la civilización y de la evangelización, no obstante, para las naciones originarias implicó un ataque atroz a su organización social, así como la destrucción de sus formas de vida y sus creencias (Díaz-Polanco, 2015: 104).

En este sentido, tal destrucción cultural no debe ser vista como el simple abandono de prácticas folkloristas que pueden ser reemplazadas o intercambiadas por otras, sino que se trata de la clausura o, por lo menos, la fractura de perspectivas epistemológicas y, por lo tanto, este fenómeno representa la trágica pérdida para toda la humanidad de horizontes en la solución de problemas actuales y futuros.

Es necesario hacer explícito que el trabajo ejercido por las poblaciones originarias era fundamental para mantener el régimen colonial. Díaz-Polanco (2015:

114) agrega: “[e]n efecto, todos los grupos sociales no indios (excluyendo a los esclavos y otros trabajadores), e incluso la capa de ‘nobles’ indígenas que fue incorporada al sistema de dominio colonial, dependían de la fuerza de trabajo de los nativos”.

Si bien, con las independencias formales se dieron modificaciones en las estructuras y relaciones sociales, muchas políticas de dominio, exclusión y homogeneización tan solo fueron refinadas y no eliminadas. En palabras de González Casanova (2015: 301): “En un enfoque global, los indios no son más que una parte de una compleja situación colonial, que cambia del capitalismo mercantil al capitalismo monopólico y transnacional, del trabajo obligado al asalariado, del gobierno colonial al gobierno Estado-nación de la periferia”. Cabe mencionar que los liberales del siglo XIX y también del XX en no pocas ocasiones llegaron a negar el derecho de las etnias a su existencia. Al ser concebidas como colectividades atrasadas o inferiores no se les considera capaces de manejar sus propios asuntos, aunque detrás de este paternalismo existen intereses de despojo de recursos, explotación de la fuerza trabajo, control ideológico y dominación política (Díaz-Polanco, 2015: 115). No obstante, a pesar de todos los agravios cometidos hacia las poblaciones originarias tanto en la época colonial como en la independiente, dichas colectividades en diversas ocasiones han presentado múltiples estrategias de resistencia frente al dominio.

Un aspecto fundamental, que recupera González Casanova (2015: 293), es el papel que juega la comunidad para las poblaciones y naciones originarias, y que: “(...) el indio transforma su comunidad en una estructura social preparada para resistir la larga guerra colonial. La comunidad india es mucho más que un refugio. (...) la comunidad india es una base estratégica para la resistencia o el levantamiento”. Dentro de la organización colonial del trabajo, las comunidades indígenas han sido fuente de mano de obra barata y recursos baratos, sin embargo, cuando no han brindado lo requerido al orden colonial, se les ha procurado erradicar o por lo menos excluir a regiones inhóspitas.

Entre las principales trabas en la búsqueda de soluciones para dicha explotación y exclusión que han sufrido las naciones originarias desde el surgimiento de la modernidad-colonialidad se pueden mencionar tres: el indigenismo, el indianismo y el reduccionismo clasista.

Las políticas indigenistas pueden manifestarse de formas muy diversas (de segregación, de incorporación y de integración), mas todas corresponden a aquellas que son concebidas y aplicadas por no indígenas hacia las colectividades indígenas. Tienen la pretensión de homogeneizar a la población en miras del Estado-nación moderno y para ello han usado el genocidio, el etnocidio, la etnofagia o combinaciones de ellos. Desde el indigenismo la propia capacidad de decisión de las colectividades indígenas es dejada fuera, por ello es que este en gran medida ha operado como una de las causas de la heterogeneidad étnica no resuelta. Representa en realidad uno de los problemas a encarar y no una solución (Díaz-Polanco, 2015: 115-116).

El indianismo, aunque en un primer momento parecería la alternativa válida frente al indigenismo, en realidad se trata de un extremismo igual de pernicioso. La tesis india del pensador boliviano Fausto Reinaga es una expresión de esta postura. Desde esta posición se realiza una fetichización de la cultura, por lo que se conciben a las etnias como fijas, estáticas y que solo pueden ser entendidas desde sí mismas. Esta postura conduce a ocultar las condiciones de opresión que existen o que pudiesen existir al interior de las etnias (Díaz-Polanco, 2015: 122). Asimismo, esta postura es incapaz de profundizar en los cacicazgos existentes dentro de las propias naciones originarias y en las posibles alianzas de dichas élites indígenas

con las élites coloniales. González Casanova (2015: 297) acerca de esta situación agrega:

La lucha de clases interna y la estratificación se confabulan en contra de los pueblos indios. Una burguesía desfigurada de indios caciques que continúan hablando la lengua nativa y manteniendo la cultura nativa, explota a la gente que labora bajo su mando, sobre todo para beneficio de los ‘ladinos’ y la perpetuación de sus propios privilegios, de tal manera que las relaciones capitalistas de producción y las formas rudimentarias de estratificación y de movilidad social dividen a los miembros de la misma cultura y comunidad.

En pocas palabras, el indianismo —al menos como lo entiende Héctor Díaz-Polanco— se trata de una postura esencialista y etnocéntrica que concibe de forma mitificada la praxis de los pueblos originarios como si no tuvieran cambios a lo largo de la historia. Deja de lado las condiciones socioeconómicas que producen explotación y dominación, condiciones tales que pueden existir al interior de las comunidades. Así como su vinculación con el sistema-mundo moderno-colonial.

Si el indianismo es la postura que deja de lado la condición socioeconómica y se centra en la cultural, el reduccionismo clasista es justamente lo opuesto. Se trata de la tercera traba. Desde este reduccionismo se obvia o, con suerte, se menosprecia la condición étnica para considerar la condición económica de clase como la única o principal fuente de explotación y exclusión. En no pocas ocasiones diversos sectores “progresistas” o “revolucionarios” han adoptado esta posición, lo que ha provocado consecuencias perjudiciales (Díaz-Polanco, 2015: 122). La condición de los pueblos y naciones originarias es entonces vista como si se tratara simplemente del proletariado, negando la carga histórica que sus identidades étnicas han sufrido desde la conquista y la colonia. González Casanova (2015: 298) explica acerca del entramado de las condiciones étnica y de clase que: “El sistema colonial y neocolonial en realidad se ha consolidado a través de yuxtaposiciones de la desigualdad colonial con indios burgueses contra indios trabajadores; con trabajadores protegidos contra trabajadores colonizados”.

Ambos reduccionismos —el indianismo y el reduccionismo clasista— se tratan de opciones políticas que parten de concepciones inexactas. El primero en ocasiones ha sido utilizado por tácticas neoliberales para debilitar las luchas de liberación nacional y continental. El segundo ha ocultado las particularidades coloniales que se manifiestan en las periferias del orden geopolítico global. Pablo González Casanova (2015: 305) afirma:

Si el error de ningunear el problema colonial deja sin resolver la cuestión de la lucha de clases —o contra la explotación, la discriminación y la exclusión— en un sistema global colonial, el error de querer librar una pura lucha india anticolonial elude la cuestión de las formas de dominación y acumulación que prevalecen bajo el capitalismo metropolitano y periférico. En ambos casos se plantea una *lucha* inexacta: en uno, la de los trabajadores que no incluyen a las poblaciones y a los trabajadores colonizados; en otro, la de las poblaciones colonizadas separadas del resto de los trabajadores y de los pueblos.

Por ello es que para que superar las condiciones de exclusión y dominación que aquejan a las naciones originarias resulta imprescindible una posición que incluya tanto la condición étnica como la de clase. Asimismo, este tipo de problemáticas no competen solo como “dificultades étnicas” o “desafíos de las naciones históricas”, sino que hay un vínculo inherente con la constitución y operación de

los Estados-nación modernos. Volviendo a González Casanova (2015: 304):

Si no se puede comprender la lucha de clases contra la explotación y la discriminación en América Latina sin un análisis concreto de la lucha colonial y neocolonial, ni se puede comprender la lucha del pueblo indio sin ligarlo a la lucha del campesino, a la lucha de los trabajadores asalariados y a las luchas del bajo pueblo, tampoco se le puede comprender si no se incluye la lucha de los indios por su autonomía.

La condición de las naciones indígenas no se trata de una cuestión excluyente que solo puede ser entendida desde sí misma, sino que atraviesa a quienes integran del Estado-nación —aunque a personas distintas les afecta de forma distinta— en ámbitos tanto culturales y religiosos como económicos y políticos. Además, dichas poblaciones han empleado estrategias de lucha y resistencia que implicaron un mestizaje con las culturas de los colonizadores. El mestizaje también ha ocurrido de forma biológica en los países de nuestra América —aunque con intensidad variable en cada país y región—. Si bien las naciones originarias son descendientes de las civilizaciones amerindias previas a la conquista (por lo que mantienen cierta continuidad a algunas de sus prácticas), la propia *condición indígena* solo puede ser entendida después de la invasión, conquista y colonización. Con ello quiero decir que la identidad indígena es una identidad producida en el marco de la modernidad, que no es estática ni mucho menos se encuentra aislada de las identidades no indígenas. Considero desde esta perspectiva abierta que las naciones originarias podrán configurar soluciones creativas y no modernas a sus problemáticas coloniales, así como para problemáticas de otro tipo.

3. Condición afrodescendiente

Así como sucedió con las naciones originarias, las poblaciones afrodescendientes también fueron subalternizadas la esta división racial del trabajo. No se puede entender la historia de las poblaciones afrodescendientes en América sin atender a la esclavitud. Es cierto que prácticas esclavistas ya existían desde momentos previos a la modernidad en muy diversas civilizaciones humanas. No obstante, la esclavización y división del trabajo por motivos raciales es un fenómeno que se inaugura con la modernidad-colonialidad. Incluso existieron sociedades amerindias y africanas que se valieron de la esclavitud, pero, en la mayoría de los casos no se trataba de una práctica central en la organización económica de la correspondiente sociedad.

Hay que entender que la esclavización de poblaciones africanas, el tráfico de personas esclavas y el trabajo esclavo afrodescendiente en América no son los restos antiguos de un sistema precedente al capitalismo, que el devenir de la modernidad paulatinamente dismantelará. Tales elementos son fundamentales para la acumulación originaria del capital por lo que posibilitaron la conformación de modernidad-colonialidad y el sistema capitalista. En palabras del filósofo Eduardo Grüner (2014: 148): “la *esclavitud* y el *racismo* en sentido moderno, lejos de ser un anacronismo o una rémora cultural, son una estricta *necesidad* de la primera etapa de expansión del régimen moderno del Capital”.

Diversas poblaciones de origen africano fueron introducidas por las potencias conquistadoras a América para enmendar lo que se consideró como deficiencia de la población originaria en cuanto al trabajo. Las personas que fueron esclavizadas tenían sus propias particularidades y diferencias, por lo que no representaban

una cultura homogénea sino diversas culturas, en muchos casos entre los propios esclavos no había posibilidad de comunicación por las diferencias lingüísticas, por lo que después de la esclavización, la adopción de la lengua del amo o de las lenguas creóles fueron en la mayoría de los casos la única forma de comunicación entre las personas esclavizadas.

De igual modo, la cultura propia de las poblaciones esclavizadas, aunque degradada, nunca es arrancada por completo en el viaje a bordo de los barcos negros. Es más, dicha sobrevivencia de las formas culturales africanas en muchos sentidos posibilitará factores fundamentales tanto en la colonización social como en la colonización personal e individual.

Asimismo, como expone Gómez Arredondo (2014: 83): "(...) la colectividad sometida *no ve desaparecer su cultura, sólo la encontrará agonizante*. El autóctono sufrirá la pérdida de sus sistemas de referencia y, a través del sistema opresor, adquirirá nuevas formas de ver el mundo, en las cuales deslizará una apreciación peyorativa de sus formas originales de existencia". La cultura de los afrodescendientes no será desaparecida, sino que será mostrada como moribunda para que ser despreciada y lograr una colonización introyectada.

Ahora bien, es a través de la esclavización que a las poblaciones africanas y afrodescendientes se les cataloga como "negros", en contraste con el mundo "blanco" y serán vistos como algo degradado frente a éste. Los procesos de independencia frente a las potencias europeas y la abolición de la esclavitud no significaron el desmantelamiento de la colonialidad. Ello en gran medida porque el actor afrodescendiente acepta la imagen degradada de sí mismo y desea imitar aquella del mundo blanco.

No obstante, estos remanentes culturales africanos también contribuyeron al surgimiento de sincretismos religiosos como el vudú, el candomblé o la santería. Considero que se tratan de reelaboraciones creativas de sus propios cultos utilizando restos culturales provenientes del África con ciertos elementos del cristianismo. Conviene advertir acerca del riesgo de reivindicar dichos sincretismos como meras expresiones de folklore ya que conduciría a una despolitización. Dichas prácticas surgieron como auténticas expresiones de sobrevivencia y resistencia aun dentro del mismo orden colonial, y en ocasiones, fueron fundamentales para articular procesos de lucha.

Consecuentemente, es posible encontrar en la persona afrodescendiente tanto prácticas en donde la esclavitud se halla interiorizada (aun después de la abolición), así como expresiones de resistencia, e inclusive de auténtica insurgencia. Las experiencias de cimarronaje y la creación de quilombos van en este último sentido.

Cabe recuperar la reflexión que hace Eduardo Grüner (2014: 154) acerca de la Revolución Haitiana. Para el autor, dicho proceso revolucionario a su vez está vinculado con la Revolución Francesa, mas no funge de un mero apéndice o episodio de la misma, sino que se trata de un acontecimiento distinto. En el evento caribeño se retoman elementos propios de aquel hecho europeo, sin embargo, se le critica su propia inconsecuencia con sus propios planteamientos, que en términos materiales excluye de los principios de igualdad, libertad y fraternidad a la población haitiana, misma que en ese momento estaba bajo el dominio del imperio francés.

Uno de los productos de la Revolución Haitiana fue una constitución nacida de dicho proceso. En el artículo 14 se estipulaba que a partir de ese momento toda la población haitiana será conocida como "negra", lo cual se trata de una declaración difícil de entender, inclusive paradójica. Según la lectura de Grüner

(2014: 158-159): “(...) el color *negro*, que, como acabamos de decir, adquiere un ‘tinte’ plenamente *político*, o sea desnaturalizado. Pero “*desnaturalizado*” no quiere decir *desmaterializado*, sino exactamente lo contrario; es la ‘naturaleza’ entendida como condición ‘racializada’ la que resulta ser una abstracción idealista, metafísica, puramente ‘espiritual’ —en los malos sentidos de estas palabras, que también los tienen buenos—”.

El mestizaje cultural es fundamental en la formación de las identidades nacionales de los países independientes latinoamericanos, y en este sentido la experiencia de la Revolución Haitiana es un claro ejemplo de afrodescendientes que en prácticas de mestizaje estratégico crean una identidad nacional.

Frente a la experiencia creativa de la Revolución Haitiana, conviene recuperar el hecho de que la población esclava y exesclava asume e interioriza la actuación esclavizada, aun después de la abolición de la esclavitud como institución jurídica y formal. Uno de los autores fundamentales del pensamiento afrocaribeño es el revolucionario, psiquiatra y filósofo Frantz Fanon, quien en su obra *Piel negra, máscaras blancas* (2009) realiza un estudio de la colonización y el complejo de inferioridad que enfrenta la población afrodescendiente de las Antillas, en concreto en Martinica. Para el presente trabajo me interesa el análisis de Fanon de la subjetividad de la persona afrodescendiente, que influye tanto en el plano individual como social.

Fanon, como lector de Marx, en ningún momento obvia la condición económica ni tampoco se decanta por una opción culturalista. Afirma: “(...) la verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales” (Fanon, 2009: 44), en el que el complejo de inferioridad es producido primeramente por el proceso económico, lo cual posteriormente provoca la interiorización (o *epidermización*, en palabras de Fanon) de dicha inferioridad. La “negrura” será vista como una maldición a la que están condenados las personas afrodescendientes. Por lo que las personas afrodescendientes han de luchar en ambos planos que son interdependientes. Considero que este fenómeno puede ser entendido con mayor amplitud si se articula con la división racial del trabajo que ya se introdujo líneas arriba. A pesar de que el orden propiamente colonial ha terminado, muchas de sus estructuras se mantienen, mismas que son útiles al capitalismo y al sistema-mundo moderno-colonial.

Gracias de esta inferioridad introyectada, un matiz importante entre las personas afrodescendientes antillanas y las personas originarias de África será que las primeras se consideran más “evolucionadas” que las segundas. Se conciben a sí mismas en un plano intermedio entre las personas africanas y las personas europeas “blancas”. Su finalidad es lograr un proceso de “blanqueamiento” cultural y social para deshacerse de los residuos de africanidad. No obstante, para su propia desventura, las personas antillanas, aunque hablen y se comporten como un “blanco”, al llegar a Europa se darán cuenta que serán tratadas igual que una persona procedente África. Igualmente, conviene retomar la noción de blanquitud, misma que se encuentra introyectada en las personas antillanas y se hace presente en diversas prácticas y deseos.

Uno de los espacios en donde se manifiesta todo este andamiaje de división racial (mismas que combina el trabajo, el complejo de inferioridad y la blanquitud) es el leguaje. Para Fanon (2009: 49): “(...) hablar es (...) asumir una cultura, soportar el peso de una civilización”. Por lo que el abandono de la lengua materna y la adquisición unívoca de la lengua de la nación colonizadora implica la “epidermización” de la inferioridad. Esta práctica colonizadora del leguaje se ma-

nifesta también entre la población caucásica, que al dirigirse a la población afrodescendiente lo hace como si se dirigieran a personas menores de edad. La sorpresa será cuando una persona antillana aprenda las formas correctas del lenguaje de la nación colonizadora, parecerá que da un paso en el proceso de blanqueamiento. “Hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo será más en cuanto haya hecho suyo ese instrumento cultural que es la lengua” (Fanon, 2009: 62).

La sexualidad es otro aspecto analizado por Fanon en el que se manifiesta la blanquitud. En concreto aborda los casos de relaciones heterosexuales; el de la mujer afrodescendiente frente al varón caucásico y del varón afrodescendiente frente a la mujer caucásica. En ambos casos buscan “blanquearse” y con ello adquirir dignidad y reconocimiento como personas civilizadas. Nótese que siempre está presente, al menos implícitamente, el deseo de mejorar su posición económica. El varón afro al copular con la mujer caucásica hace suyas “la civilización y la dignidad blanca”. En este contexto, el matrimonio interracial podrá ser entendido como la propia exterminación de la identidad de la persona afro. Por otro lado, al encontrarse con el varón caucásico, la mujer afro no sólo se blanquea a sí misma, sino también a su descendencia. Se “salva la raza” no en la de preservación de su identidad, sino en asegurar su supervivencia por un ascenso social y económico. Desde el pensamiento eurocéntrico la persona afrodescendiente será vista como una bestia con instinto sexual desbocado más allá de la moralidad, lo que conducirá a que en ocasiones sea reducido a la genitalidad. El varón afrodescendiente, además de bestializado será concebido como un pene.

Por todo ello, la visión de la colonización que presenta Fanon resulta amplia en el sentido de que no solo opera en el plano de lo objetivo o histórico, sino también en las actitudes que unas personas adoptan frente a sus semejantes y frente a sí mismas. Es decir, la colonialidad afecta también las relaciones intersubjetivas y la propia psique de la persona colonizada.

La persona antillana afrodescendiente, como parte de su psicopatología, hereda culturalmente los arquetipos de “lo negro” que desde el eurocentrismo se asocian con la muerte, el pecado, la maldad, etc., y los incorpora a sus propios miedos. Su propia esclavitud continúa, pero ahora de una forma interiorizada. Agrega Fanon (2009: 163): “(...) se elige [a la persona afrodescendiente] como objeto susceptible de portar el pecado original. Para ese papel, el blanco elige al negro y el negro que es un blanco también elige al *negro*. El negro antillano es esclavo de esa imposición cultural. Tras haber sido esclavo del blanco, se autoesclaviza. El negro es, en toda la acepción del término, una víctima de la civilización blanca”.

Con todo ello, Fanon no considera que el “problema negro” tenga su núcleo en el trato entre individuos afrodescendientes y caucásicos, sino que, a pesar de la abolición de la esclavitud, dichas problemáticas se remiten a las estructuras colonialistas y capitalistas vigentes, y con ellas sus narrativas ideologizadas. Nunca renuncia a problematizar y analizar la dimensión de clase.

Al comparar el estudio de Grüner con el de Fanon, es posible encontrar intersecciones y diferencias interesantes. En el caso expuesto por Grüner se analiza un proceso de constitución de sujeto revolucionario afrodescendiente, mientras que el análisis de Fanon presenta la perpetuación de la colonialidad de forma interiorizada en el sujeto afrodescendiente. Muy probablemente, la diferencia primordial entre la experiencia haitiana y la martiniquesa resultará que en la primera fueron las poblaciones esclavas las que abolieron la esclavitud, hicieron la revolución y lograron la independencia del país, mientras que en la segunda la abolición (y no la independencia, ya que a la fecha Martinica es un departamento de ultramar de la república francesa) se trató de una concesión de los amos. Esta diferencia es fun-

damental en la ruptura o continuidad de la interiorización de la esclavitud después de la época propiamente colonial.

Un punto coincidente, tanto en la interpretación de Grüner como en el análisis de Fanon, es que se critica la universalidad abstracta, dicha universalidad que en su discurso incluye a todo tipo de identidad, mas, en la práctica excluye a la mayor parte de personas. En este sentido, ambas posiciones no abortan la universalidad, sino que buscan radicalizarla. Cabe mencionar que aunque Fanon analiza la “cuestión racial” y su relación con la colonialidad no aboga por un “esencialismo racial”; es más, al final de su estudio no opta por “un mundo sin blancos”, sino por:

Que nunca el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir, de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre, allí donde se encuentre. El negro no es. No más que el blanco. Los dos tienen que apartar las voces inhumanas, que fueron las de sus respectivos ancestros, a fin de que nazca una auténtica comunicación. Antes de comprometerse en la voz positiva, hay un esfuerzo de desalienación para la libertad. (Fanon, 2009: 190)

En el campo político se señala a un rasgo propio de los sujetos afrodescendientes que es la potencial memoria histórica de haber tomado el poder incluso antes que criollos independentistas. Ello con el caso emblemático de la revolución haitiana y la posterior construcción de un nuevo país (Grüner; 2014: 170-171).

4. Conclusiones

La modernidad-colonialidad genera múltiples sistemas; en este caso se expuso la colonialidad del poder que clasifica a las personas en “razas” y las estratifica en modos específicos de trabajo y la blanquitud que impone un comportamiento en aras de una supuesta productividad de la raza “blanca”. Dichos sistemas se complementan y son interdependientes.

Las narrativas y el contenido de tales categorías son meras ficciones en tanto que carecen de fundamento material: la “raza” (así como el género) frente a lo biológico y la blanquitud frente a lo económico. Sin embargo, generan cierta materialidad que determina las relaciones y dinámicas llevadas a cabo en el orden moderno-colonial, por lo que acontece una reconfiguración de las múltiples identidades. Las identidades originarias como “indígenas” y las afrodescendientes como “negras” se tratan de condiciones modernas, y por tanto coloniales.

Lo anterior es fundamental para entender que estos sistemas además de generar estructuras e instituciones también se incrustan en las dinámicas y praxis de las personas.

Cabe hacer hincapié que aunque formal y jurídicamente ya terminó un orden político colonial (gracias a los procesos de independencias en gran parte de los países de nuestra América) ello no significa que lo escrito anteriormente haya dejado de ser vigente. Los sistemas político-económicos de la modernidad no han sido desmontados de forma cabal, por lo que de modo un tanto velado permean muchas de nuestras instituciones y estructuras sociales. Peor aún, de forma menos consciente los tenemos introyectados y les continuamos reproduciendo. No obstante, lo anterior no significa que no haya salida. Los diálogos interculturales, las convivencias interétnicas y la construcción del “buen vivir” son horizontes que posibilitan el desmantelamiento estas estructuras, asimismo estos desde la construcción de estos horizontes deseados es necesario tener en cuenta dichas condiciones estructurales de dominación y exclusión, y procurar explícitamente su superación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Díaz-Polanco, H. (2015). Pueblos indios en los estados nacionales. En H. Díaz-Polanco, *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder* (pp. 99-134). México. Orfilia Valentini.
- Echeverría, B. (2010). Imágenes de la blanquitud. En B. Echeverría, *Modernidad y blanquitud* (pp. 57-86). México. Era.
- Echeverría, B. (2005). El ethos barroco. En B. Echeverría, *La modernidad de lo barroco* (pp. 32-56). México. Era.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid. Akal.
- Gómez, D. (2014). *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde nuestra América*. Bogotá. Desde abajo.
- González, P. (2015). Las etnias coloniales y el estado multiétnico. En P. González, *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI* (pp. 293-309). México. CLACSO/Siglo XXI.
- Grüner, E. (2014). De la Revolución haitiana al debate sobre la “negritud”: un tema insospechado para la Teoría Crítica. J. Gandarilla, *América Latina y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad* (pp. 145-172). México, UNAM.
- López, F. (2015). *Autonomías y derechos indígenas en México*. San Luis Potosí. CENEJUS/UASLP.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires. CLACSO.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (comp.), *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117-131). Buenos Aires. Ediciones de Signo/ Duke University.
- Villoro, L. (2012). Del estado homogéneo al estado plural. En L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas* (pp. 13-71). México. UAEH/El Colegio Nacional.

Sociedad y naturaleza. Perspectiva de la riqueza natural de América Latina y la política ambiental del constitucionalismo andino

Society and nature. Perspective of the natural wealth of Latin America and the environmental policy of andean constitutionalism

MARÍA EUGENIA PEREZ CUBERO*
 CONICET, Argentina
 eugenia.perezcubero@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo propone analizar los diferentes paradigmas que a lo largo de la Modernidad forjaron una visión del mundo y una concepción predominante que reguló las relaciones e interacciones entre la sociedad y la naturaleza. Esta visión cartesiana del mundo se forma en la racionalidad dicotómica que subyace bajo los sistemas jurídicos occidentales, desconociendo toda posibilidad de diálogo intercultural en condiciones de equidad con otras concepciones de lo jurídico. No obstante, el Constitucionalismo Andino ha dado paso a un ecologismo constitucional evocando a la Madre Tierra o *Pachamama* como sujeto de derechos, cambiando la lógica hacia una ética de respeto a la vida y de apertura a un sistema jurídico plural.

Palabras clave: modernidad, diálogo intercultural, constitucionalismo andino, naturaleza sujeto de derechos.

ABSTRACT

This paper analyses the different paradigms that along Modernity built a worldview and a predominant conception that regulates relationship and interaction between society and nature. This Cartesian vision of the world is formed in the dichotomic rationality that underlies the legal occidental systems, pretending not to know all the possibility to an intercultural dialogue in the same conditions with other conceptions of the law. However, the Andean Constitutionalism has made way to a constitutional ecologism, reminding as subjects of rights to Mother Earth or *Pachamama* changing the logic to an ethic of respect for life and of opening to a plural legal system.

Keywords: modernity, intercultural dialogue, andean constitutionalism, nature as subjects of rights.

* Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Docente/Investigadora en Facultad de Ciencias Económicas, Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de San Luis (FCEJS-UNSL). Magister en Derecho Ambiental y Urbanístico (Université de Limoges). Dirección de la Red de Información y Educación Ambiental (RIEA-SL).

Recibido: 21/02/2018

Aceptado con modificaciones: 05/06/2018

Introducción

En el proyecto que desarrolla el equipo de investigación del que formo parte nos proponemos como objetivo general analizar la construcción de las políticas públicas ambientales, sus debates y disputas en el campo jurídico, político e institucional. En este sentido y a modo exploratorio, comenzamos a indagar en la construcción de la política ambiental de países como Ecuador y Bolivia donde desde un aspecto jurídico se proponen nuevas categorías de análisis y nuevas formas de conocer la realidad para afrontar la problemática socio ambiental.

El siglo XXI nos invita a re-pensar la problemática socio ambiental en la que estamos insertos como humanidad. La misma no sólo desemboca en el aspecto ecológico de nuestro planeta sino que se extiende y converge hacia una crisis de representación moral, social, económica y política. Para el sociólogo ambiental mexicano Enrique Leff, esta problemática ambiental surge como una crisis de civilización: de la cultura occidental, de la racionalidad de la modernidad, de la economía del mundo globalizado. No es una catástrofe ecológica ni un simple desequilibrio de la economía, sino que existe un trasfondo epistemológico en esta crisis. En otras palabras “Es el desquiciamiento del mundo al que conduce la cosificación del ser y la sobreexplotación de la naturaleza; es la pérdida del sentido de la existencia que genera el pensamiento racional en su negación de la otredad” (Leff, 2004: 9).

De este modo se sostiene que dicha crisis del sistema, global, civilizatoria es recurrente en los sistemas capitalistas (Gambina, 2013: 7-8), el presente trabajo estará centrado en una de sus fases simultáneas: la fase de la crisis medioambiental. Se impone, entonces “(...) examinar detenidamente las alternativas propuestas por los movimientos sociales y las que emanan de las políticas implementadas por gobiernos que, a partir del impulso originado en aquellos, han asumido el compromiso de construir un mundo mejor” (Seoane, 2013: 14).

El foco de análisis del presente artículo no estará puesto en la crisis de la naturaleza, sino en la naturaleza de tal crisis ecológica global. En base a ello, la premisa de partida es que: una de las principales causas de la degradación ambiental y la exclusión social se relaciona directamente con la racionalidad económica, dicotómica e instrumental prevaleciente en los sistemas jurídicos occidentales. Se intentará demostrar en el desarrollo del presente artículo el fundamento de esta afirmación: la problemática ambiental actual como consecuencia de la forma de conocer dominante o bien de la base epistemológica de la Modernidad.

Para ello, antes de abordar los debates modernos en torno a la sociedad y la naturaleza, se introduce, en una primera aproximación la mirada de la matriz natural, lo que significa cómo las sociedades han representado a la naturaleza dentro de sus imaginarios. Se avanza en una segunda aproximación en la comprensión de la construcción de la noción de sociedad civil, para analizar en un tercer momento cómo se cimentó en el contexto latinoamericano el paradigma moderno que moldeó un modo de ser en el mundo en cuanto a la relación entre las entidades sociedad y naturaleza, dado que el concepto de racionalidad se encuentra fuertemente arraigado a las identidades culturales. Se abordarán las diferentes visiones éticas y filosóficas que han buscado herramientas legales e institucionales para ser traducidas al mundo jurídico normativo.

En este orden de ideas, como respuesta a la crisis ambiental y como modo de descolonizar los Estados para poner en jaque la dualidad dicotómica de la modernidad/colonial, por presiones y reclamos sociales de la ciudadanía, América Latina acude al re-diseño de su política ambiental, contemplando nuevas herramientas legales como los derechos de la naturaleza y el buen vivir. En cuarto lugar

se miran las regulaciones actuales que retoman ideas esbozadas por pensadores de distintas áreas del conocimiento, que toman en consideración la posibilidad de diálogo intercultural en condiciones de equidad con otras concepciones de lo jurídico.

El presente artículo propone un análisis exploratorio del Constitucionalismo andino, en especial el desarrollo de la política ambiental de países como Ecuador y Bolivia, los que han dado paso a un ecologismo constitucional evocando a la Pachamama o Madre Tierra como sujeto de derechos, cambiando la lógica de explotación y expoliación de la naturaleza, hacia una ética de respeto a la vida no-humana y el reconocimiento de un sistema jurídico plural que respete las cosmovisiones de los pueblos originarios. Se trata de la construcción participativa de la política ambiental desde una nueva lectura de las entidades sociedad y naturaleza donde se avanza con un proceso de apertura en la legitimación procesal de acceso a nuevos derechos, los derechos de la naturaleza, reconocidos a un nuevo sujeto: la Naturaleza, de cuya existencia depende la especie humana.

1. La matriz natural de la humanidad. Una revisión exploratoria del pasado al presente.

Cada cultura y forma de organización social tiene su propia manera de representar, interpretar y actuar sobre el medio natural que las rodea, más allá de las distintas representaciones simbólicas, e incluso míticas, que las atraviesan.

Aunque no podemos desconocer que el debate en torno a las relaciones, interacciones y retroacciones entre humanos y naturaleza se puede remontar a las enseñanzas que civilizaciones prehispánicas (o precolombinas) han dejado como legado (Perez Cubero, 2013); debemos reconocer que es con los orígenes y el posterior despliegue histórico-geográfico de la Modernidad colonial-capitalista que la problemática ecológica adquiere un alcance mundial y una gravedad históricamente inédita.

Desde hace siglos o milenios la humanidad ha transitado dos posturas filosóficas (o filosófico-religiosas) contrapuestas en torno a su relación con la Naturaleza. Esto condujo a diferenciar dos cosmovisiones del mundo: la de un ser humano “pre-civilizado”, “arcaico” o “primitivo” que vive inmerso en una participación vivencial, en comunión experiencial con la naturaleza; y la de un ser humano con una visión del mundo “moderna” que aleja a la civilización de esa participación mística, llenando ese vacío con la necesidad de ejercer mayor control sobre la realidad concebida como externa (San Miguel De Pablos, 2010:20). Hay entonces una separación del sujeto moderno que despliega todo su poder y señorío sobre el objeto, visto como un área de extracción inagotable de recursos naturales. En este sentido:

La naturaleza es tan sólo extensión y movimiento, es pasiva, eterna y reversible, mecanismo cuyos elementos se pueden desmontar y después relacionar bajo la forma de leyes, sin tener otra cualidad o dignidad que nos impida revelar sus misterios, develamiento que no es contemplativo, más bien activo, ya que apunta a conocer la naturaleza para dominarla y controlarla (De Sousa Santos, 2009: 23).

La primera gran división interior entre humanos y no-humanos (cultura y naturaleza); define a su vez, una segunda partición externa, que divide entre un Nosotros *Occidentales* (modernos) y Ellos (que siempre son los otros) el *resto de las culturas* (pre-modernos) (Latour, 2012: 144-148). De ese modo la ciencia moderna permitió acceder a las cosas mismas, a la Naturaleza tal y como ella es, más bien como las ciencias la conocen, sin mezclarse con las preocupaciones sociales.

En el presente artículo el abordaje del problema de estudio se realiza desde la perspectiva de la Ecología Política. Una mirada de la Ecología Política de la Modernidad contribuye a develar la insustentabilidad manifiesta que emerge, como rasgo característico, de la forma moderna de gestión de la 'naturaleza'. Según la opinión de Leff:

La ecología política se establece en ese espacio que es el del conflicto por la reapropiación de la naturaleza y de la cultura, allí donde la naturaleza y la cultura resisten a la homologación de valores y procesos (simbólicos, ecológicos, epistemológicos, políticos) inconmensurables y a ser absorbidos en términos de valores de mercado (2003: 125).

2. La noción de sociedad civil y la riqueza de América en la constitución de Occidente.

Aunque la sociedad civil es una figura específicamente moderna, la filosofía aristotélica introduce una noción esencial, esto es, la de la sociedad civil como una agrupación de ciudadanos libres e iguales a partir de la cual se participaba políticamente.

En los inicios de la filosofía moderna el debate en torno al concepto de sociedad civil se reactiva, con una concepción no autónoma de la sociedad civil, identificada primero con el Estado en el contractualismo, y luego con el ámbito económico en la economía política clásica. Para expresarlo con Marx "la economía política" no constituye un aspecto o fase, sino la "anatomía" misma de la sociedad civil (Poggi, 1997).

Se atribuye a Hegel haber elaborado el concepto moderno de sociedad civil, que posiciona a la misma fuera de los límites del Estado y de la familia. Hay entre esos tres ámbitos de la eticidad una relación dialéctica, lo que produce un enfoque dinámico de la sociedad civil, donde las relaciones de poder, los conflictos y los procesos evolutivos se tornan cruciales. Al concebirse el sujeto moderno como individualidad pre-constituida, desprovista de relacionalidad, lo 'otro' va a ser el lugar de lo residual: lo residualmente humano. La constitución del otro tiene lugar también en tanto 'objeto', objeto de dominio y de control por parte del sujeto (Escobar, 2007; Lander, 2000; Dussel, 2001). La acción civilizatoria es, así, acción colonizadora: de la historia, de la naturaleza, de lo humano; colonización de 'lo humano' que implica racionalización del sí mismo, así como negación (cultural), explotación (económica) y opresión (política) del Otro. Como lo señalan tanto Marx como Foucault, la dinámica expropiatoria del capital es, más que opresiva, propiamente productiva. En su proceso de expansión configura el sistema mundo moderno-colonial tanto a través de la producción colonial de cuerpos, cuánto a través de la producción colonial de territorios y naturalezas, como recursos, ambos para la valorización del capital.

El concepto de sociedad civil también tiene presencia en la teoría marxista, que luego Antonio Gramsci retoma para oponer sociedad civil a sociedad política, caracterizando a la sociedad civil en términos de corporaciones "hegemónicas". Es decir que la hegemonía (en términos de dirección) pertenece a la sociedad civil, y la coerción (en términos de dominación) al Estado o sociedad política.

Aclaremos lo siguiente: Para Marx la sociedad civil es el conjunto de la estructura económica y social en un período determinado, se refiere a la concepción hegeliana de la sociedad civil que incluye el complejo de las relaciones económicas y la formación de las clases sociales. En cambio, la concepción gramsciana de la sociedad civil es diferente en tanto pertenece al momento de la superestructura (Portellis, 1974:14). En términos de Gramsci "se pueden fijar dos grandes planos

superestructurales, el que se puede llamar de la “sociedad civil”, que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados “privados” y el de la “sociedad política o Estado [...]” (1972:16).

La configuración de la economía-mundo capitalista con un centro y periferias se apoya tanto en la conquista científico-tecnológica de la tierra como fuente proveedora de recursos naturales, cuanto en la conquista disciplinadora de los cuerpos, como sujetos dóciles a la lógica racional de la producción mercantil (Machado Aráoz, 2009). América Latina se constituye así en la primera periferia en la construcción del Estado Moderno. Modernidad implica desarrollo capitalista para Occidente y colonialismo para América Latina.

Es de destacar no sólo la importancia que adquiere la construcción moderna de la entidad ‘naturaleza’ como objeto colonial, sino el papel decisivo que en tal proceso ha jugado la riqueza y la biodiversidad del territorio americano. Desde la gran acumulación primaria la economía ha conducido los procesos políticos; se trata de una matriz coherente donde la dimensión económica sobre-determina a las otras (política, social y ético-religiosa). En este modelo de civilización, la Tierra es instrumento para la producción y la acumulación. El capitalismo había creado, según los escritos de Marx, una escisión irreparable en la inter-acción metabólica entre los seres humanos y la tierra (Foster y Clark, 2004). La organización colonial del mundo no es sino la configuración del capitalismo como nuevo régimen de producción del mundo; es el propio capital y la racionalidad económica los que instituyen las formas modernas de representación, apropiación y disposición de la naturaleza.

3. Dicotomía moderna Sociedad-Naturaleza. Problemas y debates.

Las bases interpretativas aristotélico-tomistas que pregonaban una visión del universo como unidad orgánica, viviente y espiritual, a la vez que sustentaban el método de la observación empírica; habrían de transformarse entre los siglos XVI y XVII (1500-1700) con el advenimiento del pensamiento y la revolución científica. Aquí trasunta el viraje decisivo hacia la apropiación de la naturaleza.

Con la aparición de Galileo Galilei (*Nuova Scienza*), caen las teorías especulativas aristotélicas según las cuales cada ciencia debía contar con el método más apropiado, y adquiere fuerza la idea de una experimentación sistemática, consecuente con una actitud positivista, donde la comprobación empírica debe valerse de instrumentos de medición destinados a ampliar el alcance de nuestros sentidos. Paradójicamente la naturaleza yace fuera de lo colectivo (Serres, 2004), por ende, la sociedad no puede comprenderla porque su conocimiento se circunscribe al ámbito científico, su lenguaje podrá leerse y entenderse por medio de la física, la matemática y la química. De tal forma, se aleja, aísla, y desautoriza, la comprensión del mundo natural por medio del conocimiento basado en la experiencia.

Sin embargo, Galileo no elaboró un método científico propiamente dicho que respete la ciencia de la episteme o reglas de la epistemología que brindan las condiciones para un conocimiento “seguro”. Quien se encargó de su desarrollo fue el filósofo francés René Descartes, considerado por muchos como el fundador de la filosofía racionalista moderna y de acuerdo a la visión eurocéntrica local del discurso de Hegel, fue quien “comienza la auténtica filosofía de la época moderna” (Dussel, 2008). Aquí se ubica la radicalización de la ruptura en la relación humanidad-naturaleza.

René Descartes con el planteamiento cartesiano, propugna al humano como el único ser animado, dueño y señor de todo lo demás: lo inanimado, presentando a los animales como cosas o máquinas desposeídas de toda alma (Zaffa-

roni, 2012). Según su esquema lógico, el animal-máquina y la naturaleza-mecanismo se regulan por los mismos principios que un reloj, dando sustento a un sistema mecanicista que explica el universo. Así, conociendo las piezas y los planos del montaje, se puede acceder al conocimiento de la maquinaria y por ende al control de su funcionamiento. Según esta visión no existen aspectos cualitativos, ni en la naturaleza ni en el ser humano, sino que son solo apariencias de cualidad.

La naturaleza pasó a ser materia operable por los sujetos pensantes. Aquella es descrita como una máquina, sin ninguna fuerza misteriosa ni principio oculto. Es tan sólo sustancia extensa, materia y movimiento, dispuesta a nuestros diseños (Ost, 1997). Así se radicó el criterio de la existencia en el acto de pensar para diferenciar a los humanos de todos los demás seres no-humanos. El marxismo tan importante para pensar la crisis ecológica actual, postula que antes del ego cogitans (yo pienso) de Descartes, está el yo respiro, yo como, percibiendo a la Naturaleza como el cuerpo inorgánico viviente del hombre que es cuerpo biológico.

De este modo se da origen y basamento filosófico al paradigma antropocéntrico, haciendo referencia a un modo de ser en el mundo. Bajo esa óptica todas las medidas y valoraciones parten del ser humano, hallando los demás seres como medios para la concreción de sus fines.

Puede percibirse que se trata de una postura profundamente cartesiana, desde la cual se construyó una dualidad que separa la naturaleza de la sociedad. Por tanto, la Naturaleza sólo puede ser un objeto y las valoraciones descansan en el beneficio humano, la instrumentalización y manipulación del entorno (Gudynas, 2011).

4. Re-diseño de la política ambiental del constitucionalismo andino: La perspectiva de la Naturaleza “sujeto de derecho” como respuesta del orden jurídico¹.

Lograr una vida en armonía con la naturaleza, supone reconocerla como un sujeto, llamarla por su nombre: la Pachamama en Ecuador o Madre Tierra en Bolivia, pues sólo de esta manera puede erigirse una actitud humana de respeto efectivo hacia ella (Murcia, 2012).

El modo de abordaje de este apartado será desde el ángulo y con los lentes de la Ecología Política, concebida más que como un nuevo campo disciplinario, como una perspectiva de análisis crítico, un espacio de confluencia, interrogaciones y retroalimentaciones entre diferentes campos del conocimiento, que implica una reflexión sobre el poder y las racionalidades sociales de vinculación con la naturaleza. Ello se debe a que:

La particularidad de la especie humana es que su ecología es política, por dos razones: 1) los humanos no poseemos instrucciones biológicas que limiten nuestras posibilidades de consumo de recursos naturales y de energía, sino que esas posibilidades y sus restricciones son establecidas por mecanismos histórico-sociales, es decir, por dispositivos de poder; y 2) las sociedades humanas tienen existencia territorial, y la delimitación y configuración de esos territorios depende de circunstancias políticas (Alimonda, 2005).

¹ Un primer acercamiento en: PEREZ CUBERO, Ma. Eugenia (2013) Debates éticos, filosóficos y jurídicos en torno a la subjetivización de la Naturaleza, Ponencia presentada en VIII Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2013.

En la década de 1970 comienza a expandirse la preocupación por la vulnerabilidad de la Naturaleza, y a su vez, dos décadas más tarde, dicho debate público fue remplazado por la idea de dominación. De forma tal que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza latente. Frente a esa amenaza latente:

Cuando las Constituciones de Ecuador y Bolivia consagran el principio del buen vivir (*Sumak Kawsay* o *Suma Qamaña*) como paradigma normativo de la ordenación social y económica, o cuando la Constitución de Ecuador consagra los derechos de la naturaleza entendida según la cosmovisión andina de la Pachamama, se privilegia un modelo económico-social solidario y soberano, asentado en una relación armoniosa con la naturaleza, que deja de ser un capital natural para convertirse en un patrimonio natural (Santos, 2010).

En un intento por comprender otras visiones que se han evocado de la Naturaleza o “lo natural” y los entes no humanos, pasaremos a continuación a referenciar pensadores, tanto europeos como norteamericanos, que a lo largo del periodo seleccionado y hasta nuestros días (sin pretensiones de ser una enumeración completa ni cronológica) han esbozado posiciones diferentes, tanto desde el campo de la ética y la filosofía como desde la ciencia, donde con argumentos disímiles subyace el estatuto de la naturaleza como sujeto de derechos. Esto luego ha sido retomado por las normas y también por la justicia. Lo veremos en 6 pasos. Un primer paso distingue la atribución de una cualidad moral a ciertos seres no humanos. Ello consiste en retomar la línea utilitarista cimentada sobre el principio según el cual no sólo hay que buscar el interés propio de los hombres sino, de manera más general, tender a disminuir al máximo la suma de los sufrimientos en el mundo y aumentar, hasta donde sea posible, la cantidad de bienestar. Se trata de un pensamiento muy presente en los Estados Unidos, donde se ha fundado el movimiento de “liberación animal”, cuyo exponente contemporáneo, el australiano Peter Singer, publica su obra con el mismo nombre en el año 1975. El citado autor sostiene que “el interés en evitar el sufrimiento es universal. Y mientras sea del mismo tipo y de la misma intensidad, independientemente de quien lo padezca, tiene la misma importancia moral” (1999:30).

Es decir que la importancia de los intereses varía según su contenido y no según el sujeto, implica extender el principio básico de igualdad a todos aquellos seres que tengan la capacidad de sufrimiento. Esa capacidad de sufrir es causa suficiente para sostener que determinado ser tiene un interés, aunque sea mínimo, en no sufrir y de ello deriva el derecho a igual consideración, lo que está íntimamente vinculado a la idea de respeto.

Se advierte como el punto de vista del antropocentrismo extremo se encuentra un tanto resquebrajado, pues a partir de entonces los animales están incluidos en la esfera de las preocupaciones morales aunque no con los mismos derechos que los hombres.

Un segundo paso puede ser visualizado en la corriente de la ecología profunda o “*deep ecology*” donde autores como Arne Naess (con su breve artículo en 1973 “The shallow and the deep, long range ecology movements”) y George Sessions, exponen los principios básicos sobre los cuales se sustenta gran parte de la reflexión eco-filosófica posterior. Se postula que la vida en la Tierra posee valores en sí misma que son independientes de la utilidad del mundo no humano para los propósitos humanos. El primer principio del programa de Naess denota el “rechazo y sustitución de la imagen del “hombre-en-el-medio (entorno)” por la (imagen) de “campo total” o “relacional”. Se percibe en dicho pensamiento la concepción

de que el hombre no se “encuentra” en el entorno, pues la sola palabra “entorno” denota ya una posición de centralidad del ser humano. Lo que en realidad existe entonces, no es una oposición entre estas esferas, sino una red de relaciones e interconexiones, entre las cuales se va constituyendo el individuo. Postula la autorrealización del sujeto y como complemento una acción política encaminada al logro de aquello, por ello se propone un cambio en los indicadores, para comenzar a preciar la calidad de vida por sobre el nivel de vida.

Ya en 1972 Christopher Stone escribe sobre el reconocimiento de derechos legales a objetos naturales con motivo de una demanda judicial del Sierra Club destinada a impedir la alteración del estado silvestre de la zona de Mineral King Valley, adyacente al Parque Nacional Sequoia, donde Walt Disney Enterprises Inc. tenía pretensiones de llevar adelante la construcción de un complejo turístico².

Se alinean también bajo esta perspectiva Aldo Leopold en Estados Unidos con la “Ética de la tierra” y Hans Jonas en Alemania con el “principio de responsabilidad” que inicia con la verificación de la vulnerabilidad de la naturaleza, que puede hacer desaparecer a la especie, para sostener que la humanidad no puede dirigirse hacia un suicidio colectivo (Jonas, 1975). H. Jonas parte de que:

El humano es el único ser vivo que tiene responsabilidad, porque puede elegir alternativas de acción, lo que por cierto no es ninguna novedad filosófica, pero lo es la marcada urgencia en asumir la responsabilidad frente al poder de que actualmente dispone. La responsabilidad moral arranca de la verificación de la vulnerabilidad de la naturaleza, que puede hacer desaparecer la especie. De allí parte el imperativo humano de proteger a la naturaleza, que aumenta en la medida en que somos conscientes de la facilidad con que la podemos destruir (...) (Zaffaroni, 2012).

Asimismo, Michel Serres (2004), filósofo francés, se posiciona detrás de esta visión que hemos englobado bajo la denominación de *deep ecology*, ensayando la tesis del llamado contrato natural. El antiguo contrato social de los pensadores políticos debe ceder su lugar a un contrato natural en el cual el universo entero se volvería sujeto de derechos, en base a que el humano ha descubierto una nueva muerte: la muerte de la especie (Zaffaroni, 2012).

En la sociedad moderna, el contrato de conocimiento se identifica con un nuevo contrato social, la naturaleza deviene entonces, el espacio global, vacío de hombres, del que la sociedad se ausenta, en el que el sabio juzga y legisla porque la naturaleza resulta incomprensible para el lenguaje inventado por y en la sociedad. Así la ciencia promulga leyes sin sujeto, en ese mundo sin hombres. Consiste en añadir al contrato exclusivamente social, el establecimiento de un contrato natural de simbiosis y reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas abandonaría el dominio y la posesión por la reciprocidad y el respeto.

Hasta aquí las enunciaciones provienen de la ética o la filosofía, pero un tercer paso proviene desde los científicos que ofrecen la *hipótesis Gaia*, del químico británico James Lovelock, que retoma ideas de James Hutton, considerado el pa-

² Los hechos son los siguientes: el Sierra Club, asociación californiana sin ánimo de lucro dedicada a la protección medioambiental, alegó que su interés en la conservación y gestión razonable de los parques naturales se vería perjudicado por un permiso de las autoridades que le permitiría a Walt Disney construir el Mineral King Resort, centro de esquí, en las cercanías del Sequoia National Forest. Si bien el Tribunal declaró que la organización carecía de legitimidad procesal para demandar, la inmediatez del artículo de Stone sirvió de fundamento al voto en minoría emitido por el juez más antiguo de la Corte Suprema de los Estados Unidos, el conservacionista William Douglas. MELO M. *Derechos de la Pachamama: Un paradigma emergente frente a la crisis ambiental global*, Quito, Ecuador, En: Revista digital de la Defensoría del pueblo del Ecuador, 2009.

dre de la geología, quien publicó la Teoría de la Tierra en 1789 sugiriendo que su estudio se realizara desde la fisiología (ciencia biológica que estudia las funciones de los seres orgánicos). Se encontró con un marcado aislamiento entre biólogos que daban por aleatorios los cambios físico-químicos del planeta, y las ciencias de la Tierra que descartaban el impacto de la vida globalmente.

En 1972 se publica un artículo titulado “Gaia as seen through the atmosphere” (Gaia vista desde la atmosfera) formulado por Lovelock con el apoyo de Lynn Margulis, microbióloga estadounidense, analizando los procesos fisiológicos autorregulados del planeta Tierra. Sostiene que el más apto, no es el más fuerte en el sentido físico del término, sino el más fecundo, desde una perspectiva de cooperación. Se trata de reconocer obligaciones éticas respecto de todos los otros entes no humanos que comparten el planeta con nosotros (Hortua Cortes, 2007).

Igualmente, pero esta vez desde la teología, el comisionado de la carta de la Tierra, el brasileño Leonardo Boff, postula el reconocimiento de la Madre Tierra como sujeto de dignidad y de derechos, afirmando que la Tierra misma es vida, un superorganismo complejo, hecho de inter-retro-relaciones con el ambiente (Boff, 2010).

Como hechos últimos y pragmáticos, trasvasando lo meramente teórico o enunciativo a lo jurídico-normativo, llegamos al quinto paso donde se sitúa el giro plasmado en el constitucionalismo ecologista andino.

Antropólogos, geógrafos y ecologistas políticos han demostrado con creciente elocuencia que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo “construyen” la naturaleza de formas impresionantemente diferentes a las formas modernas dominantes: ellos designan, y por ende utilizan, los ambientes naturales de maneras muy particulares. Estudios etnográficos de los escenarios del Tercer Mundo descubren una cantidad de prácticas -significativamente diferentes- de pensar, relacionarse, construir y experimentar lo biológico y lo natural (Escobar, 2000).

Estos modos de construcción de los vínculos entre sociedad y naturaleza dejaron emerger los procesos de subjetivización de la naturaleza acaecidos en Ecuador y Bolivia.

De este modo, la constitución de Ecuador -redactada en Montecristi- sancionada en 2008, fiel a las demandas acumuladas en la sociedad y consecuente con las expectativas creadas, se proyecta como medio e incluso como un fin para dar paso a cambios estructurales (Acosta, 2010). Reconoce explícitamente a nivel constitucional a la naturaleza como sujeto de derechos en el segundo inciso del Art. 10, que dispone “(...) La naturaleza será sujeto de aquellos derechos que le reconozca la Constitución”, luego en el Cap. VII se establecen en los Arts. 71 a 74³ los Derechos de la Naturaleza, logrando así mutar su concepción hacia una mi-

³ Capítulo séptimo. Derechos de la naturaleza. Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema. Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependen de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas. Art. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se

rada biocéntrica. Siendo que por su parte Bolivia también reconoce este derecho, a nivel legal en la Ley N° 300 del 15 de octubre de 2012 denominada Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien.

En la Constitución de Ecuador⁴ se propone que el Estado reconozca y garantice el derecho a mantener y regenerar los ciclos vitales naturales, y no es casualidad que la Asamblea constituyente ha empezado por identificar sus objetivos de renacimiento nacional con un ideal de vida, el *sumak kawsay* o vivir bien. Eso significa, en lengua quichua, vida armoniosa: “armonía entre nosotros y armonía con la naturaleza, que nos engendra, nos alimenta y nos abriga y que tiene vida propia, y valores propios, más allá de nosotros” (Galeano, 2008).

El buen vivir aparece entonces como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, que ha perdido terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental. Su aporte, sin embargo, según afirmaciones de Alberto Acosta, sin llegar a una equivocada idealización, “nos invita a asumir otros “saberes” y otras prácticas” (Acosta, 2010). Esta integración promueve una concepción diversificada que apunta no sólo a proteger la biodiversidad sino también la etnodiversidad presente en su territorio.

significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay*, es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano, en síntesis el *sumak kawsay* significa la plenitud de la vida (Murcia, 2012). Bajo esos lineamientos se enrola el proceso Constitucional iniciado en América Latina, y la Constitución ecuatoriana promueve una redefinición del sector productivo y del mercado para sostenerse en el tiempo en función de la vida⁵.

Cuando, como respuesta normativa, la constitución del Ecuador hace alusión a la *Pachamama* y le atribuye derechos independientes de las personas y colectivos que habitan en sus ecosistemas, lo hace para recomponer la conexión humanidad–naturaleza, rota tras la imposición del régimen colonial, como modo de descolonizar su Estado.

A este proceso de apertura en la legitimación procesal de acceso a nuevos derechos reconocidos a un nuevo sujeto: la Naturaleza, de cuya existencia depende la especie humana, es lo que llamo proceso de subjetivación de la naturaleza. Entonces, decimos con Latour que la naturaleza y la sociedad no son dos polos distintos, sino una sola y misma producción de sociedades-naturalezas, de colectivos. Asimismo, asistimos a la relativización de la dicotomía sociedad civil/Estado, por-

prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional. Art. 74.- Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

4 Cuyo preámbulo reza lo siguiente: “NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador (...) CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia (...) APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, Y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”.

5 Entre los artículos constitucionales referidos al tema ambiental podemos citar los siguientes: Artículo 14.- Se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak Kawsay*.

Artículo 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Artículo 414.- El Estado adoptará medidas adecuadas y transversales para la mitigación del cambio climático, mediante la limitación de las emisiones de gases de efecto invernadero, de la deforestación y de la contaminación atmosférica; tomará medidas para la conservación de los bosques y la vegetación, y protegerá a la población en riesgo.

que este último se expande en forma de sociedad civil (proceso de creación estatal de sociedad civil), y por ende el control social puede ser ejercido bajo la forma de participación social (Santos, 2009).

Podríamos también referir un sexto paso que es dado por la justicia. Un interesante caso a presentar es el paso dado por la jurisprudencia en países donde si bien no están contemplados los derechos de la naturaleza en el ordenamiento jurídico, como se ha visto en los casos de Ecuador y Bolivia, se han reconocido los derechos de un río. Es el caso de la Sentencia T-622 de 2016 de la Corte Constitucional de Colombia que reconoce al río Atrato, su cuenca y afluentes como una entidad sujeta de derechos a la protección, conservación, mantenimiento y restauración a cargo del Estado y las comunidades étnicas, en consecuencia ordenó al Gobierno Nacional que ejerza la tutoría y representación legal de los derechos del río.

Reflexiones Finales.

Hemos podido observar como la racionalidad conducente a la concepción de la naturaleza como objeto de intercambios y extracción inagotable de recursos, desemboca forzosamente en la disociación de nociones tales como sociedad y naturaleza. Esa racionalidad economicista predominante demostró la verdadera vulnerabilidad de los sistemas y ecosistemas naturales frente a los abusos perpetrados por el ser humano, y se planteó de tal modo la necesidad de nuevos paradigmas que posibiliten el salto evolutivo de la humanidad como especie dentro de la biosfera.

La referencia a un salto evolutivo se propone como un paso siguiente, la denominada flecha del tiempo de los conocimientos, por la imposibilidad de retroceder debido a esos conocimientos adquiridos e internalizados por la propia humanidad. En el campo del derecho y la política ello se traduce en el principio de no regresión en materia ambiental y en la aparición constante, desde Estocolmo en adelante, de un nuevo sujeto colectivo aún no definido con claridad, que son las generaciones futuras de modo tal que el ambiente es un patrimonio natural y cultural que hemos recibido como legado de generaciones pasadas y que debemos transmitir a las generaciones futuras.

Debe considerarse la visión antro-po-ética de acuerdo al carácter ternario de la condición humana, cuál es ser individuo, sociedad y especie, ya que esa triple realidad converge en cada uno de nosotros. Sin embargo, esa ética debe formarse en las mentes a partir de la consciencia de esa triple realidad que cada uno lleva dentro. De allí, se esboza como finalidad ético-política del nuevo milenio: establecer una relación de control mutuo entre la sociedad y los individuos por medio de la democracia (Morin, 1999), en especial una democracia participativa.

Si se analizan en particular los procesos acaecidos en Ecuador y en Bolivia, aunque con disímiles jerarquías, no se parte de la construcción de un sujeto opuesto y enfrentado, sino que toman como plataforma inicial una apertura en el reconocimiento cultural de los pueblos originarios, así como una alternativa al desarrollo económico imperante por contener modos de producción incompletos que pasan a convertirse en emprendimientos improductivos.

Desde entonces es evidente que hizo falta afrontar la complejidad antro-po-social en vez de disolverla u ocultarla. Tal como lo señala Morin la dificultad del pensamiento complejo es justamente que debe afrontar lo entramado (el juego infinito de inter-retroacciones), la solidaridad de los fenómenos entre sí, la bruma, la incertidumbre y la contradicción que emergen en nuestro mundo fenoménico y que no se puede aislar.

Como corolario extrapolo una definición sobre el valor de la Constitución, por tratarse del referente escrito integrado a la operación del sistema político en la sociedad, por ello en su relación con la sociedad en la que opera se trata de una institución política, siendo entonces fuente de reserva y poder (Quintero, 2009).

Contemplar a la Naturaleza como un espacio de vida, ¿da cuenta de una salida legal al deterioro progresivo del ambiente o constituye un símbolo retórico que podría introducir una ética de comportamiento de la raza humana?

Cualquiera sea la respuesta parece ser una opción diferente ante los caminos por recorrer en busca de una estabilidad ecosistémica en constante aumento, y que permita cuanto menos la posibilidad de concretar un avance evolutivo en la protección planetaria, con la consiguiente responsabilidad que nos atañe como especie consciente dentro de la biósfera.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, A. (2010). El buen vivir, una utopía por (re)contruir. Quito, Ecuador: Boletín ECOS n° 11, CIP-Ecosocial.

Alimonda H. (2005). “Paisajes del Volcán de Agua (aproximación a la Ecología Política Latinoamericana)”, en: PARREIRA C., y ALIMONDA H. (2005), Políticas Públicas Ambientais Latino-Americanas. Brasilia, Brasil: Ed. Abaré, FLACSO.

Boaventura De Sousa S. (2009). “El Estado y el derecho en la transición posmoderna: por un nuevo sentido común sobre el poder y el derecho”, en: COURTIS C. (2009), Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho. Buenos Aires: Editorial Universitaria de la Universidad de Buenos Aires.

Boaventura De Sousa S. (2010). Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur. Buenos Aires: Antropofagia.

Boff, L. (2010). Conferencia Los derechos de la Madre Tierra. Cochabamba, Bolivia: Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio climático y los derechos de la Madre Tierra.

Dussel, E. (2001). Hacia una filosofía política crítica. España: Desclée de Brouwer.

Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad, en: Revista de Humanidades Tabula Rasa, Núm. 9, julio-diciembre. Bogotá, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

Escobar A. (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿Globalización o postdesarrollo?”, en: LANDER E. (2000), La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Escobar A. (2007). La invención del Tercer Mundo Construcción y deconstrucción del desarrollo, 1ra. Ed. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.

Ferry, L. La ecología profunda, trad. De Álvarez Urbajtel A. Accesible on line: www.u-cursos.cl/ciencias/2010/2/BA425/1/material_docente/previsualizar?id_material=567046

Foster J. B; Clark B. (2004). “Imperialismo ecológico: La maldición del capitalismo”, en: Socialist Register N° 40, El nuevo desafío imperial. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Galeano E. (2008). “La naturaleza no es muda”, en: Diario Página 12. Buenos Aires, Argentina.

Gambina, Julio C. (2013). La crisis del capital (2007/2013). La crisis capitalista contemporánea y el debate sobre las alternativas. Buenos Aires, Argentina: Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas.

Gramsci A. (1972). Los intelectuales y la organización de la cultura. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1972.

Gudynas E. (2011). “Desarrollo, derechos de la naturaleza y buen vivir después de Montecristi”. P. 83-102, en: Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador. Quito, Ecuador: Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al desarrollo.

Henríquez, A. (2011). “Peter Singer y la ecología profunda”, en Revista Nómadas, N° 32, Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid. Accesible on line: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18120706025>

Hortua Cortes (2007). Hipótesis de Gaia. James Lovelock, Lynn Margulis. Colombia: Universidad Distrital Francisco Jose de Caldas. http://www.palermo.edu/derecho/publicaciones/pdfs/revista_juridica/n2N1y2Abril1997/02%201y2Juridica03.pdf

Jonas, H. (1975). El principio de la responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder.

Juliá, Marta S; Foa Torres J. (2012). “Derecho y políticas públicas ambientales. Hacia un enfoque ambiental y discursivo de lo jurídico”, en: Revista perspectivas de políticas públicas, Año 1, N° 2. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Lanús.

Lander, E. (Comp.) (2000). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.

Latour B. (2012). Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica. Buenos Aires, Argentina: Ed. Siglo Veintiuno.

Leff E. (2003). La Ecología Política en América Latina: Un campo en construcción. En “Polis”. Venezuela: Revista de la Universidad Bolivariana.

Machado Aráoz (2009). “Ecología Política de la Modernidad. Una mirada desde Nuestra América”, en: Memoria del XXVII Congreso ALAS 2009. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Marx K. (1971). Introducción general a la Crítica de la economía política/1857. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

Morin, E. (1999). Los siete saberes necesarios a la educación del futuro, Medellín, Colombia: Organización de Naciones Unidas para la educación, la ciencia y la cultura. Trad. VALLEJO-GOMEZ, Mercedes.

Murcia D. (2012). La naturaleza con derechos. Un recorrido por el derecho internacional de los derechos humanos, del ambiente y del desarrollo. Quito, Ecuador: Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo - Ecuador y Universidad El Bosque - Colombia.

Ost, F. (1997). *A natureza á margen da lei. A ecología a prova do direito*. Lisboa: Grafiroca.

Perez Cubero, María Eugenia. (2013) “Debates éticos, filosóficos y jurídicos en torno a la subjetivización de la Naturaleza”. En: VIII Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Poggi G. (1997). *El desarrollo del estado Moderno. Una introducción sociológica*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Portelli Hugues (1974). *Gramsci y el bloque histórico*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

Quintero, R. (2009). “Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay”, en *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Ed. Abya-Yala.

Rabossi E. (1997). “Sobre los conceptos de sociedad civil y las sociedades civiles”. Buenos Aires: Revista Jurídica, Universidad de Palermo. (Consultado 2015).

San Miguel De Pablos, J. L. (2010). *Filosofía de la naturaleza. La otra mirada*. Barcelona, España: Ed. Kairós.

Seoane, J., Taddei, E; Algranati, C. (2013). *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: Ed. Herramienta, El Colectivo.

Serres, M. (2004). *El contrato Natural*. Valencia, España: Ed. Pre-textos.

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta S.A.

Zaffaroni, E. R. (2012). *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Colihue.

“Buen vivir”, heterogeneidad y ética para un nuevo humanismo global

“Buen vivir”, heterogeneity and ethics for a new global humanism

MARTA DONGIL MARTÍN*
 Universidad de Alcalá, España
 marta.dongil@gmail.com

RESUMEN

En la actualidad el “Buen Vivir” se presenta como un término abierto al debate debido a las diversas reflexiones que están surgiendo sobre este concepto. El Buen Vivir, aunque sustentado en la filosofía de vida andina al igual que lo está el Suma Qamaña o el vitalismo, ha despertado diversas opiniones sobre el proceder del Estado ante la adopción y práctica de esta filosofía. En el presente artículo, se analizan tres visiones sobre el modo de vida andino, en el que se sustenta el Buen Vivir o Vivir Bien y se propone como base filosófica para la construcción de un nuevo humanismo global.

Palabras clave: Buen Vivir, Suma Qamaña, comunidad, ciclo, reciprocidad y equilibrio.

ABSTRACT

Nowadays, “Buen Vivir” is presented as a concept open to debate because of the various reflections that are emerging about it. Buen Vivir, despite being sustained in the philosophy of Andean life as is the Suma Qamaña or vitalism, has aroused various opinions on the state’s conduct before the adoption and practice of this philosophy. In the present article, three visions are analyzed on the Andean way of life, in which Buen Vivir or Vivir Bien is sustained and proposed as a philosophical basis for the construction of a new global humanism.

Keywords: Buen Vivir, Suma Qamaña, community, cyclic, reciprocate y balance.

*Doctoranda Universidad de Alcalá. Máster en América Latina y la Unión Europea, una cooperación estratégica por el Instituto Universitario de estudios latinoamericanos y licenciada en historia por la misma universidad. Miembro del equipo de investigación “Afrodescendencia americana y Buen Vivir. Hacia un nuevo modelo de sociedad multiétnica”.

Recibido: 05/02/2018

Aceptado sin modificaciones: 20/05/2018

1. Introducción

Las siguientes líneas se ocupan de presentar los términos Suma Qamaña y Sumak Kawsay, englobados bajo el concepto de Buen Vivir, no sólo como una alternativa al desarrollo capitalista sino como una filosofía de vida a partir del cual construir un nuevo humanismo universal.

Dada la actualidad de emergencia plasmada por las instituciones internacionales (ONU, UNESCO) en encuentros celebrados durante los últimos años, con el fin de dilucidar una alternativa a la crisis social de la que el mundo es protagonista, el Buen Vivir se presenta como una filosofía de vida alternativa a partir de la cual comenzar a construir nuevos “paradigmas” de futuro.

El Buen Vivir o Vivir Bien engloba una heterogeneidad cultural importante y por ello se presta a significados y usos diversos, unidos por un elemento vertebral, el equilibrio entre el hombre y todo lo que nos rodea en línea con la cosmovisión andina. Pero lo cierto es que los valores de vida que encierra esta filosofía, pueden encontrarse en otras culturas ancestrales desarrolladas en contextos geográficos absolutamente lejanos. La filosofía africana, recogida bajo el término Ubuntu-Botho, se presenta como un ejemplo.

Por lo tanto, estas líneas estarán dedicadas a presentar parte de mi investigación basada en el estudio del pensamiento y formas de vida de culturas hasta la actualidad infravaloradas por pertenecer a minorías étnicas segregadas por el pensamiento occidental. Se reflejan una serie de valores olvidados por la cultura occidental y su eje de desarrollo basado en la acumulación de capital o vivir mejor, como se conoce en la filosofía del Buen Vivir, para centrarnos en recoger préstamos culturales basados en el más absoluto respeto por lo humano en equilibrio con la Madre Naturaleza. Valores ancestrales que han logrado sobrevivir a la tormenta del colonialismo y a su versión económica capitalista, haciendo de ellos referentes de vida válidos como alternativa a la crisis humanitaria que vive el mundo actual.

Debo advertir que el término Buen Vivir o Vivir Bien es complejo dada la diversidad de reflexiones que existen en torno al mismo. Con el fin de tener en cuenta la importancia de lo que la filosofía andina nos presenta, plasmare las tres realidades más destacadas y que construyen todo un paradigma de vida llevado incluso a la legislación constitucional, como es el caso de Ecuador y Bolivia. De este modo, el término Buen Vivir, queda abierto al diálogo dadas las matizaciones que se están llevando a cabo desde diversos sectores sociales e intelectuales.

2. Buen Vivir-Vivir Bien. Su diversidad conceptual.

El Buen Vivir, es un concepto que pretende abordar una nueva forma de vivir, más bien de convivir, nacido de los movimientos sociales protagonizados por comunidades indígenas del área andina con un objetivo reivindicativo, cultural e identitario, frente al sistema hegemónico actual. A pesar de su heterogeneidad, esta filosofía comparte un hilo conductor fundamental: la convivencia en equilibrio. Estos matices se dan entre distintas regiones y culturas extendidas por toda el área andina, por ello, Buen Vivir- Vivir Bien puede considerarse un término moderno que representa un sistema milenario (Atawalpa, 2016: 3) que ha sido incluido como característica fundamental de su identidad, siendo el caso de Bolivia y Ecuador, incorporándose desde 2008 a su legislación constitucional como modo de vida. A partir de aquí, otras comunidades situadas en distintos contextos lati-

noamericanos como Chile (comunidad Mapuche), Méjico (Chiapas), etc., se unen para compartir esta filosofía acomodándola a sus culturas indígenas propias. La cosmovisión del movimiento sigue una línea acorde con la vida en comunidad, la reciprocidad, solidaridad y el respeto a la Madre Tierra, siendo de absoluta importancia el equilibrio entre comunidad y Naturaleza. Existe además, en los textos académicos referidos a la filosofía del Buen Vivir, un discurso que se construye a partir de la crítica hacia el sistema capitalista y el concepto de desarrollo siendo común su presentación como alternativa a un sistema que ha conducido a las sociedades hacia la desigualdad, discriminación, insensibilización, egoísmo y al individualismo¹, y donde el individuo aparece como único sujeto de derechos, lo que está llevando no solo al deterioro social, sino también a la destrucción del medio ambiente.

La idea de Buen Vivir se inscribe hoy día en diferentes corrientes interpretativas que implican diversas reflexiones, diversos contextos sociales y culturales y diferentes actores que exploran nuevas expectativas de futuro. Por tanto, no se puede defender una única idea de Buen Vivir ni una manera cerrada de concebir este concepto ya que está en proceso de construcción y consolidación. Tampoco debe considerarse como un saber indígena “puro” (Gudynas, 2011: 462). Atendiendo de nuevo a la diversidad en cuanto a la comprensión del término y dependiendo del autor, encontramos un “posicionamiento” filosófico-práctico sobre este movimiento social. El Buen Vivir se plantea como una oportunidad para construir otra sociedad sustentada en una convivencia ciudadana basada en la diversidad y armonía con la Naturaleza, a partir del reconocimiento de los diversos valores culturales existentes. Según Alberto Acosta, es una alternativa adoptada para la superación de los errores de lo que se conoce como “desarrollo” o “mal desarrollo” (Acosta, 2010: 11).

Desde esta base teórica, actualmente nacen dos discursos muy diferentes sobre la filosofía del Buen Vivir. Algunos autores la plantean como un estricto cumplimiento de respeto hacia los recursos de la naturaleza (la Pacha Mama o la madre tierra) y una colaboración o reciprocidad entre culturas que conviven dentro de un mismo escenario. Sin embargo, existe otra opinión más abierta que relaciona el Buen Vivir con una forma de adaptarse a las realidades actuales marcadas por el desarrollo.

Estos dos planteamientos tan distintos demuestran que el Buen Vivir no es solo un concepto en construcción, un constructo inacabado, sino un concepto de interpretaciones contrarias que provienen de mundos opuestos: el mundo moderno basado en la economía de consumo capitalista y el mundo tradicional basado en las creencias y costumbres ancestrales.

3. Buen Vivir - Vivir Bien en el horizonte de la movilización indígena.

Para los pueblos indígenas los territorios no sólo son un espacio geográfico, como se piensa desde los Estados, son recursos naturales, es organización, es donde se vive y se convive. Esta forma de concebir el mundo no ha sido respetada, en su mayoría, por los actuales Estados uninacionales que defendieron e impusieron un “vivir mejor”, es decir, un estado de bienestar moderno con una finalidad económica acumulativa que ha conducido a una crisis medioambiental por la sobreexplotación de los recursos naturales y a una alarmante desigualdad social, haciendo que desde la región andina de Bolivia y Ecuador se plantee la necesidad humana

¹ Ello no implica una desaparición de la individualidad, sino que esta se expresa en un proceso de complementación con otros seres. (Buen Vivir, Vivir Bien. Filosofías políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, CAO, 2010: 12).

de un cambio de ética con el fin de equilibrar la naturaleza y la cultura (CAOI, 2010:8). La importancia del territorio ha llevado a una incesante movilización de los pueblos indígenas, desde los tiempos coloniales hasta la actualidad, marcada por una lucha por recuperar su identidad y su cultura, pero ante todo sus tierras, entendidas no sólo como su medio de sustento sino como su hogar, donde encuentran su modo de vida, de concebir el mundo y donde llevan a cabo sus relaciones de complementariedad con la naturaleza y con sus antepasados. Estas constantes reivindicaciones han sido alimentadas por el mismo sistema excluyente neoliberal, que no ha dejado de reforzar la conciencia e identidad indígena para organizarse y enfrentarse a los Estados con el fin de reclamar lo que les pertenece, situación que se ha transformado en la elección de Evo Morales como primer presidente indígena, la proclamación de Bolivia como Estado plurinacional y la incorporación de la filosofía del Buen Vivir- Vivir Bien a nivel constitucional donde, además, por primera vez, se reconocen los derechos de la Naturaleza.

Focalizando la investigación en el contexto de Bolivia, un país caracterizado por las reivindicaciones y los movimientos sociales indígenas, encontramos que las comunidades rurales tienen como modo productivo la unidad familiar responsable de ciertas tierras que son mantenidas a cambio de varias obligaciones comunales. Tanto las tierras como el trabajo familiar están organizados en torno al eje de la comunidad con quien se comparte un vasto territorio con el fin de trabajarlo acorde a los ciclos de uso y recuperación. Este sentido de comunidad se ha reflejado a lo largo de la historia en los movimientos indígenas, como el sucedido a lo largo del s. XX, cuando las comunidades andinas se enfrentaron a serias amenazas de expoliación por parte del Estado, respondiendo mediante organizaciones de resistencia desde Potosí a La Paz (Espadazín y Turrión, 2007: 69-75), o lo sucedido durante los años 80 cuando desde el corazón aymara irrumpió en Bolivia el movimiento katarista-indianista que propuso una lucha por la igualdad con la defensa de la diferencia (Manifiesto de Tiwanaku, 1973). Esta iniciativa estuvo sustentada en la idea de Eduardo Leandro Nina Qhispi, quien planteó un modelo social donde gente de diversos colores y orígenes étnicos pudiesen convivir en armonía y dotadas de reglas interculturales asentadas en la noción de igualdad en el plano humano y pluralidad en el plano civilizatorio (Espadazín y Turrión, 2007: 102). De este modo, a finales del s. XX, aymaras inquietos recobraron la idea de repensar en sus raíces étnicas y culturales defendidas en largas luchas anticoloniales (kataristas) lo que significaría la recuperación de la “memoria larga”. Se crearon partidos kataristas frente a una izquierda y a una derecha política por ser considerados estas dos ideologías demasiado colonialistas. (Espadazín y Turrión, 2007: 89). Durante los años 80 y 90, se desarrolló “La Marcha por el Territorio y la Dignidad”, en la que más de 1000 campesinos reclamaban al Estado un derecho territorial anterior a su existencia. Estos sucesos junto al movimiento cocalero del Chapare, nacido de la expulsión de centenares de familias mineras e indígenas de la economía capitalista por un ajuste estructural, se formaron en el contexto del liderazgo de Evo Morales, que según Rivera Cusicanqui, muestra la otra cara de la rebeldía indígena: la de los productores mercantiles (Espadazín y Turrión, 2007: 111).

Todos estos procesos de movimiento y revueltas sociales contra un poder basado en la idea colonial han hecho que la comunidad y el poder indígena hayan terminado difuminados en diferentes espacios sociales y territoriales con el fin de expulsar de los territorios la visión de Estado colonial y plantear una territorialización basada en las visiones y sentidos de los mundos indígenas, buscando en esta lucha el situarse, el indígena, como una nueva referencia del poder y de la universalidad múltiple (Espadazín y Turrión, 2007:250-251).

4. Buen Vivir - Vivir Bien en el horizonte político boliviano.

Como se ha visto, el debate sobre el Buen Vivir - Vivir Bien se encuentra abierto y a expensas de ser redefinido. La complejidad de esta tarea radica en las diferentes visiones que de este pensamiento se ofrecen desde los foros intelectuales y sociales de Bolivia y Ecuador.

Desde el Estado de Bolivia² se ha adoptado el concepto Vivir Bien como una realidad para definir la vida de la comunidad boliviana. Estoy hablando del plano político y su diálogo con el Buen Vivir - Vivir Bien como herramienta política y definitoria de una nación. Desde el Estado, el Vivir Bien se plantea como una vía abierta y, por lo tanto, a ser completada con préstamos de otras culturas basadas en el socialismo llegando a plantear la incorporación, a esta filosofía o forma de vida, de las aportaciones ofrecidas por el desarrollo tecnológico. Además, desde el modelo político del Buen Vivir, se aporta una visión de la Naturaleza en la que se aboga por un desarrollo sostenible como vía de desarrollo económico.

El Vivir Bien definido por el presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales, está basado en la construcción de un socialismo comunitario en armonía con la Madre Tierra y contrario a la visión acumulativa del mundo capitalista, a partir del cual pensar en el bien común antes que en el beneficio individual. Como Morales, son varios los autores vinculados al MAS (Movimiento al Socialismo), quienes han escrito y defendido el Buen Vivir como la recuperación de la filosofía ancestral de los pueblos indígenas andinos para formar lo que desde el Estado se reclama como Socialismo Comunitario. Tanto el vicepresidente, Álvaro García Linera como el ex-canciller David Choquehuanca, han realizado sendas apologías sobre los valores sustentados en la comunidad, complementariedad y vuelta al equilibrio, rechazando el paradigma del “desarrollo”. De este modo, Evo Morales como primer presidente indígena, construyó un discurso basado en la recuperación de la cosmovisión ancestral con el fin de hacer de Bolivia un Estado Plurinacional donde se reconozca y se atienda la diversidad cultural y de lenguas. Para ello, el Vivir Bien funciona como un elemento constitucional, y a su vez político, a partir del cual presentarse ante el pueblo boliviano como la alternativa y la lucha contra el colonialismo y el capitalismo. No obstante, este Vivir Bien como creación política, se ve sometido a ciertas críticas dirigidas tanto hacia la falta de sensibilidad con los problemas ambientales y su defensa del extractivismo, aun realizándose con medios sostenibles, como por obviar las protestas de las comunidades indígenas con respecto al tema de la Pacha. Algunos intelectuales indígenas serán quienes contradigan a este Vivir Bien boliviano por no sentirse identificados.

5. Suma Qamaña y no Vivir Bien. El planteamiento desde los intelectuales indígenas aymaras.

De forma paralela al Vivir Bien, se proyecta otro concepto que parece acercarse con más exactitud a la idea primigenia de cosmovisión andina. Se trata del Suma Qamaña. Ambos conceptos se construyen sobre la base de la filosofía ancestral andina y como proyecto descolonizador, pero con diferencias en cuanto a la puesta en práctica de estos valores. Un ejemplo es el ocurrido en la ciudad de El Alto donde los mismos aymaras enfatizan el hecho de que el Suma Qamaña a veces forma parte de los planes de desarrollo municipal, pero otras no, notando que los dirigentes vecinales no se empoderan del paradigma del Vivir Bien, apostando por

² El Buen Vivir aparece también en la Constitución de la República del Ecuador, en 2008.

la modernidad (Rivera y Aillón, 2015:308). Esta reclamación o denuncia hacia la puesta en práctica del Vivir Bien es apoyada desde el sector intelectual indígena provocando debates e incluso, ciertas tensiones en Bolivia.

El componente indígena en el ámbito académico, ha forjado una corriente “indigenista” del Vivir Bien caracterizada por la importancia dada a la autodeterminación de los pueblos indígenas y a sus cosmovisiones, por ello, el término utilizado es Suma Qamaña, considerando “Vivir Bien” como una distorsión occidental (Vanhulst, 2015: 235-241). Desde esta visión se opta por la centralidad de la Pacha, rompiendo la visión cartesiana del mundo con el hombre como centro, aportando por un modelo que concilie el crecimiento económico con la conservación de la tierra y la equidad social (Rivera y Aillón, 2015: 295-309). En este discurso Alberto Acosta propone una definición del Vivir Bien más fiel a la cosmovisión indígena centrada en los derechos de la Naturaleza al igual que Huanacuni Mamani define el Suma Qamaña como “una vida en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia” (Mamani, 2010:32)

Por lo tanto, el concepto Suma Qamaña se acerca a una interpretación que podría ser traducida como vivir en armonía y equilibrio con toda forma de existencia y donde, según Atawalpa Oviedo, no tiene cabida un sistema político-económico que genere dependencia o dirección de unos respecto a otros, rechazando así el reconocimiento del ser humano como fin y defendiendo la vida en conjunto desde una perspectiva vitalista (Atawalpa, 2016: 244). Para ello, es necesario aprender a caminar en posiciones paralelas pero complementarias desde el respeto mutuo, con los principios de cada uno dentro de un mismo proyecto común en el que uno es el opuesto del otro con el fin de encontrar el consenso y el equilibrio. Se trata de una dualidad³ entre vitalismo y socialismo, práctica que desde el Suma Qamaña intelectual consideran ausente en el socialismo del Vivir Bien, puesto que lo posicionan dentro de una categoría civilizatoria que no genera su complemento provocando una visión de pensamiento único (Atawalpa, 2016: 232-239).

6. Vida en armonía o Suma Qamaña: Comunidad, Reciprocidad y Pacha Mama en la cultura aymara.

El Vivir Bien y Suma Qamaña, responde a un amplio abanico de posibilidades e interpretaciones tanto como diversas son las comunidades indígenas que se apoyan en esta filosofía de vida de coexistir con la naturaleza. Estas variedades se sustentan de una cultura que forma la base sobre la que se construye el discurso del Buen Vivir - Vivir Bien o Suma Qamaña - Sumak Kawsay: la cosmovisión andina, representada por la comunidad aymara, entre otras, y donde se encuentra presente la armonía de complementariedades como una actitud de vida de pueblos con una articulación cíclica. Una realidad que ha resultado indispensable para la supervivencia cultural aymara.

Los aymara, representan uno de los pueblos destacados por su capacidad de subsistir al empuje colonial y capitalista reproduciendo sus formas de vida pre-coloniales. Suponen un ejemplo de lucha dada su capacidad de organización en acciones de resistencia para impedir la imposición de los mecanismos del dominio colonial y su esfuerzo de autoconstrucción identitaria salvaguardando las unidades

³ La visión dual se crea a partir de dos elementos diferentes y contrarios, pero existen dos formas de representarla. Una visión dual en la que un elemento se posiciona frente a otro provocando una oposición y sobreposición. Sin embargo existe otro modo, el concebido por la cultura indígena basado en la complementariedad de las diferencias.

étnicas, culturales y lingüísticas que mantienen su identidad y conciencia (Albó, 1988: 21-22). Desde su refugio en los ayllu, los aymaras rurales se lanzaron a resguardar un antiguo pacto de reciprocidad entre ayllu y Estado que obligaba, a cambio del pago de un tributo, a reconocer los derechos de los ayllu y disponer colectivamente de ellos.

Esta fuerza identitaria de la comunidad aymara, me ha llevado a considerar de gran importancia su vinculación al Buen Vivir - Vivir Bien o Suma Qamaña, como raíz e inspiración de este pensamiento o movimiento socio-político actual. Por ello, trataré aquí de exponer una breve visión de la forma de vida rural de la comunidad andina aymara.

Las comunidades indígenas que se extienden a lo largo del AbyaYala están marcadas por su diversidad, pero son coincidentes en aspectos básicos referentes a la comunidad y al ejercicio del ayni o reciprocidad entre los individuos y la Pacha. Esta llamada cosmovisión destaca por la visión cíclica de la vida y la importancia de la perpetuación de la especie humana junto con el resto del cosmos, en base a la utilización de los recursos naturales que permitan la reproducción de los ciclos de la vida. Para ellos, no hay un estado de desarrollo a ser superado o alcanzado ni tampoco existe una pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o riqueza vinculada a la abundancia (Acosta, 2010:13-14) y, el mejoramiento social, es una realidad en constante construcción sobre la base de los valores de la ética, el conocimiento, la relación social con la Naturaleza y la visión del otro. Además, esta ética indígena aboga por el tiempo libre que dedicar a la mera contemplación, práctica que, según el pensador Atawalpa Oviedo, supone un rol importante para conseguir el desarrollo de las potencialidades individuo-comunidad con el fin de alcanzar el objetivo de una vida en plenitud sin el ejercicio de la dominación sobre otro.

En el modelo andino-aymara todo es parte de todo, el individuo, la Madre Tierra y el cosmos forman la comunidad que se articula entre varios colectivos y el mismo individuo. La tierra en estas comunidades supone uno de los elementos esenciales en su filosofía de vida y, por lo tanto, en la supervivencia de la comunidad. El vínculo de unión que los aymaras han tenido con la tierra a lo largo del tiempo ha logrado prevalecer en los territorios en los que la hacienda no penetró, consiguiendo que, a día de hoy, exista un uso ordinario tanto del término ayllu⁴ (comunidad) como de sus funciones, encontrando en el norte de la región de Potosí un ejemplo de funcionamiento o articulación de estos núcleos poblacionales. En su relación con la tierra, la complementariedad agrícola, respetando los ciclos de rotación, es la base del trabajo. Este sistema ha sido experimentado y practicado con éxito, durante siglos, asociándose al medio ambiente y siendo adaptado a los rasgos del clima y a la calidad de la tierra y las semillas (Acosta, 2010: 126).

El sentido comunitario se manifiesta a través de numerosas actividades compartidas por todos aquellos que constituyen una comunidad. Una de las actividades más importantes, como se apuntó anteriormente, es el trabajo, entendido como una actividad propia del existir en contacto con la naturaleza y que hace del hombre un ser para el otro y al colectivo un ser al servicio del individuo (reciprocidad). Las relaciones de reciprocidad son el elemento a partir del cual el mundo andino busca el equilibrio (Mejía, 2004: 29-31) y deben entenderse como la práctica del ejercicio de complementariedad a partir del cual las comunidades andinas entienden la vida. Para ellos todo tiene su parte complementaria (dualidad) lo que

⁴ Un ayllu está formado por unas 20 o 30 familias de una o varias estancias que se reúnen en un cabildo o kawiltu. Y a su vez, varios cabildos agrupados forman un ayllu.

muestra su concepción integral del Universo, es decir, la integración de toda forma de existencia en un mismo ciclo de vida garantiza la vida en armonía y equilibrio. La reciprocidad está presente en las relaciones vivas con sus antepasados como garantía de una continuidad moral, está presente en la relación con la tierra para garantizar la fertilidad de la misma, en el trabajo mediante el ayni (ayuda) y en la familia como compensación de la crianza se debe cuidar de los ancianos e incapacitados (Estermann, 2004:15). Estas relaciones de reciprocidad componen la base de la vida andina en la comunidad.

En el contexto andino-aymara la comunidad no es una unidad de producción sino que es un territorio compartido por un número determinado de familias, que forman la unidad productiva de la comunidad. Entonces, cada familia produce de forma individual dentro del contexto comunitario, sin embargo, puede darse la situación de que durante este proceso una familia requiera la colaboración de otras, para ello, existen diversas formas de reciprocidad o ayuda mutua que refuerzan los lazos entre familias. La forma más extendida de ayuda mutua es la yanapa (ayuda) que se puede pedir sin compromiso, sin involucrar ninguna responsabilidad recíproca. Sin embargo, el ayni si requiere reciprocidad, generalmente, con el mismo tipo de trabajo. No obstante, existen otras formas en las que se puede pagar por la ayuda con lo que se tiene o con una abundante comida, pero es el trabajo en comunidad, realizado de forma conjunta, el que termina por definir y consolidar la identificación de todos ellos con una misma unidad social, el ayllu (Albó, 1988:474-476).

Otro aspecto importante dentro de la comunidad es el dedicado a la toma de decisiones y definición de consensos dentro de la comunidad. Para ello, existe la asamblea, lugar en el cual se discuten las decisiones y donde los dirigentes que toman la palabra para pronunciarse sobre cierta decisión, sólo se encargan de verbalizar los acuerdos largamente discutidos. Estos dirigentes son como funcionarios no remunerados de la comunidad (Albó, 1994: 13). En este asunto dedicado a la toma de decisiones comunales la mujer ocupa un lugar importante, pues todo aquello que se acuerde en la asamblea y que sea de carácter económico, no puede ser sacado adelante con la negación de la mujer de cada familia representada en la asamblea, pues la mujer es quien se encarga del manejo económico del núcleo familiar (Albó, 1994: 129).

Estos aspectos de la cultura andina-aymara dedicados a presentar alguno de sus rasgos de vida y articulación, muestran la importancia de una vida en armonía basada en el equilibrio a partir de la concepción de complementariedad y reciprocidad de la vida donde lo material queda relegado a favor del valor que para ellos tiene la naturaleza y su vida en comunidad completada en base a su relación con el otro, como método de subsistencia. A su vez, esta relación se integra en la visión cíclica de la vida donde la naturaleza se considera generadora de la vida humana considerándose, así, hijos de la Tierra (Albó, 1988: 77).

La tierra es la fuente de nuestra existencia, pues de sus entrañas nace el fruto de nuestro sustento; de ahí la esencia de nuestra actitud equilibrada y armónica. Si no lo entendemos así, la tierra será diezmada y consecuentemente el hombre se individualizará en su egoísmo. Pedro Vilca Apaza, Movimiento Indio 1992 (CEPAL, 2015:125)

7. Conclusión

Tras esta breve lectura sobre el Vivir Bien o Buen Vivir queda patente la idea de que se trata de un concepto por definir, existiendo varias representaciones sobre una misma forma de vida y cosmovisión. Distintos contextos sociales acogen la cosmovisión andina como alternativa a una forma de vida monocultural vinculada a una hegemonía económica que rige los parámetros de convivencia y en la que el hombre se posiciona como epicentro. La existencia de este debate sobre la filosofía del Vivir Bien - Suma Qamaña es garantía de que se está llevando a cabo un ejercicio de reflexión y pensamiento que trata de mejorar la realidad actual. Una reflexión emanada de la necesidad por recuperar una identidad y una forma de vida que rompe con la visión cartesiana del mundo que destaca lo humano frente a la naturaleza.

Por lo tanto, la base ética y filosófica en la que se sustenta el Vivir Bien-Buen Vivir o Suma Qamaña-Sumak Kawsay llama mi atención por construirse sobre las líneas de la convivencia comunal, en armonía con toda forma de existencia, desde una concepción cíclica de la vida. Esta creencia, hace que se genere un vínculo comunitario con un objetivo común de pervivencia del hombre junto a la Pacha que le hace propicio como alternativa al modelo occidental actual. Esta filosofía puede considerarse un elemento indispensable a partir del cual plantear un nuevo humanismo global, dadas las concordancias existentes con otras culturas asentadas en diversos puntos del planeta. Por lo tanto, Vivir Bien o Suma Qamaña no debe leerse como una forma de vida exclusivamente andina, pues su paralelismo con la filosofía africana Ubuntu-Botho, planteada por Nelson Mandela, hace de esta filosofía y forma de vida elemento universal que puede ser válido para construir el nuevo humanismo, en armonía y equilibrio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta, Alberto. (2010) Enfoques sobre bienestar y Buen Vivir. Madrid. CIP Eco-social.
- Acosta, Alberto. (2010) El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi. PolicyPaper-Fundación Friedrich Ebert, p.11, disponible en: https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Buen_vivir_posdesarrollo_A._Acosta.pdf
- Albó, Xavier. (1988) Raíces de América. El mundo Aymara. Madrid. Alianza.
- Albó, Xavier, Fernández, Hugo, Gudynas, Eduardo (2009) Buen Vivir, Desarrollo y Mal desarrollo. Revista Obets de Ciencias Sociales, 4, diciembre, p.p. 25-53.
- Albó, Xavier; Ramón, Galo. (1994) Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica. Quito. Abya-Yala,
- Atawalpa Oviedo, F. (2016) Sumak Kawsay (Buen Vivir). Arte de vivir en equidad. Ecuador. Sumak editores.
- Carter William; Mamani P. Mauricio (1989) Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara. La Paz Editorial Juventud.
- Carvalho, Roberto; Friggeri, Félix Pablo (2015) Heterogeneidad estructural y socialismo del Buen Vivir. Polis Revista latinoamericana, 40.
- CEPAL (2015) Los pueblos indígenas en América Latina. Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Chile. Naciones Unidas.
- De Souza, Boaventura (2010) Sumak Kawsay: Recuperando el sentido de la vida. América Latina en Movimiento, 452, febrero.
- Espadazín, Jesús e Iglesias Turrión, Pablo (2007) Bolivia en Movimiento. Acción colectiva y poder político. España. El Viejo Topo.
- Farah H, Ivonne y Vasapollo, Luciano (2011) Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista? La Paz. CIPES-UMSA.
- García Linera, Álvaro (2015) Socialismo comunitario. Un horizonte de época. La Paz. Vicepresidencia del Estado, Presidencia de la Asamblea Legislativa, Bolivia.
- Gudynas, Eduardo, 2011, Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo, América Latina en Movimiento. 462, febrero.
- Huanacuni Mamani F. (2010) Buen Vivir/Vivir Bien, Filosofía, Políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. La Paz. CAOI.
- Mejía Huamán, Mario (2004) Teqse. La Cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina. Lima. Universidad Ricardo Palma.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Aillon Soria, Virginia (2015) Antología del pensamiento crítico boliviano. Buenos Aires. CLACSO.
- Vanhulst, Julien (2015) El Laberinto de los discursos del Buen Vivir: entre el Sumak Kawsay y socialismo del s. XXI. Revista Latinoamericana. 14, nº40, 2015.

Mujeres Mapuce y Espiritualidad. Acercamientos conceptuales para comprender sus alcances y dimensión política

Mapuce Women and Spirituality. Conceptual approaches to understand its reaches and political dimension

ROMINA ANAHÍ SCKMUNCK*

Universidad Rey Juan Carlos, España
sckmunck.romina@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo es parte de la descripción final del proyecto de investigación: “Colonialidad de Género y Pueblo Originario Mapuce”, proyecto que se enmarca en las líneas de reflexión críticas al colonialismo y a la colonialidad del saber, del pensar, del ser y del vivir; colonialidad articulada en la modernidad europea y a partir de la cual, se fabricaron dicotomías jerarquizadas, como la separación radical razón-cuerpo, siendo asociados a este último, la naturaleza y el cuerpo de las mujeres, los que fueron igualmente devaluados.

Aspectos que serán indagados en este artículo, desde la espiritualidad: ¿De qué trata? ¿Cómo se vinculan cuerpo-territorio y espiritualidad? ¿Existe un rol diferenciado de las mujeres mapuce al hablar de espiritualidad? ¿Se puede pensar la identidad espiritual como una forma de identidad política?

Palabras clave: Colonialidad, cuerpo, territorio, espiritualidad, mujeres mapuce.

ABSTRACT

The present article is part of the final description of the investigation project: “Gender Coloniality and Originary Mapuce People”, our project is framed under critical reflections about the colonialism and the coloniality of knowledge, thinking, being and living; Coloniality articulated in the European Modernity and from which it is produced hierarchy and exclusionary dichotomies, as the radical separation between mind- body, the nature and the women body have been asocieted to the body, so they were devalued.

This aspects will be investigated in the present article, from spirituality: What is it about? ¿How they are linked body-territory and spirituality? ¿ there is a differentiated role of Mapuce women when talking about spirituality? ¿you can think of spiritual identity as a political identity?

Keywords: Coloniality, body, territory, spirituality, mapuce women.

*Abogada. Master en Estudios Interdisciplinarios de Género (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España). Investigadora externa del Proyecto de Investigación C109: Colonialidad de Género y Pueblo Originario Mapuce. Colaboradora en el Proyecto de Investigación, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata. En la actualidad, trabaja en Implementación Ley N° 27.210, Cuerpo de Abogadas/os para Víctimas de Violencia de Género, Ministerio de Justicia y DDHH de Nación.

Recibido: 12/03/2018

Aceptado con modificaciones: 11/06/2018

1. Introducción

Como antes se dijo este trabajo es parte del proyecto de investigación “Colonialidad de Género y Pueblo Originario Mapuce”, investigación que pretende insertarse en el debate acerca de la colonialidad de género. Interesándonos conocer cómo las mujeres mapuce viven, en el día a día de sus comunidades y organizaciones políticas, las relaciones de “género”, cómo relatan los procesos de dualidad y qué estrategias articulan para resistir - modificar relaciones de subordinación. El equipo de investigación, formado por personas mapuce y no mapuce, comparten la perspectiva de entender que la colonialidad de género no se produce sobre un vacío histórico ni sobre un presente sin conflictos; a su vez esta colonialidad no tuvo efectos por igual para “todas las mujeres” ni para “todos los varones”. El sistema moderno colonial de género interviene y reconfigura las relaciones comunales ancestrales. En este contexto, buscamos conocer cómo estos procesos son significados en relatos que el pueblo mapuce recrea en el presente y también cómo la coyuntura del presente es pensada desde esa memoria. Las mujeres mapuce vienen desempeñando un rol importante en las comunidades, como parte de un proceso de lucha por su entidad como pueblo originario, por el resguardo de los territorios ancestrales y por su autodeterminación y autonomía.

El trabajo de campo implicó: una entrevista en profundidad (de dos largos encuentros) con una pijañ kuse de 80 años; una jornada de “conversación” entre mujeres mapuce y mujeres no mapuce, en su mayoría feministas; entrevistas a mujeres mapuce en una protesta por reclamo de personería jurídica, encadenadas arriba de una torre de perforación de petróleo, mediante la técnica de fracking; una jornada de conversación con las mujeres de esa comunidad –Campo Maripe- de tres generaciones distintas. Se incorpora como trabajo de campo, las grabaciones y desgrabaciones del equipo de investigación, conformado por mujeres mapuce y no mapuce.

A partir del trabajo de campo realizado, y las interpretaciones que fuimos construyendo como equipo de investigación, surge este artículo en el cual se indaga sobre los vínculos entre las nociones de cuerpo-territorio, espiritualidad y mujeres mapuce. La división entre prácticas políticas y espirituales, el rol de los hombres y las mujeres en esas prácticas. La hegemonía de la identidad política por sobre la identidad espiritual. Siendo el tema de la espiritualidad, un hilo conductor que atraviesa todo el artículo.

¿Podría definirse la espiritualidad? En este caso, ¿qué significa la espiritualidad para el pueblo mapuce? Estas preguntas irán cobrando sentido a lo largo del artículo. A priori, y a modo de guía para quien se acerca a esta lectura, es importante destacar que existe una cosmovisión compartida por las culturas indígenas de todo el mundo, “consiste en experimentar la vida como un continuo entre especies (humanas y no humanas) y entre generaciones (presentes, pasadas y futuras)” (Shiva, 2006: 9). Así, encontramos la idea de interdependencia/ininterrupción entre las distintas vidas/fuerzas que componen el universo.

De acuerdo al KVME FELEN MAPUCE, la manera mapuce de entender el mundo se sustenta en el KIMVN (conocimiento) y en el RAKIZUAM (pensamiento), los que desde el AZ MAPU (el centro de las cosas, la ley universal), y junto al respeto del IXOFIJ MOGEN ÑI KISU GVNEWVN (dinámicas propias de la biodiversidad), permiten reflejar que el nuestro es un conocimiento arraigado

y transmitido desde las diversas vidas. “Como Pueblo Originario Mapuce y desde el conocimiento propio, entendemos al WAJ MAPU como un todo compuesto por diversos NEWEN (fuerza) que interrelacionadas y cumpliendo cada una con su rol mantiene el equilibrio en el ‘cosmos’ o ‘universo” (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010: 34).

2. Situando estas reflexiones y escritura

Resulta significativo, poder situar desde dónde se escribe este artículo. En el acápite anterior se hizo alusión a una pertenencia colectiva, un equipo de investigación formado por mujeres mapuce y no mapuce. Soy integrante no mapuce, afortunadamente compartí un espacio de trabajo con el pueblo mapuce, el Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas, experiencia que sin lugar a dudas conmovió mi ejercicio profesional. Sumado a ello, en lo individual, me mueve a indagar sobre la espiritualidad del pueblo mapuce, mi propia experiencia con la espiritualidad, mi propia practica.

Desde ese lugar, puedo decir que soy practicante de Zazen, una forma de meditación Zen. “Zazen significa: “za” sentarse y “zen” viene del sánscrito, que significa dhyana, dhyana significa concentrarse en un solo espíritu, en una sola cosa, también parar las agitaciones del espíritu” (Kosen, 2001).

El zazen se practica con el cuerpo, con la materia, sentándonos en postura de loto o medio loto, contra una pared, ojos semiabiertos, manos ubicadas a la altura de la pelvis, mano izquierda sobre mano derecha, como formando un óvalo. Espalda recta, mentón entrado, la coronilla empuja el cielo y las rodillas la tierra. Respiración suave y profunda.

Esta forma de meditación, que se realiza a través de una postura corporal, es una forma de practicar la unidad, en distintos planos o dimensiones. Así, a nivel individual cuerpo-espíritu son una misma cosa. Pero también, hay una manifestación que trasciende lo individual y refiere a la unidad con el resto del universo, sintiéndonos parte del mismo, siendo conscientes de la existencia de otras especies y la interdependencia existente entre las mismas.

Desde este lugar, cuando he compartido los sentires y experiencias con las mujeres mapuce parte del equipo o las que fueron entrevistadas, respecto de sus experiencias corporales, indisociables de su espíritu y del vínculo territorial, logro entender, también corporalmente, a qué refieren. Es desde ese sentir y ese compromiso con la espiritualidad, que proyecto estas palabras y que también, reconozco lo difícil que resulta hablar de la espiritualidad en espacios académicos cuyos formatos siguen la lógica occidental, que conlleva la separación cuerpo-espíritu. Que considera excluyentes el lenguaje de la espiritualidad y el lenguaje de la teoría (Cvetkovich, 2015: 229).

3. Cuerpo-territorio y Espiritualidad

Esta categoría de cuerpo-territorio es un concepto que venimos trabajando en el proyecto a partir de las textualidades mismas que emergen del proceso de conversación-interpretación-traducción crítica (Figari, 2010). Su emergencia le pone un elemento interesante a lo que epistemológicamente llamamos saberes corporizados, saberes situados, porque incorpora el tema del territorio, que las epis-

temologías feministas, más de corte occidental, no recuperan. Este análisis tiene que ver con articular dos perspectivas: la de cuerpo, profusamente trabajada por los feminismos occidentales y la de territorio que recupera genealogías indígenas, en donde lo corporal no se escinde de lo espiritual y territorial.

Explorar la relación cuerpo-territorio, es una dimensión que atraviesa el tema de investigación. Hay marcas que se enuncian en esta relación y aparecen en los fragmentos de los relatos expuestos. El cuerpo es un punto de partida, pero es un cuerpo comunitario, territorial, que es parte de una ancestralidad contextualizada e histórica desde donde construir genealogías, memorias (Alonso y otras, 2016).

Así, la relación cuerpo-territorio adquiere una significación capaz de articular lo político y lo filosófico o espiritual. En este sentido, al entrevistar a Ailin Piren Huenaiuen, kimeltucefe educadora mapuce y werken del Lof Puel Pvjv (espíritu del este), nos comentaba:

Waj Mapu como concepto estaría hablando Waj como de una idea de circularidad, de un sentido, de una orientación de todo y principalmente, cuando uno tenga que hacer Waj, es como de uno como persona de ubicarse en el tiempo y en el espacio donde está y a partir de eso mirar y vivir el mundo. Y Mapu habla de un concepto, se refiere al territorio pero desde una mirada más integradora, el territorio no visto solamente como lo que es posible ver, tocar u oír, en ese territorio estaríamos hablando de un espacio, bastante integrador, porque en ese espacio estaríamos hablando de un espacio, de un todo que tiene distintas dimensiones y en una de esas dimensiones habitamos nosotros como personas, hechas cuerpo, con nuestro propio pvjv, pero también habitan, y convivimos y vivimos en un espacio donde hay distintas fuerzas que no solamente están, sino que se interrelacionan, están las plantas, los animales, la luna, las estrellas, el sol, los volcanes, las rocas, los ríos, las hojas, todos y cada uno de los newen que habitan en este mapu se interrelacionan y se comunican.

Nos interesa señalar aquí, el movimiento inseparable entre espiritualidad y territorialidad. Territorialidad que escapa a los criterios y definiciones occidentales. Al hablar de territorio se trata de un espacio integrador, que incluye distintas manifestaciones de la vida, manifestaciones que dan cuenta de la mirada espiritual/filosófica del pueblo mapuce. Territorialidad y espiritualidad atraviesan y se expresan en esas distintas dimensiones:

...lo que podríamos decir es que este Mapu tiene una organización, y uno siempre tiene que poder situarse, para poder ver y ubicarse en esa circularidad, nosotros estamos en una dimensión y a partir de esta dimensión vemos el resto de las vidas, para arriba –según donde estamos- está el WenuMapu o la dimensión de la tierra de arriba, y arriba hay distintas fuerzas –según donde estamos- con las cuales nos comunicamos con las distintas el nguillatún, distintas formas de expresión y principalmente el canal de comunicación es a través de la práctica de la espiritualidad, haciendo uso del mapuzugun, como el idioma de todas las fuerzas de la tierra pero también hay otras dimensiones, que también son parte de este mapu, tanto hacia arriba, según donde estamos, como hacia abajo, en las dimensiones de la parte de abajo, Miñcemapu, las dimensiones donde están las otras fuerzas que tienen que ver con el agua, con las rocas, con todas las formas de manifestar-

se de la tierra de abajo, también los animales, los minerales, la forma de manifestarse de la vida(...)¹.

Así, desde la cosmovisión Mapuce, se dice que el KIMVN (conocimiento) no lo poseen las personas sino que es transmitido por IXOFIJ MOGEN (biodiversidad) (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010: 34). Esa transmisión de conocimiento es inseparable de la noción de cuerpo-territorio que venimos trabajando, sin el cuerpo “puesto en juego” en el territorio, no habría actualización del conocimiento, destacando que las formas en que se comunican las distintas vidas son a través de la práctica de la espiritualidad, haciendo uso del mapuzugun, como lo sostiene la entrevistada.

En este sentido, en el trabajo de campo con las mujeres mapuce ha surgido en forma constante de qué manera los conocimientos se actualizan a través del cuerpo, en el contacto con la naturaleza, en el territorio, en el compartir comunitario, en la realización de ceremonias y a partir de ciertas prácticas vinculadas a los alimentos, medicina (lawen), la visita, el saludo, el telar, el uso del mapuzugun (su idioma), en el compartir el relato de los sueños, desplegándose así una memoria ancestral (Alonso y otras, 2014).

La noción de cuerpo-territorio es inseparable de la práctica de la espiritualidad, porque justamente, a partir de allí se despliega, y las mujeres tienen un rol de fundamental importancia en este proceso de actualización, recuperación y transmisión de ese conocimiento. “En la cosmovisión Mapuce la mujer desempeña un papel fundamental en el proceso de mantener el Kimvn (conocimiento tradicional), en la recuperación y el fortalecimiento de la Educación Autónoma” (Valdez y otra, s.f).

4. División entre prácticas “políticas” y prácticas “filosóficas”

Otro aspecto que ha aparecido recurrentemente a lo largo de las conversaciones que hemos tenido como equipo de investigación, se trata de: la división entre prácticas “políticas” y prácticas “filosóficas” llevadas adelante por mujeres (puzomo) y varones (puwenxu) en los Lof y en la Confederación Mapuce de Neuquén (Alonso y otras, 2015).

Para adentrarnos en un análisis de esta situación² estudiamos los estatutos que regulan las relaciones internas en los Lof y el papel del estado en estas regulaciones. Una primera anticipación de sentido que hicimos fue que, dichos estatutos reproducen y fijan una perspectiva patriarcal de la organización social y política, al dividir y jerarquizar funciones (tal como se hace para cualquier organización no gubernamental). Esta división de funciones (no existentes en el pueblo mapuce) deriva en la consolidación de una posición: para dialogar con el estado, serán los varones los que están en mejores condiciones. Estos documentos coloniales estarían instalando/profundizando la separación entre lo espiritual/filosófico (mayormente a cargo de las mujeres) y lo político (mayormente a cargo de los varones). A la vez, consideramos que los estatutos tienen efecto en las prácticas organizati-

1 Entrevista con Ailin Piren Huenaiuen.

2 Este análisis fue objeto de estudio en otro trabajo: “Estrategias estatales en la colonialidad de género: efecto de normas e intervenciones del estado en las relaciones de género”, en esta oportunidad sólo remitiremos al mismo.

vas, sociales y políticas de las comunidades mapuce de Neuquén (Alonso y otras, 2015).

Esta división de tareas se advierte en forma constante, y su análisis es inseparable de la indagación sobre los efectos de la colonización. Pety Piciñam, integrante del equipo de investigación, kimeltucefe –educadora- y autoridad filosófica del pueblo mapuce, refiere a ello, a partir de entrevistas que realizó a mujeres mapuce el 11 de octubre de 2014 en la comunidad de Campo Maripe. Ese día hubo una acción directa, encabezada por mujeres mapuce, quienes se subieron y encadenaron en una torre de extracción de petróleo, ubicada en el territorio de la mencionada comunidad y los hombres de la misma llevaron adelante las negociaciones para obtener el reconocimiento de la personería jurídica de la comunidad frente al estado. Nos dice:

cuando pensaron en la constitución formal de la comunidad, cuando pensaron armarse en Lof, las mujeres qué dicen: el logko tiene que ser el hombre; y ahí es donde yo reviso la historia y quiero llevarlo al conocimiento mapuce, pero no quiero negar esa otra realidad que tenemos como pueblo que un proceso que venía siendo natural, parte de nuestra cultura, se transformó en una fuerte presencia de los hombres ocupando lugares de representación y las mujeres, en este proceso de recuperación territorial, fuertemente acompañando desde un lugar que es tan importante como las gestiones políticas, que es la concepción de tener siempre presente que lo espiritual, la relación con el entorno lo llevan adelante las mujeres o los hombres que son autoridades espirituales. Si nosotras analizamos nuestro trabajo aquí comopensar la visión de género, pienso que hay una cuestión que tiene que analizarse desde un antes y un después de lo que fue y sigue siendo la colonización, la evangelización muy fuerte y que se traduce hoy en una historia donde de la fortaleza que tenemos como pueblo, los hombres están siendo como la cara visible de la lucha del pueblo mapuce y las mujeres pasamos a un segundo plano, pero permanentemente estamos recurriendo al conocimiento para poder sostener una lucha que como pueblo llevamos adelante.

La separación entre lo espiritual y lo político, no se da de una manera azarosa. Está vinculada a las reconfiguraciones que han existido al interior del pueblo mapuce consecuencia de la colonización. Proceso en el cual, las mujeres han quedado más ligadas a lo espiritual y ceremonial, al vínculo con el entorno. Pety sostiene “las mujeres pasamos a un segundo plano”. En este sentido, cabe preguntarse ¿Por qué ha sido devaluada la actividad espiritual? Y junto con ella ¿Por qué se ha visto devaluado el rol de las mujeres?

El orden colonial al que referimos, que instala y profundiza la separación entre lo espiritual/filosófico (mayormente a cargo de las mujeres) y lo político (mayormente a cargo de los varones), se encuentra articulado en la modernidad europea, a partir de la cual, se fabricaron dicotomías jerarquizadas, entre ellas la separación razón-cuerpo. Donde cuerpo es percibido estrictamente como “objeto” y separado de la actividad de la “razón”, que es la condición del “sujeto” (Quijano, 2014: 25).

Ello, en tanto en la perspectiva cognitiva fundada en el radical dualismo cartesiano, “cuerpo” es “naturaleza”, ergo el “sexo”. El rol de la mujer, el “género femenino” está más estrechamente pegado al “sexo”, al “cuerpo” pues. Según eso es un “género inferior” (Quijano, 2014, p. 26).

Así, con esta separación radical cuerpo- razón, no sólo el cuerpo fue objetivado sino que al ser asociado a la naturaleza y al rol de la mujer, fueron lugares desjerarquizados, devaluados. En el espacio comunitario, vemos de qué manera se reproduce y fija esta dicotomía entre lo espiritual y lo político, donde lo espiritual que es lo devaluado está asociado a las mujeres y lo político, que es la forma por excelencia de vincularse con el mundo exterior y en particular con el estado, está asociado a los hombres.

5. Identidad política: forma hegemónica en que se visibiliza y dialoga un pueblo

“La identidad política conmensurabiliza todas las identidades y las homogeniza (...) Hay una unificación, preconcebida de lo que son las metas históricas de los diferentes pueblos” (Segato, 2017). Ocurre, por lo tanto, aquí, una reducción, un achatamiento de las formas de ser diverso. O, lo que es más grave, una homogeneización mundial de las maneras de constituirse en diferencia, en identidad (Segato, 2007: 64).

En el texto citado, la autora busca diferenciar el multiculturalismo del pluralismo, refiriendo a la categoría de alteridades históricas. Al referir al multiculturalismo sostiene que el mismo no problematiza el proyecto histórico de la acumulación del capital y que busca estandarizar las diferencias. Esto es, nos va a decir en el mapa global que se construye, qué es ser negro, indígena, mujer, etc y qué requisitos debo llenar para serlo. En este contexto las identidades políticas se vuelven una grilla universal, que homogeniza todo, como llenar un formulario previo para ser leído por el sistema (Segato, 2017).

A diferencia de ello, la alteridad histórica es una forma de ser otro en terreno, es el cara a cara de la negociación para ser otro, respetando la matriz histórica de cada pueblo, de cada identidad, sabiendo que los pueblos tienen otras metas históricas, que no son equalizables bajo el mapa del capitalismo global (Segato, 2017).

Así, existe una forma estandarizada para intervenir en el espacio público, es bajo la identidad política, tal y como es entendida por el estado nacional. Vimos como los estatutos de las comunidades, aquellos que fueron impuestos por el estado, además de reproducir y fijar una perspectiva patriarcal de la organización social y política, se presentan como fragmentadores de prácticas culturales: al no considerar aquello del orden de lo ceremonial como parte de la organización política del pueblo mapuce (Alonso y otras, 2015). También surge de qué manera dichos estatutos son performativos en la organización comunitaria, donde se asocia la figura del logko³ con un hombre.

6. La identidad espiritual como identidad política. Mujeres Mapuce: territorio y espiritualidad.

Decíamos que la alteridad histórica refiere a las distintas metas históricas de los pueblos. Para los pueblos Indígenas: “Vivir bien se refiere a las relaciones de equilibrio de las personas con la sociedad y en armonía con la naturaleza. El vivir

3. “Logko: Mujer u hombre, autoridad máxima del LOF. Es la/el encargada/o de orientar y guiar la vida comunitaria mapuce. Todos los integrantes de la comunidad pueden ejercer la función de LOGKO.

bien con la naturaleza significa en equilibrio y en armonía con lo que nos rodea” (Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy, s.f).

En el pueblo Mapuche, se habla del KVME FELEN “es el sistema de vida del pueblo Mapuce, que significa estar bien con uno mismo y con los demás NEWEN, por ser parte del WAJ MAPU. El KVME FELEN es vivir en armonía desde el IXOFJ MOGEN, retomando el AZ MAPU, los principios ancestrales Mapuce de ordenamiento circular, holístico y natural; retomando la consciencia de que la persona es un NEWEN más en el IXOFJ MOGEN, nunca un ser superior a otro, sólo con un rol diferente” (Confederación Mapuce de Neuquén, 2010).

Esa meta histórica, ese buen vivir del pueblo mapuce tiene un contenido profundamente espiritual, y habla de la conexión con el entorno. Con el resto de las vidas. A su vez, en tanto proyecto y horizonte ordenador de las distintas vidas, es intensamente político. Por ello, sostenemos que es necesario inscribir a la identidad espiritual a modo de política:

Como una relación con el cosmos que rodea y que establece la forma de estar en la vida de un pueblo como pueblo y no como repertorio de costumbres. En el contacto con occidente hay una desjerarquización de lo espiritual y ahí hay también un desprestigio de la realización de ceremonias y el vínculo por tanto con la naturaleza (Segato, 2017).

La espiritualidad del pueblo mapuce está presente en todo momento y da cuenta de las distintas vidas/fuerzas que componen el WajMapu (cosmos), así como de la no separación/ interdependencia entre dichas fuerzas.

La fragmentación cultural y devaluación espiritual a la que hemos referido, se proyecta al rol de las mujeres mapuce en la comunidad. Ya que ellas son las encargadas de transmitir y actualizar el conocimiento tradicional, teniendo un rol prevalente en las ceremonias y conexión con el entorno.

En este sentido, se ha dicho: “En cuanto a la identidad étnica son las mujeres Mapuce las que construyen y reconstruyen su etnicidad y la de sus hijos. Por lo general, ellas asignan un valor muy alto a su pertenencia a la comunidad étnica en tanto transmisoras de cultura y la etnicidad” (Valdez y otra, sf). Entre dichos aspectos están la conservación de la lengua, la organización de los ritos que vinculan la vida cotidiana con la cosmovisión indígena, los conocimientos y las prácticas de la medicina tradicional, la historia oral, y desde luego los roles de género (Valdez y otra, idem).

7. A modo de cierre

A modo de cierre y como una forma de acercarnos a comprender otras formas de vida, de ser y estar en el mundo. Pretendemos llamar la atención sobre la constante denostación que para nuestras sociedades colonizadas tiene el ejercicio de la espiritualidad, visto como un repertorio de costumbres, como algo folklórico y que puede comprarse y ponerse de adorno, más no como el ejercicio de ser “otro/a” con todo lo que ello conlleva, matrices históricas diferentes, metas de vida y felicidad distintas a la sociedad hegemónica.

En el ejercicio de la espiritualidad, la mujer mapuce tiene un rol central, de transmisión y actualización del conocimiento. Rol, que muchas veces implica ejercicio de resistencia frente a los constantes intentos de homogenización, so pretexto de diversidad cultural.

Finalmente, nos interesa compartir algunas de las reflexiones finales de la Jornada: “Conversación Intercultural e Intergeneracional entre Mujeres”, que hicimos desde el equipo de investigación el 30 de agosto de 2014. Jornada a la cual invitamos a participar a mujeres mapuce y no mapuce, de distintas generaciones. Entre dichas reflexiones, surgió:

La importancia de darle entrada a las emociones, a la espiritualidad, que el cuerpo se enferma cuando no está de acuerdo con las acciones. Los cuerpos se relacionan con la madre y con la mapu.

Recuerdos de la infancia: la diferencia entre pisar la tierra y pisar el cemento.

La naturaleza marca el camino de los encuentros.

El cuerpo actualiza la memoria en contacto con otros saberes (plantas).

Indagar a través del cuerpo y reposicionarnos.

Las mujeres no intelectualizamos el cuerpo. El territorio es todo y se lleva puesto, decidir la resistencia es práctica y no se necesita intelectualizar como sí lo necesitan los varones.

Cambiar los lenguajes. Los ciclos cambian para todos, y en los ciclos está lo político y lo filosófico.

El cuerpo se pone estando en el territorio, interpelando al estado, en contacto con las organizaciones sociales.

En este compartir intercultural e intergeneracional, surgió en forma permanente la importancia del territorio para las mujeres mapuce, el vínculo inseparable con el cuerpo, como una forma de “hacerlo carne” y representar esas dimensiones más sutiles –espirituales- que trae, a través del cuerpo, actualizando el conocimiento que entrega. Y cómo la separación/ruptura obligada –muchas veces por las circunstancias- con el territorio trae enfermedades. También porque es una forma de romper con el ordenamiento que propone el Kvme Felen Mapuce, en armonía consigo misma/o y con el resto de las vidas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alonso, Graciela, Chico Liliana, Linkan Eva, Sckmunck, Romina, (2014): “Territorio, identidad y política: miradas interculturales” en las actas del XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, Disponible en <http://www.11caas.org/conf-cientifica/comunicacionesActasEvento.php><http://www.11caas.org/conf-cientifica/comunicacionesActasEvento.php>, ISBN 978-987-702-121-9.

Alonso, Graciela y otras (2015): “Estrategias estatales en la colonialidad de género: efecto de normas e intervenciones del Estado en las relaciones de género”, en las XI Jornadas de Sociología – UBA, Buenos Aires, Disponible en: http://jornadasdesociologia2015.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/ponencias/1325_29.pdf.

Alonso, Graciela y otras (2016): “Epistemologías situadas: Mujeres mapuce, cuerpos y territorios”, en el II Congreso Internacional Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX-XXI, Avances, perspectivas y retos. Santa Rosa, La Pampa, Argentina. Disponible en: <http://www.unlpam.edu.ar/cultura-y-extension/edunlpam/catalogo/actas-de-eventos-academicos/los-pueblos-indigenas-de-america-latina-cipial>

Cvetkovich, Ann (2015). “De la desposesión a la autposesión radical” en Macon, Cecilia y Solana, Mariela (Eds): PRETERITO INDEFINIDO. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado. Buenos Aires: Ed. Título.

Figari, Carlos (2010). Conocimiento situado técnicas amorosas de la ciencia. Tópicos de epistemología crítica. Disponible en: https://epistemologiascriticas.files.wordpress.com/2011/05/figari_conoc-situado.pdf.

Segato, Rita Laura (2007). La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad. Capítulos citados: Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global; Cambio religioso y des-etnificación: la expansión evangélica en los Centrales de Argentina. Buenos Aires: Prometeo.

Segato, Rita Laura (2016). La guerra contra las mujeres. Madrid: Traficantes de sueños.

Segato, Rita Laura (2011). “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial” en Bidaseca, Karina y Vanesa Vásquez Laba (Comp.): Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina. Buenos Aires: Ed. Godot.

Shiva, Vandana (2006). Manifiesto para una democracia de la tierra. Justicia, Sostenibilidad y Paz. Barcelona: Paidós.

Quijano, A. (2014). “Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: cuestiones abiertas”. En Palermo, Zulma y Pablo Quintero (comps). Aníbal Quijano. Textos de Fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, Colección El desprendimiento.

Valdez, C. y Pereyra, P. (s.f). “Cosmovisión y rol de la mujer en la red de transmisión del Mapuce Kimvn”, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Comahue.

Documentos

Propuesta para un KvmeFelenMapuce (2010). Confederación Mapuce de Neuquén.

Reconstruyendo el BUEN VIVIR, aportes al debate sobre políticas para pueblos indígenas en Jujuy (s.f). Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy.

Otras fuentes

Segato, Rita: Seminario: Raza, género y derechos: desde la perspectiva crítica de la colonialidad, CLACSO, 2017.

Kosen, Thibaut, Enseñanza Oral (kusen), 23 de enero del 2001, en el Templo Zen Shobogenji, Capilla del Monte, Córdoba, sin publicar.

El turismo como transgresor del modo de vida en pueblos originarios: el caso de la comunidad huarpe “Paula Guaquinchay”

The tourism as a transgressor to the way of life in original peoples: the case of the huarpe community “Paula Guaquinchay”

SUYAI QUIROS BENEDETTO*

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
squirosbenedetto@gmail.com

RESUMEN

El siguiente artículo surge a la luz de las políticas gubernamentales latinoamericanas de finales del siglo XX que consistieron en “hacer vivir al indígena”. Bajo este contexto, emerge el turismo como condición inmanente a la comercialización de la cultura originaria y se conforma el Turismo Indígena como categorización de aquellos proyectos auto gestionados por comunidades indígenas a fin de promover el desarrollo económico y humano, erradicar la pobreza e insertarse en un mercado fuertemente vinculado con la dinámica “dominación–dependencia”, la cual estructura las relaciones entre poblaciones “desarrolladas” y comunidades “en vías de desarrollo”. Esto origina una constante reconstrucción identitaria de la cultura receptora y sugiere -en carácter de urgencia- la investigación de tal problemática para poder planificar políticas de concientización comunitaria y sustentabilidad cultural.

Palabras clave: Turismo Indígena, Patrimonio Cultural, Desarrollo, Identidad Huarpe, Argentina.

ABSTRACT

The following article arises in light of the Latin American governmental policies of the late twentieth century that consisted of “making the indigenous live”. In this context, tourism emerges as an immanent condition for the commercialization of the original culture and Indigenous Tourism is categorized as self-managed projects by indigenous communities in order to promote economic and human development, eradicate poverty and insert themselves in a market strongly linked to the dynamic “domination-dependence”, which structure the relationships between “developed” populations and “developing” communities. This results in a constant identity reconstruction of the receiving culture and suggests -in a matter of urgency- the investigation of this problem in order to plan policies of community awareness and cultural sustainability.

Keywords: Indigenous Tourism, Cultural Heritage, Development, Huarpe Identity, Argentina

*Doctoranda en Ciencia y Tecnología por la Universidad Nacional de Cuyo. Maestranda en Estudios Latinoamericanos. Miembro del (CiTur) Centro de Investigación Turística de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Arte de la Universidad Nacional de San Juan.

Recibido: 06/03/2018

Aceptado con modificaciones: 11/06/2018

1. Introducción

El presente artículo surge en el marco de la tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos de la autora, a partir de la problemática del turismo indígena como reformador de las conductas de la comunidad local. El trabajo busca, entonces, problematizar la relación existente entre comunidades originarias y turistas.

La entrega de riquezas de las clases subordinadas latinoamericanas a los sectores dominantes, sucedió mediante el incremento, ramificación y profundización del aprovechamiento del trabajo social, la apropiación de los bienes comunitarios y la incorporación de nuevas zonas al proceso de acumulación del sistema capitalista. Con éste legado histórico, y a partir de las nuevas modalidades de desarrollo turístico, exposición patrimonial y comercialización cultural indígena, es preciso plantear el siguiente interrogante: ¿es la actividad turística, aun siendo sustentable, una nueva forma de explotación hacia los pueblos originarios latinoamericanos?

La investigación toma como caso de estudio a la comunidad huarpe Paula Guaquinchay de La Asunción, ubicada en el departamento de Lavalle, al noreste de la Provincia de Mendoza, y se desarrolla en una temporalidad de 10 años que va desde 2006 hasta 2016 para llevar adelante un análisis de las costumbres y patrones de conducta que se vieron ligados al accionar del turismo. A través de un estudio etnográfico de la comunidad, éste artículo constituye un esfuerzo por analizar y problematizar el turismo indígena como un proceso de organización social que reestructura las prácticas socio-económicas regionales, legitimando así los procesos de reconstrucción identitaria. De esta manera, se pretende comprender la relación entre las prácticas turísticas desarrolladas por la comunidad huarpe estudiada y su cosmovisión e imaginario cultural en la conformación de su propuesta turística.

Para esto, se parte del supuesto de que las prácticas turísticas desarrolladas por la comunidad Paula Guaquinchay responden a la reconstrucción de la etnicidad y cosmovisión cultural causada por el dualismo existente en el encuentro de culturas desarrolladas con comunidades en vías de desarrollo. Esta respuesta se enmarca en dos teorías: la teoría dualista moderna aplicada al turismo (Balzote y Radovich, 2009) y la teoría de “reconstrucción identitaria” (MacCannell, 1984). Esto se sostiene en el hecho de que los intereses comunitarios son cambiantes, y se encuentran en constante movimiento debido a las modificaciones identitarias originadas por el turismo en cuanto a la manera de reconocimiento de su cultura como recurso turístico (cosmovisión cultural). Esta relación es así porque existe un impulso comunitario hacia el desarrollo, que busca la satisfacción de la mirada del turista y se explica con las teorías dualistas de la modernización que instalan al turismo como un encuentro de culturas, en donde la parte más “desarrollada” genera inevitablemente el progreso en el sector “atrasado” (Balzote y Radovich 2009).

En base a lo anterior, es importante dejar en claro desde qué lugar se sitúa la investigación para hablar de desarrollo como concepto, siendo que además de abordar aspectos económicos, también involucra la cuestión humana “y el concepto de desarrollo humano va más allá de la renta o ingreso per cápita, incluye el desarrollo de los recursos humanos y de las necesidades básicas como medida del progreso humano” (Salcedo Guzmán y Reboloso, 2012:77).

Así, el concepto de desarrollo aplicado al turismo y articulado a la patrimonialización cultural indígena como fenómeno social, surge como un escenario político favorable para abrir el debate sobre “[...] procesos de diferenciación socioeconómica, reafirmación y reivindicación cultural y creación de nuevas fron-

teras étnicas, sobre proyectos políticos hegemónicos y contrahegemónicos, sobre subordinación y resistencia [...] en varios países de América Latina” (Asencio y Pérez Galán, 2012: 5).

Esta producción de conocimiento específica, entonces, no aborda únicamente la problemática de la etnicidad reconstruida, sino también la cuestión de la pobreza como propulsora de iniciativas turísticas para lograr un desarrollo no solo económico, sino también humano.

2. La cuestión del turismo indígena

En base al tema de investigación, diversos autores han planteado un sinnúmero de estudios de casos en donde el accionar del turismo indígena promueve la invención de algunas tradiciones como así también el ocultamiento de otras en los destinos turísticos y sus respectivas comunidades originarias, contribuyendo a la construcción de nuevas identidades y cambios culturales¹.

En este sentido, John Urry (2002) denominó la *mirada del turista* al proceso en donde se transmiten los estereotipos del turismo a la comunidad local. De esta manera, los turistas ejercen cierto poder sobre los locales en cuanto a cómo esperan que ellos actúen, y por otro lado, los habitantes de la comunidad acceden a esa mirada devolviendo todo aquello necesario para complacer al visitante. Así, se prioriza la conservación de aquellas tradiciones que van a satisfacer y atraer más personas. A este proceso MacCannell (1984) lo denominó *reconstrucción de la etnicidad*.

Esta tendencia, sin embargo, no siempre ha sido descrita como negativa. Van den Berghe (1994), sostiene que si la mirada del turista posee el poder de actuar como espejo y, de alguna manera, transformar la identidad de la comunidad local, entonces el turismo tiene potencial para destruir añejos valores como así también para revivirlos.

Así mismo, los lugareños también juegan un papel activo en lo que respecta al encuentro con los visitantes. MacCannell (1973) expone una influyente investigación sobre la escenificación de la autenticidad por parte de los anfitriones, aun cuando tengan que privarse de algunos aspectos de su cultura original. La comunidad local puede determinar qué preservar, aun inventando tradiciones, siendo completamente conscientes de lo que es real y lo que no lo es. En este contexto, la cultura pasa a ser objeto de manipulación consciente dentro de un marco social, político y económico de dimensiones mayores.

En dicha investigación, la lupa está puesta en el accionar del turismo indígena, diferenciándolo de la categorización turismo comunitario comúnmente utilizada para referirse a la práctica turística en pueblos originarios latinoamericanos. Esta diferenciación se realiza a partir del análisis que hace Maldonado en su intento por definir Turismo Comunitario:

Se entiende por Turismo Comunitario toda forma de organización empresarial sustentable en la propiedad y la autogestión de los recursos patrimoniales comunitarios, con arreglo a prácticas democráticas y solidarias en el trabajo y en la distribución de los beneficios generados por la prestación de servicios turísticos, con miras a fomentar encuentros interculturales de calidad con los visitantes. (2005: 5)

Sin embargo, en el caso de La Asunción no existe una distribución equitati-

1 (Cohen, 1988; MacCannell, 1984; Van den Berghe, 1994; Adams, 1997; Balazote y Radovich, 2009; Asencio y Pérez Galán, 2012)

va de los recursos, siendo las familias que llevan adelante los diversos proyectos turísticos, los únicos beneficiados con los ingresos económicos, como así también los únicos encargados del trabajo. Esto trae aparejado un amplio abanico de conflicto social, en primer lugar porque la oferta excluye la totalidad de los conocimientos y producción cultural que la comunidad estaría dispuesta a compartir, y en segundo lugar porque existe un patrimonio común que se expone como atractivo turístico y que le pertenece a cada uno de los miembros de la comunidad de manera equitativa.

En este sentido, resulta preciso comprender lo siguiente:

...en el contexto de los países latinoamericanos, lo comunitario indígena designa un sujeto social histórico, con derechos y obligaciones, cuya cohesión interna se sustenta en la identidad étnica, la posesión de un patrimonio común y la aceptación de un conjunto de principios, valores, normas e instituciones consuetudinarios, cuyo fin último es el bienestar común y la supervivencia del grupo con su identidad propia (Maldonado, 2005:3).

Es por esto, que en la investigación planteada se prefiere optar por la denominación “turismo indígena” y no “turismo comunitario” para referirse a la actividad turística autogestionada de la comunidad Paula Guaquinchay, que si bien reúne varios aspectos de la definición planteada por Maldonado (2005), no pretende ser un desarrollo comunitario.

3. El Secano de Lavalle

El Secano de Lavalle es un área no irrigada de ocupación indígena huarpe, la cual ha logrado mantener la continuidad de residencia territorial por siglos. Está conformado por cuatro localidades: Lagunas del Rosario, San José, San Miguel y La Asunción.

Durante la primera mitad del siglo XX, la población huarpe residente en Lavalle fue categorizada como extinta y/o mestiza. Posteriormente, tal como afirma Escolar (2010), a finales del siglo XX comienzan a emerger grupos que interpeaban su pertenencia a pueblos originarios, considerados extinguidos. Una parte de la comunidad huarpe de la región cuyana suscitó el reconocimiento de la presencia étnica de este pueblo en las provincias de San Juan y Mendoza. Finalizando el siglo XX, la historia cambia:

...las disposiciones jurídico-administrativas que reglamentan la obligación de conservar sus tradiciones ancestrales, de radicarse en las tierras otorgadas y de regirse como cooperativas terminan por constituirse en mecanismos de capitalización de la población indígena. [...] En estas acciones diagramadas por una acción económica, el hábitat indígena es instrumentalmente valorado por su potencial productivo (Katzer 2012:186).

En este sentido es posible afirmar la evolución hacia una actualidad en donde la base administrativa gubernamental es “hacer vivir” al indígena y avalar la maximización de su productividad en cuanto a valor cultural y ancestral. En este contexto, se acude al turismo como canal exportador de la producción cultural e identitaria indígena latinoamericana.

4. Patrimonio y Turismo

Resulta preciso abocarnos ahora a la cuestión del Patrimonio en el contexto situado. Se tiende a definir al patrimonio con los conceptos de herencia, propiedad y pertenencia. Esta visión, valora al patrimonio como un conjunto de objetos y manifestaciones representativas de la sociedad, quien, a su vez, debe velar por un tratamiento sustentable que gestione su conservación para traspararlo a las generaciones futuras, en las mejores condiciones posibles, a fin de continuar siendo testimonio identitario de la comunidad (Ballart Hernández y Treserras, 2007).

Dicho esto, se pretende aclarar que la idea de patrimonio como legado heredado del pasado se ha puesto en cuestionamiento. Bertoncello (2010) manifiesta que el patrimonio no tiene sus orígenes en el pasado y es absorbido en el presente por las comunidades contemporáneas, sino que, a partir de los intereses y contextos actuales se llevan a cabo los procesos de reconocimiento, clasificación, valorización y posterior declaración del patrimonio.

Se propone, entonces, abordar el concepto desde una perspectiva antropológica, en donde el estudio de la cultura pasa a ser el centro de la construcción patrimonial, dejando en evidencia, según Cruces, el “abismo que separa al patrimonio cultural (en tanto representación reflexiva de la cultura) de la cultura misma en su estado práctico” (1998:78). De esta manera, se evidencia cómo los bienes son retirados del flujo cotidiano para ser resignificados en términos de las lógicas de los actores de la gestión patrimonial. Dicho patrimonio, entonces, debe ser pensado como una construcción social, en tanto no existe de forma natural, sino que ha sido creado por los individuos en sociedad, a través de un proceso complejo, en un espacio y tiempo dado, con un fin específico (Prats, 1998). Como sustenta Lobos:

La cultura no está determinada por el ambiente o el territorio [...], la cultura es una producción humana, una construcción humana. [...] Se van construyendo simbólicamente tanto las gentes como el lugar. [...] Se construye el “lugar” a partir de lo que el medio ofrece, las tecnologías que se van produciendo y los sentidos que se van hilando (2004:4).

En base a esto, hay que diferenciar los procesos de patrimonialización cultural como resguardo de la cultura, amparo y protección; de aquel proceso de construcción patrimonial en función de los intereses turísticos. En el caso de la comunidad Paula Guaquinchay se verifican ambos a partir de los proyectos, acciones, prácticas analizadas, las cuales articulan el proceso de estructuración de esta política pública. Tanto la comunidad como la acción del Estado se ven tensionadas por ambas estrategias.

La vinculación irrevocable entre turismo y patrimonio lleva a replantearse la propagación de la cultura dominante sobre las comunidades receptoras, sobre todo en los procesos de gestión turística del patrimonio. Mientras más extravagante se vuelve la oferta turística como producto multicultural, mayor es el consumo y mayor es el interés y la motivación por generar tradiciones y valores exóticos que recalquen y subrayen esa cultura (Salazar, 2006).

De esta manera, como asegura Adams (2006), la comunidad receptora ingresa en un juego de poderes en donde la interacción cotidiana con los visitantes y sus exigencias implica un cuestionamiento constante sobre quiénes son y qué cuestiones de la identidad indígena desean resaltar, valorizar y naturalizar, y cuales están dispuestos a prescindir. El trabajo de campo realizado en la comunidad de La Asunción sostiene dicha visión.

En este sentido, y como resultado de varios encuentros a través de un prolongado proceso de trabajo de campo, resulta imprescindible aclarar la importancia del auto reconocimiento que tiene la comunidad Paula Guaquinchay como comunidad huarpe y cultura indígena. Bonfil Batalla expone que lo importante:

...no es el contenido específico de la cultura, ni la proporción de rasgos precolombinos que contenga, sino el que siga siendo considerada cultura indígena y el que sus portadores continúen sintiendo que forman parte de una comunidad indígena (1971: 108).

5. El caso de la Comunidad Paula Guaquinchay

Los miembros de dicha comunidad son descendientes del pueblo originario huarpe. El nombre de la misma es Paula Guaquinchay y se encuentra en la localidad de La Asunción a 80 km. de la ciudad de Mendoza y a 40 km. de la villa cabecera de Lavalle. La comunidad está compuesta por 40 familias aproximadamente, de las cuales la mayoría vive en puestos aislados en fincas aledañas, dedicándose en su mayoría a la cría de ganado caprino y a la elaboración y venta de artesanías autóctonas en cuero y lana. Los puestos se diagraman generalmente en un corral, una casa o rancho y una ramada.

Dentro de la Comunidad se desarrolla el Grupo de Turismo Tintihuli Kanay Ken² quienes son los que se destacan a la hora de desarrollar turismo en dicha comunidad. El grupo está compuesto únicamente por 5 familias de la comunidad y por algunos funcionarios del municipio.

Dicho grupo se conformó a mediados del año 2005, cuando varias familias y jóvenes observaron con inquietud de qué manera los turistas que se acercaban a la comunidad y a la antigua capilla³ se llevaban meras imágenes, sin contenido cultural informativo. Entonces, se propuso en la Municipalidad la idea de proyectar una oferta turística enriquecida no solo por el patrimonio existente, sino también por la fortuna de la gente y sus manifestaciones culturales tanto tangibles como intangibles.

A partir de allí, se consolidó como grupo asociativo y una de las principales acciones que se llevaron adelante fue el dictado de cursos y talleres brindados por profesionales idóneos de distintas entidades provinciales, coordinadas por el Municipio, a fin de capacitar recurso humano en temáticas específicas sobre servicios turísticos, idiomas, sustentabilidad y administración de empresas.

De esta manera, comenzó un prolongado y arduo camino hacia el “desarrollo” con un fuerte empuje colectivo de la comunidad. Bajo el título “Fortaleciendo raíces en La Asunción” la comunidad participó en un concurso de Mendoza Productiva con un proyecto de “turismo comunitario” que implicaba reformas en la infraestructura sanitaria, en la construcción de instalaciones gastronómicas y hoteleras, y en la escenificación cultural adaptada al turismo. Tal proyecto se aceptó en marzo del 2008, y permitió llevar adelante lo planteado anteriormente. Más adelante, y gracias al compromiso y a la participación activa de la comunidad tanto en reuniones, como también en las capacitaciones llevadas a cabo; la comunidad “Paula Guaquinchay” fue ganadora en 2013 del Primer Concurso Nacional de Turismo Rural, en la Categoría Turismo Rural Comunitario, con la “Mención Compromiso con la Comunidad”, por sus valores sobre el rescate del patrimonio cultural inmaterial, por la teatralización de leyendas y mitos populares, por su tra-

2 “Ramblón de amigos” en la lengua Huarpe Milcallac.

3 Capilla declarada patrimonio histórico-cultural por la ley N° 6381/96.

bajo en mejorar la oferta turística a través de las obras de nuevas cabañas para el turista y también por el cuidado del medio ambiente.

5.1 La oferta turística

El hábitat actual del secano de Lavalle presenta un significativo carácter turístico. El diseño de circuitos turísticos vinculados a la patrimonialización ecológica, cultural, arqueológica y paleoarqueológica local con matriz hispanoindígena muestra tres grandes grupos:

Tabla 1: Matriz de diseño turístico en el Secano de Lavalle

Reserva Natural y Cultural Bosques Telteca	Sitios Arqueológicos y Paleoarqueológicos	Capillas y Museos
Bosques de algarrobo y chañar, médanos Altos Limpios y habitantes originarios con construcciones de quincha.	Algarrobo histórico, cementerio de indios, viviendas pozos circulares, el picadero y la tapera del Cacique Cayanca.	Producción nativa con objetos vinculados a la vida religiosa colonial y a las prácticas indígenas.

Fuente: Elaboración propia

La oferta turística específica de La Asunción, consiste en un complejo de tres cabañas (actualmente hay una habilitada y dos en proceso de construcción), y dos campings con sanitarios y extenso predio para acampar. También se lleva adelante la actividad de voluntariado, alojando visitantes en casas de familia intercambiando alojamiento y comida por el trabajo necesitado, ya sea artesanías en cuero, ayuda en las huertas o visita al campo. Así mismo, hay un museo que recoge las huellas huarpes, una capilla, tres salones de comida donde se ofrece comida típica y dos cementerios. También poseen un escenario, donde se realizan las obras de teatro enlazadas al salvamento del patrimonio inmaterial de la comunidad.

Un dato relevante a mencionar, es la implementación de cartelería y señalética que se incorporó para inducir un camino específico que sea capaz de conducir a los visitantes a cada uno de los atractivos, museos, cementerios, salones, campings y cabañas. Los carteles los realizaron teniendo en cuenta la contaminación visual, por lo que se utilizó madera, letras en pintura blanca y colores naranja, azul y verde para la simbología de la comunidad. Esta estandarización de cartelería y programación de señalética fue un proyecto que surgió como idea de los jóvenes de la comunidad integrantes del Grupo de Turismo de La Asunción.

En cuanto a las actividades propuestas, las opciones van desde cabalgatas y excursiones a pie o en vehículo a los Altos Limpios y a la reserva Bosques Telteca, hasta talleres de artesanía en cuero, taller gastronómico, pasteurización de la leche, arrope de chañar y ordeño de cabras.

Es notoria, a su vez, la necesidad de la demanda por regresar a lo autóctono, a lo tradicional y alejarse de la urbe. Si bien se programa y se vende un producto específico, cada vez es más grande el número de visitantes que elige como opción la mera experiencia de compartir momentos cotidianos, comer en la mesa con las personas locales, acompañarlos al campo a recoger cabras, y hasta pasar el rato compartiendo un mate y una charla. Esta vinculación a lo sencillo, a lo hogareño, a lo nativo es una de las motivaciones más frecuentes entre los viajeros que arriban al lugar. Aun así, existe el turismo que llega bajo los

condicionamientos de la globalización exigiendo aquello que trae en mente bajo la condición hegemónica de la riqueza vinculada al poder. En este último sector de la demanda es donde se puso especial hincapié para llevar adelante esta investigación. De todas maneras, y como sostiene Salazar en su investigación sobre turismo en países en desarrollo no importa cómo se llame a las diferentes partes involucradas, la relación entre turistas y personas que habitan los destinos es marcadamente asimétrica, ya que los últimos tienen que llevar el fardo del ajuste económico, social y cultural (2006: 106).

5.2 La problemática turística de La Asunción

El indigenismo, en fin, parece considerar que el pluralismo cultural es un obstáculo para la consolidación nacional; en realidad, no es la pluralidad étnica lo que entorpece la forja nacional, sino la naturaleza de las relaciones que vinculan a los diversos grupos, y en el caso indígena, la situación colonial que le da origen.
(Bonfil Batalla, 1971:124)

Para poder comprender la relación entre etnicidad huarpe, turismo y patrimonio, se expone el análisis del proceso de patrimonialización de una zona determinada, con características específicas. La elección de La Asunción como caso de estudio se debe a que dentro de la provincia de Mendoza fue el primer proyecto de turismo impulsado por una comunidad indígena, con el fin de complementar la actividad económica, promover el progreso y transmitir a otras comunidades el incentivo del “desarrollo”.

A través de varios viajes a la zona de estudio para la realización del trabajo de campo, mediante la observación con y sin participación, y fortificando el vínculo de la autora con diversos referentes huarpes de la comunidad; se ha podido demostrar de qué manera la actividad turística como emergencia operativa económica impulsa un proceso de patrimonialización constante de la cultura indígena que varía, en parte, según los intereses de la demanda.

Desde el año 2005, y pasando por diversas etapas, el proyecto de turismo como generador de ingresos y desarrollo (teniendo en cuenta la amplitud de su característica conceptual) ha ido creciendo enérgicamente, en parte por la dedicación y el compromiso de las familias involucradas, y en parte por el creciente interés internacional de vivenciar experiencias exóticas. Es por esto que el turismo indígena en los países latinoamericanos se está convirtiendo en una de las principales actividades económicas de las culturas originarias que lo llevan adelante.

Para las familias de La Asunción que llevan a cabo este proyecto, el turismo surge como salvaguardia para un futuro de progreso. La actividad turística, si bien es complementaria al resto de las actividades económicas, aflora como subterfugio al trabajo de campo, riguroso y poco remunerado, brota como posibilidad de capacitación, crecimiento personal y como contacto directo con el mundo externo, con nacionalidades diversas, con culturas lejanas que se arriman a intercambiar experiencias.

En base a esto, la comunidad receptora analizada se encuentra fuertemente atravesada por el conflicto interno que representa tales condiciones para unos pocos. La idea de adoptar sólidamente los principios de cuidado ambiental como así también las precauciones a tener en cuenta para la sustentabilidad, está cuestionada por aquellos alejados del desarrollo turístico, ajenos al ingreso económico; pero parecen invisibilizadas para quienes desarrollan la actividad y sí adquieren remuneración económica.

Así mismo, son notorias las falencias a la hora de cuidar la cuestión cultural. Aparece vigorosamente impresa la mercantilización cultural como emblema del progreso, e inevitablemente todo tipo de intento por pertenecer a un mercado determinado confluye en la manipulación, consciente o no, de la cultura.

En el proceso de investigación, se pudo acceder a los archivos que la comunidad había presentado a Mendoza Productiva bajo el proyecto titulado “Fortaleciendo raíces en La Asunción”. Tales documentos, redactados y elaborados por los miembros de la comunidad, dan cuenta de la importancia que tiene el ojo del turista para el proceso de selección y posterior patrimonialización. La comunidad justificaba en dicho documento la petición de la financiación del proyecto de turismo comunitario. Entre otras, se resaltan frases como “la llegada del turismo trae aparejada, la necesidad de mejorar la oferta inicial, incorporando nuevos servicios solicitados ampliamente por el turista.”

Un ejemplo concreto en La Asunción, es el de los guitarreros locales como atractivo turístico. La cultura musical en la comunidad “Paula Guaquinchay” tiene un peso histórico y patrimonial muy importante. Los guitarreros bajo las ramadas de las casas evocan canciones típicas de letras gauchas y conmemoraciones históricas de personajes y referentes indígenas. Tal experiencia vivenciada como se relata es un espectáculo musical que trasciende las fronteras gracias a los halagos de miles de visitantes que han tenido la posibilidad de oírlos. Sin embargo, en el marco de la fiesta regional (fiesta que atrae a miles de personas) “Fiesta Religiosa de La Asunción”, la belleza de su naturalidad se pierde cuando lo rústico y sencillo se vuelve elemento comercializable. Durante la fiesta de La Asunción, miles de personas arriban al lugar y escuchan a través de los parlantes y sistemas de sonido instalados a un par de personas que, subidas a un escenario, intentan reflejar en su actuación a la costumbre originaria de los guitarreros huarpes. A su vez, debido al gran número de visitantes, los salones de comida típica se ven opacados por los centenares de puestos ambulantes de comida rápida que administran personas ajenas a la comunidad, sin los cuales, a su vez, sería imposible satisfacer al turismo de masas.

Este fenómeno sucede debido a que el impacto económico es más significativo que la conservación cultural y ecológica de la localidad. La comunidad está trabajando en un proyecto de control del flujo de visitantes, sin embargo, no posee la autonomía suficiente (al menos hasta el momento) para impedir que el Estado lleve adelante un evento de tal magnitud. En este sentido, Saldi sostiene:

...advierdo una diferencia con quienes postulan una idea de éxito de las prácticas estatales, de concebir a las políticas públicas y burocracias estatales como formadores y moldeadores de subjetividades, individuos y relaciones sociales, puesto que si bien y en cierta manera todo ello ocurre, quedan puntos de fuga que evaden, cuestionan, relativizan y resisten el control que las diversas instituciones pretenden ejercer sobre poblaciones, territorios y recursos en general” (Saldi, 2015:213).

Sin embargo, por otro lado, resulta relevante resaltar que, dentro de los documentos encontrados, también se identificó la siguiente petición:

Trabajar en la imagen positiva del lugar:

- a) Limpieza del sitio.
- b) Arreglo exterior de las casas del pueblo, cambiando nylon y otros elementos foráneos, por materiales propios de la zona, sobre todo en galerías.

c) Realización de construcciones nuevas, en “quincha”⁴ mejorada. De esta manera las construcciones no pierden su identidad y mejora la calidad del producto a ofrecer.

Esto podría mostrar, que así como el turismo tiene potencial para desbaratar antiguos valores también posee la fuerza de revivirlos. Un ejemplo concreto, como sale en los documentos, es la utilización de nylon, chapas y otros materiales no tradicionales de la región, que comenzaron a utilizarse para la reparación de las casas por su practicidad y economía. Esto llegó a modificar rotundamente el diseño del hábitat de la comunidad, y destruyó la imagen originaria de la zona. Pero fue a partir del inicio de la actividad turística en La Asunción, que se llevaron adelante normativas para “mejorar” las construcciones e implementar las técnicas de la bioarquitectura, volviendo a la utilización de barro y quincha, retomando antiguas tradiciones para una escenificación que resultara seductora a la vista del visitante.

Ahora bien, esto nos conduce a un pensamiento, en un sentido positivo, en el cual el turismo permite revitalizar aspectos “descuidados” de la comunidad, pero, sin embargo, existe otra manera de percibir el fenómeno y que no podemos dejar de lado, y es la lógica hegemónica capitalista, ajena a la cultura huarpe, que ha logrado colonizar a sus integrantes y a las actividades turísticas por ellos propuestas. Esto problematiza la relación Estado-comunidad en perspectiva histórica, la cual se va hilvanando en los procesos de patrimonialización de la cultura indígena.

En este sentido, Navarro (2015) expone una diferenciación de los términos *recursos* y *atractivos turísticos* que evidencia la existencia de un proceso de mutación para que los recursos se conviertan en representaciones (atractivos). El autor presenta una relevante investigación que considera las actitudes de los visitantes con las representaciones, evidenciando las intervenciones turísticas en la gestión habitual de los recursos.

6. Principales Conclusiones

¿Es la actividad turística, aun siendo sustentable, una nueva forma de explotación hacia los pueblos originarios latinoamericanos?

En función de lo investigado y analizado hasta el momento, se ha podido observar que por un lado, el turismo indígena irrumpe como una nueva propuesta de desarrollo, es decir, como antagonismo a las formas de dominación de políticas verticales, legitimando el hecho de que la comunidad local sea la única favorecida con los beneficios adquiridos por la actividad, como así también la única autorizada para proponer y avalar las ofertas expuestas al turista. El Estado, por ende, es quien debe aportar un fuerte soporte para la simplificación de la gestión comunitaria de la actividad turística, y en este sentido hago referencia a la presencia estatal en los espacios cotidianos y no en las grandes escenificaciones del poder.

Sin embargo, sigue aflorando la dinámica de dominación y dependencia (vinculado directamente con la explotación) articulando fuertemente el colonialismo con el turismo. Esto se observa notoriamente a partir de la manipulación cultural que las comunidades indígenas, campesinas, débiles, pobres (entre otras categorizaciones), efectúan para satisfacer a aquellas sociedades fuertes, ya desarrolladas que se encuentran en la búsqueda de nuevas culturas para consumir y que

⁴ Técnica de construcción Huarpe que consiste en la colocación de juncos o caña recubiertos de barro.

tienen el derecho de exigir lo que sea necesario por el simple hecho de ser quienes traen el progreso a la comunidad desventajada. Sin embargo, la responsabilidad también recae sobre ésta última, siendo quienes responden, de cierta manera, a tales exigencias.

El turismo (aun siendo sostenible) es un generador de beneficios, y como tal, se convierte en escenario de conflicto social. Es por esto que resulta imprescindible cuestionarnos aspectos estratégicos y metodológicos referidos a la participación de la comunidad local en este tipo de proyectos. La complejidad de la interacción entre sociedades eurocéntricas dominantes y comunidades en vías de desarrollo vuelve palpable la idea de identidad cultural indígena como recurso turístico en los países latinoamericanos. De esta manera, se origina un proceso de comercialización cultural como elemento de erradicación de la pobreza y como emblema del desarrollo. Esto se convierte en impacto sociocultural de valoración patrimonial y en una posible posterior aculturación.

A su vez, debemos cuestionarnos la idea de sustentabilidad planteada como un todo genérico en los estudios de indigenismo, territorio y turismo. El hecho de que se implementen políticas de construcción y diseño de hábitat sustentables ambientalmente, y de que se lleven a cabo algunas normativas de control de flujo de turistas, no asegura que exista un proyecto concreto de regulación y sustentabilidad cultural.

Siendo los integrantes adultos de las comunidades indígenas mayoritariamente ágrafos, una gran parte de la transmisión de las ideas y tradiciones ocurre de manera oral. Esto acrecienta la importancia de amparar y resguardar la cultura originaria (tanto material como inmaterial), ya que una vez modificada o distorsionada en su más mínima dimensión, abre paso a la posibilidad de la pérdida indisoluble de su registro histórico.

Sin embargo, como se demostró anteriormente, el impacto que asume el turismo indígena en la población receptora no siempre exhibe una connotación peyorativa. Las modificaciones en las conductas y tradiciones indígenas a partir del turismo, confluyen en un abanico de resultados, y esto va a depender de la comunidad en cuestión, del segmento turístico que visite la zona, de la cultura en su estado práctico y del contexto de patrimonialización.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, K. M. (1997) Turismo étnico y la renegociación de la tradición en Tana Toraja (Sulawesi, Indonesia). *Ethnology*. 36(4):309-320.

ADAMS, K. M. (2006). *Art as politics: Re-crafting identities, tourism, and power in Tana Toraja, Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

ASENCIO, R. H. y PÉREZ GALÁN, B. (2012) ¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio cultural, pueblos indígenas, y nuevas formas de turismo en América Latina. Colección PASOS edita, n°8.

BALAZOTE, A., RADOVICH, J. C., & TAMAGNO, L. (2009) Turismo y etnicidad. Una interculturalidad conflictiva en territorio mapuche, Neuquén, Argentina. *Territorios y Memoria*. Buenos Aires: Biblos, 25-43.

BALLART HERNÁNDEZ, J. y TRESSERRAS, J. (2007). *Gestión del Patrimonio Cultural*. Barcelona: Ariel. 3ª ed. 238 pp.

BASCOPE, J. (2009). La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales. Guatemala: Colibrís ediciones. Segunda parte. La producción de lo mapuche. pp. 57-91

BERTONCELLO R. (2010). Turismo y patrimonio, entre la cultura y el negocio. En Duarte Paes, María Teresa y Ramos da Silva Oliveira, Melissa. *Geografía, turismo e patrimonio cultural*. Sao Paulo: Annablume pp. 3354.

BONFIL BATALLA, G. (1971). El Concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.

CRUCES, F. (1998) Problemas en torno a la Restitución del Patrimonio. Una visión desde la Antropología. *Revista Alteridades* Nro. 16. México, Universidad Autónoma Metropolitana.

COHEN, E. (1988) Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*. 15(3):371-386.

ESCOLAR, D. (2010): Acompañando al pueblo huarpe: Luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza. En Gastón Gordillo, Hirsch, Silvia (eds.), *Movilizaciones Indígenas e Identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía, 2010. pp. 173-206

KATZER, L. (2006) Etnicidad y territorialización. Los Huarpes del departamento de Lavalle, provincia de Mendoza. En: VIII Congreso Argentino de Antropología Social. Salta, Facultad de Humanidades y Escuela de Antropología, Universidad Nacional de Salta.

KATZER, L. (2012) Razón gubernamental, biopolítica y mecanismos de capitalización de la praxis indígena de Mendoza. Nueva Serie N°7 173-189 Universidad Nacional de la Patagonia Austral.

- LOBOS, N. (2004) Para pensar la identidad cultural en el desierto de Lavalle. *Revista Confluencia*, Año 1, Num.4, Mendoza.
- MAC CANNELL, D. (1984) La etnicidad reconstruida: el turismo y la identidad cultural en las comunidades del Tercer Mundo. *Annals of Tourism Research*. 11(3):375-391.
- MALDONADO, C. (2005) Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo comunitario. *International Labour Organization*.
- MORALES MORGADO, H.F. (2006) Turismo comunitario: una nueva alternativa de desarrollo indígena. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Ed. Electrónica Vol 1. Num 2. pp 249-264.
- NAVARRO, D. (2015) Recursos Turísticos y Atractivos Turísticos: Conceptualización, Clasificación y Valorización. *Cuadernos de Turismo N° 35*. Universidad de Murcia.
- PRATS, L. (1998) El concepto de patrimonio cultural. *Política y Sociedad*, 27: 6376, Madrid.
- URRY, J. (2002) *The tourist gaze*. 2a. edición. Londres: Sage Publications.
- SALAZAR, N. B. (2006) Antropología del turismo en vías de desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generado por el turismo. *Tabula rasa*, (5), 99-128.
- SALCEDO GUZMÁN, P. & SAN MARTÍN REBOLLOSO, F. (2012) Turismo y Sustentabilidad: paradigma del desarrollo entre lo tradicional y lo alternativo. *Gestión y Estrategia N°41*
- SALDI, L. (2015) El Estado-sistema frente a la cuestión indígena. Análisis de los modos de reconocimiento de derechos a la identidad huarpe, el agua y a tierras comunales en Mendoza, Argentina. *Universitas Humanística* 82. pp 191-218
- VAN DEN BERGHE, P. L. (1994) *La búsqueda del otro: Turismo étnico en San Cristóbal*, México. Seattle: Prensa de la Universidad de Washington.

Actores de su propio destino: reflexiones en torno a las estrategias de resistencia afroporteña, ayer y hoy*

Actors of their own destiny: reflections on afroporteñas resistances, past and present.

JEAN-ARSÈNE YAO**

Université Félix Houphouët-Boigny, Costa de Marfil
jeanarsene.yao@yahoo.es

RESUMEN

Dentro del conjunto de investigaciones sobre la afrodescendencia en Argentina, en general, y en Buenos Aires en particular, se ha destacado, con mayor o menor rigor, la necesidad de reconstruir un espacio multicultural que haga justicia con la denominada “tercera raíz” latinoamericana. Esto significa, por un lado, evidenciar la importancia de la trata de negros y la función económica de la esclavitud en el proceso de colonización española. Implica, por el otro, el abordaje de la resistencia los esclavizados africanos y sus descendientes, mediante sus organizaciones locales y sus aportes socioculturales, los cuales forman parte del espectro identitario, multiétnico, de la Argentina actual. Al hilo de lo anterior, el presente trabajo propone una aproximación a las estrategias utilizadas por los afroporteños para conservar su cultura y lograr su re-humanización, situándolas en un contexto amplio de la resistencia que incluye a la identidad negra.

Palabras clave: Buenos Aires, afrodescendencia, resistencia, cultura, estrategia.

ABSTRACT

Within the group of research on Afro-descendent in Argentina, generally, and in Buenos Aires particularly, the need to reconstruct a multicultural space that does justice to the so-called “third root” of Hispano-America has been emphasized, with greater or less rigor. This means evidence, on the one hand, the importance of trafficking of blacks and the economic role of slavery in the process of Spanish colonization. It implies, on the other hand, an approach to the resistance of African slaves and their descendants through their local organizations and sociocultural contribution, which are part of the multi-ethnic identity spectrum of Argentina today. The present paper therefore proposes an approach to the strategies used by the afroporteños to preserve their culture and achieve their re-humanization, placing them in a broad context of resistance that includes black identity.

Keywords: Buenos Aires, afroporteñas, resistance, culture, strategy.

* Este trabajo es la primera parte de una investigación que se está llevando a cargo en el marco del proyecto “La afrodescendencia americana y su contribución al Buen Vivir”, coordinado por la Dra. Teresa Cañedo-Ar-güelles Fábrega, la Universidad de Alcalá, y se inscribe en una convocatoria conjunta entre dicha institución y la Casa de Velázquez. Agradezco sus comentarios a los evaluadores anónimos de la revista.

** Docteur, Enseignant-chercheur, Maître de Conférences, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d’Ivoire).

Recibido: 23/01/2018

Aceptado con modificaciones: 22/05/2018

1. Introducción

Desde hace varias décadas, pero con mayor énfasis en los últimos años, los estudios sobre la población argentina de origen africano han despertado el interés de historiadores y antropólogos que han abordado la cuestión desde nuevos enfoques analíticos. En general, existe acuerdo entre los autores en que, a diferencia de otras regiones hispanoamericanas donde imperó una esclavitud de plantación, en Argentina los esclavos fueron destinados a la servidumbre doméstica y a la producción artesanal (Rosal, 2016).

Todos coinciden también en destacar la presencia e importancia de los esclavos y sus descendientes, tanto en lo demográfico como en lo económico, cultural y religioso. En lo que se refiere al trato que los negros recibieron en la región, hay quien incluso declara que fue benévolo (Goldberg y Jany, 1966: 64), haciendo suya esta descripción de José Antonio Wilde: “Se les trataba, puede decirse, con verdadero cariño; siendo la excepción algunos casos raros. [...] no hay punto de comparación entre el tratamiento nuestro y el que han recibido en muchas colonias americanas” (1964: 115).

Consecuencia de lo anterior, los movimientos esclavos de insubordinación han sido presentados como un fenómeno de escaso impacto que suele ser estudiado desde una visión paternalista. Lejos de otorgarles la importancia que tuvieron y tienen para la identidad argentina, los análisis sobre las resistencias tienden a ser reduccionistas, señalándolas como simples mecanismos culturales para mitigar el malestar generado por las condiciones sociales de los esclavos.

Así las cosas, no sería aventurado suponer que la presunta benignidad de la esclavitud combinada con el mito de la docilidad de los esclavos habría ocultado la relevancia que adquirió la resistencia esclava (Saguier, 1995: 115). Contra esta invisibilización, sin embargo, cabe señalar las insumisiones y movilizaciones ejemplificadas en formatos como la rebelión y el cimarronaje que gestaron entre los sujetos esclavos la pérdida de la libertad, la explotación laboral y el exterminio físico (Laviña, 2005).

De ahí la necesidad de una revisión de los funcionamientos e ideologías presentes en estos movimientos susceptible de convertirlos en un objeto de estudio interesante. ¿Cómo se manifestó la resistencia de los negros de Buenos Aires al sistema esclavista? ¿Qué resultados dieron los intentos de deshumanización mediante el desarraigo cultural y social que pretendieron imponerles sus amos? ¿Qué improntas dejaron sus relatos y cómo se perciben en la sociedad de hoy? El presente trabajo propone una aproximación a las estrategias utilizadas por los afroporteños para conservar su cultura y lograr su re-humanización, situándolas en un contexto amplio de la resistencia que incluye a la identidad negra.

Pues las respuestas quizás pueden encontrarse en la estrategia que utilizó el sujeto negro para mantener viva su cultura y cosmovisión, sin tener que padecer los castigos por parte del amo blanco. Y es que, además de traer consigo tradiciones y lenguas, que siempre intentaron reproducir, los esclavos aprovecharon las brechas del propio sistema esclavista que favorecieron el desarrollo de algunas prácticas culturales africanas. Y, voluntaria o involuntariamente, los colonos bonaerenses propiciaron el surgimiento de lo que tanto querían borrar entre los pueblos negros traídos a esta tierra. De este modo, los afroporteños¹ desempeñaron un rol activo como parte de una dinámica social que les permitió hacer uso de herramientas

¹ Gentilicio que se aplica a los africanos y sus descendientes por vivir o nacer en la ciudad portuaria de Buenos Aires.

discursivas y recursos institucionales a partir de los cuales construir con éxito estrategias de libertad.

Para desarrollar esta hipótesis y explicar de qué forma los esclavos africanos llevaron a cabo esas otras posibilidades de enfrentar la esclavitud, realizaré en primer lugar un breve repaso histórico de la presencia africana en Argentina, con especial atención al área de Buenos Aires. A continuación, daré cuenta de las formas de sociabilidad religiosa y laica, que constituyeron unos refugios de africanía. Luego enfatizaré en los factores que motivaron la ausencia de revueltas de negros. Y finalmente sintetizaré las huellas actuales dejadas por aquella etapa de la esclavitud argentina.

Para la realización de este trabajo, he utilizado primordialmente la abundante bibliografía sobre el tema, la cual me permite un análisis diacrónico y una visión cualitativa de la esclavitud en Buenos Aires. El examen de estos documentos combinado con algunas fuentes manuscritas del Archivo General de la Nación pone de realce los intentos de desarraigar a los esclavos a fin de evitar cualquier resistencia. Empresa que se podría decir que fracasó, pues los transportados a la capital argentina nunca fueron totalmente sometidos y su idiosincrasia y tradiciones tampoco fueron del todo arrancadas.

2. Buenos Aires negra

La presencia negroafricana en el territorio conocido hoy día como Argentina es y ha sido históricamente un dato innegable de la realidad nacional desde sus orígenes como colonia española en el siglo XVI. Gracias a quienes se interesan por el tema y lo investigan, se sabe que el primer ingreso de esclavos a Buenos Aires se produjo hacia 1585 al obtener Francisco de Vitoria, Obispo de Tucumán, un permiso para importarlos de Brasil (Molina, 1958).

A pesar de la escasa población de Buenos Aires, Liliana Crespi asegura que ciudades como Córdoba, Tucumán y Potosí prometían convertir la capital argentina en un importante centro de tráfico de ultramar (2000: 237). No en vano para 1590, Buenos Aires fue el punto de partida de siete compañías comerciales negreras con sede en Córdoba hacia Angola para adquirir esclavos destinados al mercado rioplatense (Assadourian, 1966).

Desde entonces y hasta 1680, la abundante bibliografía sobre el tema estima que se introdujeron unos 25.000 esclavos africanos por el puerto de Buenos Aires gracias a las licencias y autorizaciones reales (Molinari, 1944; Studer, 1958; Moutoukias, 1988). Aunque esta cifra pudo ser mayor dado el contrabando que se generó para esquivar la posterior prohibición impuesta a Buenos Aires de comerciar con Brasil y la costa de África (Rodríguez, 1984: 24-25). Lo cierto es que no pasó desapercibido que el contrabando podría convertirse, como así fue, en una excelente fuente de ingresos para los funcionarios corruptos².

Ante esta situación, la Corona española no solo se mostró partidaria de controlar la calidad y cantidad de los esclavos que se habían de llevar a Indias sino también de no escatimar en esfuerzo para atajar las irregularidades en dicho comercio (García, 2005). Consecuencia de estas medidas fue la escasez de mano de obra y la imposibilidad monetaria de adquirir esclavos, por lo cual en no pocas ocasiones los vecinos de la ciudad suplicaron al rey de España permiso para importar directa-

² Archivo General de la Nación (en adelante AGN), EA, t. 8, f. 299, 13 de julio de 1617. En abril de ese año se subastaron los bienes de Diego Marín Negrón, difunto gobernador por deuda de 7.672 pesos, monto al que lo condenó el Consejo de Indias por dejar de cobrar los derechos de Licencia y Aduanilla de esclavos introducidos a Buenos Aires.

mente esclavos de Angola. “Esto se peticionaba en el conocimiento que en Perú los esclavos serán bien vendidos pues los que vienen de Cartagena son muy costosos” (Crespi: 2000, 239).

Dicho en otros términos, el comercio de esclavos se transformó en una de las ramas fundamentales de la economía de Buenos Aires. Y el valor de los esclavos fue variable, en función de su fortaleza, salud, edad y habilidad manual y su trabajo. Amén de la gran demanda y la poca oferta, los esclavos no eran productos baratos, por lo que inicialmente solo unos pocos vecinos, principalmente la nobleza, pudieron adquirirlos. El empleo de negros en esta época significó pagar por ello altos precios, puesto que la trata atlántica todavía no había alcanzado su continuidad ni su ritmo intenso.

No obstante, en el siglo XVIII, con permisos de importación de esclavos dados ya no a individuos sino a compañías (García, 2005: 40-45), la proporción demográfica que representaba la población de origen africano fue creciendo hasta alcanzar el 29 por ciento en 1778 (Goldberg, 1976: 79-91). Aunque su participación en la guerra de independencia conllevaría a un decrecimiento de este colectivo en la centuria siguiente. De hecho, si en 1810 los varones de entre 15 y 44 años representaban el 30,3 por ciento de la población negra de la ciudad, para 1827 sólo eran un 18,3 por ciento (Andrews, 1989: 63).

Con todo, los africanos esclavizados tuvieron un papel importante que fue estipendiario ligado a la producción artesanal y al servicio casero, como así lo demuestra la historia económica y social de la época colonial. Marta Goldberg y Silvia Mallo han demostrado ampliamente cómo las mujeres en la ciudad eran cocineras, lavanderas, costureras, planchadoras y amas de cría, mientras que los hombres eran principalmente herreros, sastres y barberos. En la campaña bonaerense jugaron un gran papel en la cosecha y la trilla del trigo, a la vez que participaban en la yerra, el pastoreo de ganado, la vigilancia de huertos, la fábrica de cueros y de ladrillos (1993: 15-69).

Por su parte, Miguel Ángel Rosal, en el estudio sobre los artesanos negros y mulatos en Buenos Aires, señala la presencia de los esclavos en oficios tan diversos como la peluquería, albañilería, carpintería y zapatería. Hasta mediados del siglo XIX, de los 364 pulperos que este historiador registró en la ciudad capital, aproximadamente la mitad poseían 234 esclavos, la mayor parte tenían uno o hasta cuatro, y excepcionalmente, hasta once y catorce (1982: 331-354). Estos, además de marcar la dinámica social colonial de Buenos Aires, lo hicieron también en lo cultural y religioso.

3. Catolicismo con impronta africana

Señala Israel Moliner Castañeda que:

...a pesar del control férreo del colonizador, los africanos esclavizados tuvieron un margen para el ejercicio de una religiosidad popular cuya expresión más sobresaliente fue el culto de carácter personal. Este estaba basado en la relación entre el creyente y los entes por él venerados, lo que no implicaba un acatamiento del decálogo cristiano y otras normas que integran un catolicismo militante (1998: 10-11).

Esta afirmación del antropólogo cubano no parece equivocada, pues en la búsqueda de caminos para mantener los lazos con África, los esclavos de Buenos Aires, al igual que los de otras regiones de América, se propusieron la afirmación de

su identidad propia a través de la religión. No en vano Nicolas Ngou-Mve declaró que

...lo que se ha introducido en este continente –América– desde el siglo XV hasta el XIX, no fueron toneladas de ébano, sino hombres y mujeres cargados de cultura, de una cultura africana milenaria, que ellos no podían haber olvidado por el simple hecho de cruzar el Atlántico en condiciones inhumanas (2001: 61).

Para mantener viva su cultura, se sirvieron de las cofradías y hermandades católicas, una antigua forma de organización que España llevó a sus colonias (Tardieu, 1997: 510). En lo que se refiere a la ciudad de Buenos Aires, los datos sobre estas agrupaciones varían de un autor a otro. Pues a las cuatro cofradías preferidas por los negros³ – San Baltasar, San Benito, Nuestra Señora del Rosario y Santa María del Corvellón– registradas por George Reid Andrews (1989), Miguel Ángel Rosal suma las de Santa Rosa de Viterbo, San Francisco Solano y El Socorro (2009: 205). Coetáneamente hubo asociaciones independientes del clero, pero con fines espirituales similares como la “Cofradía de los Cabundas” de la cual una negra llamada Rosa Palacios dijo ser la fundadora⁴.

Creadas por el sistema colonial como mecanismos de control social de los esclavos africanos, dichas agrupaciones pretendían evitar que estos volvieran a practicar sus ritos u otras formas de creencias que nada tuvieran que ver con el catolicismo. Sin embargo, es posible que tal meta no se haya conseguido, al menos en su totalidad. Pues destinadas a la práctica del culto católico, las cofradías sirvieron como marco social para que las creencias africanas fueran conservadas mediante identificaciones o correspondencias místicas.

Y es que, para engañar a sus amos blancos, los esclavos ocultaron sus divinidades negras detrás de santos católicos, negros en su mayoría, cuya vida o simbolismo recordaba los mitos o símbolos de sus dioses. Además de evocar nuevos complejos afectivos y mentales como el deseo de justicia, libertad, la voluntad de ver triunfar el bien sobre el mal. Siguiendo a Roger Bastide, podemos afirmar que el sincretismo en este caso reflejó estructuras de las personas marginadas, en vía de asimilación, que reinterpretaban los valores católicos en valores tradicionales y viceversa (1965: 166-171).

Ejemplo de ello fue la veneración de San Baltazar que pudo tener gran acogida entre los negros al compatibilizar este personaje (divino) con sus organizaciones sociales ancestrales (regio). Pues es de sobra sabido que la trata de negros hizo muchas víctimas en las sociedades africanas, algunas de las cuales eran reyes, reinas, príncipes o princesas. No sería aventurado pensar que al rendirle culto al Rey Mago los afroporteños rememorarán las pleitesías que rendían a sus monarcas, garantes de sus tradiciones. Se trataría en este culto pues de una acomodación a la civilización dominante que Stefania Capone califica como “contra-aculturativa”, al ser solo un simulacro para mejor defender la cultura y la tradición africanas. Por consiguiente, el sincretismo se convierte resistencia (2001: 42-50).

Esto se advierte en una celebración de la festividad de dicho santo en 1786 durante la cual un negro llamado Agüero habría dispuesto que se coronase Rey a un miembro de la cofradía.

Que en uno de los días de fiesta que se juntan a bailar los negros [...] llevaban debajo de un quitasol grande a un negro nombrado Pedro

³ Los estudios llevados a cabo hasta ahora no indican en Buenos Aires la existencia de cofradías integradas exclusivamente por negros, mulatos o pardos. Aunque, como se puede observar la religiosidad de los negros fue orientada hacia santos también morenos.

⁴ AGN, PN, r. 6, 1796, f. 111, 20 de mayo de 1796.

Duarte, y que en la cabeza llevaba puesta una especie de Corona [...] advirtiéndolo al declarante que todos los otros negros de la nación conga veneraban y obedecían todas las ordenes que como rey les daba el tal Pedro Duarte⁵.

Lo anterior confirma la idea de Laënnec Hurbon según quien “existe una reinterpretación continua realizada sutilmente por los ‘vencidos’ de modo que todo un nuevo universo cultural se reconstruye en la sombra, y a veces incluso en el corazón mismo de las iglesias” (1989: 15). Así las cosas, aunque aparentemente el cristianismo triunfaba, las prácticas y creencias no-occidentales se desarrollaban aprovechando al máximo los sectores subalternos afroporteños los pocos derechos que este les otorgaba.

Esto sucedía sobre todo en el ámbito privado, generalmente en las casas donde se reunían los negros para desarrollar rituales mortuorios de origen africano, que de alguna manera se emparentaban con la idea católica de “buena muerte”. Al menos es lo que asegura Oscar Chamosa, quien más y mejor ha estudiado este tema, en cuya opinión el objetivo substancial de las agrupaciones de negros en Buenos Aires era efectuar el culto de los antepasados, entendiendo por ancestros a los miembros fundadores de las mismas (2003: 370-372).

Precisamente en no pocos documentos de la época encontramos pruebas de que los negros mantenían bailes y formas de culto contrarios a los establecidos por las autoridades. Este fue el motivo por el cual el párroco de La Piedad, donde tenía su sede la cofradía de San Baltasar, denunció en 1779:

[...] los descatos públicos que hacen [los morenos] a la Iglesia, como es ponerse en el atrio del templo a danzar los bailes obscenos que acostumbra, como ejecutaron el día de San Baltasar a la tarde y el domingo de Pascua de Resurrección [sin dejarlo] oír a los penitentes que estaba confesando, por la bulla que metían con sus alaridos y tambores” (Rosal, 1981: 379).

Más allá de la preocupación que pudo generar entre el clero, huelga decir que la música desempeñó un papel devocional protagónico en el sincretismo. Y como bien afirma Norberto Pablo Cirio, “lejos de haber servido el culto como una herramienta de dominación y deculturación, los negros supieron insertar valores propios, como venerar al santo con músicas propias, muchas de las cuales aún se mantienen. La danza religiosa de la charanda o zemba, es una de ellas” (2007: 127-155.)

El sincretismo a través del baile en el ámbito religioso también levantó ampollas cuando en 1788 el Cabildo objetó los bailes señalando que “En estos bailes olvidan los sentimientos de la Santa Religión Católica, que profesaron [y] renuevan los ritos de su gentilidad [efectuando] ciertas ceremonias y declaraciones que hacen en su idioma” (Rosal, 2010: 257). Algo similar ocurrió en 1791 cuando unos cofrades negros, aprovechando un permiso anterior para realizar “una danza de nuestra nación” por las calles y casas particulares, repitieron la actuación sin licencia, con “plumaje, sable de palos y tambor”⁶.

Esta actitud representó una resistencia cultural, cuya impronta observó Daniel Schávelzon en los restos arqueológicos descubiertos en excavaciones de antiguos pozos y en los fondos de casas de San Telmo y otras zonas de Buenos Aires. Sus trabajos revelan que en las paredes o en la base de algunas ollas se encuentran

5 AGN: IX 36-4-3.

6 AGN: IX-12-9-13

signos de las religiones africanas. Del mismo modo, en los pozos de basura se han encontrado pipas con unas crucecitas que son signos de religiones tradicionales de Ghana. Además de pequeños huesos que los negros bonaerenses debieron usar para leer el futuro, aunque seguramente si se les encontraba se le castigaría considerándoles como herejes (2003: 135-158).

4. Refugios de africanía

El otro método utilizado por los colonos españoles para mantener la disgregación entre las etnias africanas fueron las llamadas *naciones*⁷, a través de las cuales se quiso evitar que brotara entre los esclavos una conciencia colectiva de pueblo oprimido. En tanto grupo social, entendido como una representación cognitiva del sí mismo y de los otros siendo miembros de una misma categoría social (Turner, 1999), los afroporteños actuaron de acuerdo a sus creencias religiosas y orígenes étnicos. En Buenos Aires, las menciones sobre la existencia de estas asociaciones étnicas datan de aproximadamente la década de 1770 (Andrews, 1989).

Si bien hubo algunos casos en las áreas rurales, estas agrupaciones existieron sobre todo en las zonas urbanas, donde “se institucionalizó el culto de estas diferencias étnicas con los cabildos, es decir, agrupaciones de hombres y mujeres de una misma tribu o nación” (Moreno, 1977: 16). Al menos es lo que se evidencia, salvo en unos pocos casos, en la denominación de las mismas: Asante, Banguela, Borno, Basundi, Bayombé, Cambunda, Carabari, Congo, Loangos, Lubolos, Maravi, Mina Nago, Moros, Mozambique, Uida, entre otros⁸.

Aunque estudios recientes refutan la tesis de que las *naciones* reunieran exclusivamente a personas naturales de una misma región de África. Para unos, estas organizaciones eran más fruto de las relaciones sociales que en el origen étnico de sus integrantes. Mientras que para otros, fueron comunidades que congregaban individuos de distintos orígenes, lenguas, linajes e intereses (Rosal, 2008: 619-620). Sea como fuere, las asociaciones de negros representaron a la vez una reacción contra el sistema esclavista, un retorno a ciertas formas de organización social y estilos de vida africanos, una forma de protesta contra las condiciones de vida de los esclavos y un espacio libre para la práctica de las religiones africanas.

La idea de *nación* se refería de este modo a los pueblos y grupos etnolingüísticos gracias a las cuales los afroporteños pudieron reconstruir una identidad y otras formas de estar juntos, como recuerda James Lorand Matory “[...]such black Atlantic nations brought their citizens together in work crews, manumission societies, Catholic lay brotherhoods [...]” (2005: 269).

Por esto cualquier reflexión en torno a la identidad negra en la capital argentina debe tener en cuenta este proceso, que por haberse expresado pacíficamente, conllevó el enmascarar su pensamiento ético y estético, así como el sentir y disentir de los afroporteños. Las naciones centraron sus intereses en la defensa de sus miembros y convertirse en agrupaciones cuya importancia radicó en la posibilidad que dieron a la unión de diferentes grupos dentro del conjunto social, fortaleciendo así a la propia comunidad afroargentina. En este sentido debían prestar ayuda a sus integrantes (otorgar préstamos para la compra de la libertad de los todavía esclavos y para la adquisición de herramientas para los que eran artesanos o brindar atención a los enfermos y educación a los niños), servir como control de la conducta de los afiliados en bailes y reuniones, e informar a la policía sobre

7 En otros países de América, estas agrupaciones se llamaban “cabildos”.

8 AGN: X-31-11-5.

la presencia de posibles delincuentes en sus filas⁹. Al cumplir con la finalidad para la que habían nacido las *naciones*, los negros reunidos en estas instituciones fueron reforzando su etnicidad.

Es por eso que fueron una forma de cimarronaje intelectual, verdaderos refugios de africanía donde se crearon algunas estructuras sociales y fueron incluso elementos fundamentales para la recreación religiosa (Friedemann, 1988: 121-134). Su mantenimiento y oficialización tuvieron como mayor consecuencia el renacimiento y luego la supervivencia de las manifestaciones más o menos puras de las formas culturales tradicionales africanas. La necesidad de unión entre los afroporteños favoreció la aparición de estas asociaciones, sujetas a unas áreas de asentamiento poblacional.

En efecto, “Los negros que no están colocados en casas particulares viven en comunidades, que llaman *Pueblos*, situados en los barrios de extramuros, conservando sus usos y costumbres africanas y hasta el aparato de un reyezuelo para cada grupo de familia del mismo origen” (Manso, 1936: 204). Vulnerables dentro de la convulsa realidad colonial bonaerense e incrustada como etnia en una nueva sociedad, los africanos encontraron en la conformación de estos barrios la expresión que canalizó sus aspiraciones como grupo étnico que defiende su propia cultura.

“El barrio donde dominaba la población africana se llamaba barrio del Tambor, porque era el instrumento favorito de sus candombes, música monótona y bailes enteramente africanos” (Quesada, 1998: 87). También conocidos como “barrios del tambor” o “barrios del mondongo”, estos asentamientos de los esclavos negros siempre provocaron el recelo de las autoridades coloniales. En 1795 un oficial del Cabildo reportó al respecto que “Un grupo grande se juntaban a la noche en número de trescientos para danzar indecentemente” (Chamosa, 2003: 357).

Lo antedicho hace pensar que las *naciones* nunca marcharon como el gobierno esperaba. Y es que, si bien su funcionamiento exterior parecía absolutamente controlado por el poder colonial, en cambio, su dinámica interna variaba y servía para reforzar la etnicidad (Schávelzon, 2003).

5. El mito de la docilidad

Los estudios fundados en el análisis sociológico desarrollados por la escuela funcionalista consideran que la congruencia de status crea consenso y promueve la estabilidad y el conservadurismo político. Por el contrario, la inconsistencia de status crea tensión y promueve inestabilidad y liberalismo político, e incluso extremismo político (Lenski, 1954: 405-413). Este último patrón se podría aplicar a los afroporteños, gente que vivía en libertad en África y que, como ocurrió en otras partes de América, fue sometida y esclavizada entre los criollos que tomaban conciencia de su identidad en términos de raza o casta. De ahí que la inconsistencia de su status debió de tener como consecuencia el surgimiento de un desequilibrio propenso a un cambio revolucionario.

Sin embargo, al analizar la experiencia afroargentina de acuerdo con esta teoría¹⁰, llama por tanto la atención la tranquilidad aparentemente imperturbable que los afroporteños exhibieron durante todo el periodo del régimen esclavista. La existencia de una ordenanza para contener los levantamientos de negros esclavos

9 AGN: X-31-11-5.

10 Su relación con la condición social inferior resultaba imposible de quebrar y sólo en escasos casos los individuos lograban elevarse por encima de la condición social y económica a la que los asignaba su color.

registrados en las primeras leyes de Indias, no deja ninguna duda sobre la resistencia manifestada por los africanos llevados a América (Rosa, 1993: 253). En Buenos Aires sin embargo, las situaciones de inconsistencia de status de los negros, lejos de derivar en inmediatos deseos de cambios políticos, se resolvieron mediante el paulatino proceso de abolición de la esclavitud.

Por esto, no hemos encontrado documentado el hecho de que hubiera revueltas en Buenos Aires como ocurrió en otras partes de América tales como Cuba, Santo Domingo o Haití. Aunque en la segunda mitad del siglo XVIII, los funcionarios y oligarcas locales demostraron un nerviosismo por la posibilidad de que ocurriera algo similar. Prueba de ello son las prohibiciones dictadas por el gobernador Francisco de Paula Bucarelli respecto a los bailes de los negros en 1766 y 1770¹¹. Estos bailes que llegaban a reunir hasta doscientas personas en un solo hogar fueron objeto de una vigilancia particular de las autoridades.

Los repetidos temores del Cabildo volvieron a llevar en 1790 al virrey Nicolás de Arredondo a prohibir la entrada en Buenos Aires de esclavos procedentes de colonias o puertos franceses (Andrews, 1989: 114). Pero esta precaución resultó ineficaz ya que en 1795, entre los miedos de las autoridades, se coló el impreciso, latente y amenazador rumor de una revuelta de esclavos. Entonces se habló mucho de una probable revolución de negros y franceses. Se extremaron las investigaciones y se detuvieron a algunos sospechosos.

A uno le encontraron un papelito con la inscripción: “*Viva la libertad*” (Boleslao, 1960: 9-58). Boleslao afirma que en el juicio por traición, el fiscal sólo pudo demostrar que uno de los franceses había enseñado a su esclavo a leer y escribir. Que los europeos habían brindado por la libertad, la igualdad y la fraternidad frente a sus esclavos. Asimismo, que una persona desconocida había colocado carteles por la ciudad proclamando una próxima revolución que haría iguales a todos los hombres.

¿Hablaron esos europeos de la revolución haitiana a los negros? Pues no se sabe con certeza si los afroporteños oyeron hablar de Toussaint Louverture, el libertador negro de Saint-Domingue. En la misma fecha, en Buenos Aires, el 29 por ciento lo componía la población negra (Liboreiro, 1999: 31). Lo extraordinario en estos datos es la posibilidad, para los negros, de constituir una fuerza de presión susceptible de exigir su libertad. Siendo considerable su número, si los esclavos hubieran querido sacudir el yugo de sus amos y romper sus cadenas, lo hubieran conseguido. Pero no lo hicieron.

Al menos, este rumor de revuelta demuestra que los negros ya podrían haber estado al tanto de todo lo que ocurría en otros horizontes. Gracias a los navegantes y viajeros que llegaban a Buenos Aires, podrían haber recibido informaciones acerca de la política revisionista de Inglaterra en cuanto al comercio negrero (González, 1974: 21-22). Quizás por eso vieron en la invasión inglesa de 1806 una oportunidad de verse libres. No tardó en correr la noticia por toda la ciudad: “Mirones incansables y vigilantes, los esclavos eran los grandes repartidores de novedades en la ciudad. Y la proximidad de los ingleses debió conmoverlos más profundamente” (Lanuza, 1946: 53).

En un primer momento, ante la certidumbre de la invasión, los esclavos presintieron que los lazos de la autoridad colonial se iban a aflojar. Lo que llevaría a una probable ruptura de sus cadenas. Sin embargo, los impulsos de libertad se calmaron enseguida con la decisión de los ingleses de mantenerlos en la servidumbre. Pero, si los pleitos registrados en los documentos de la época demuestran la lucha de los negros para conseguir su libertad (Levaggi, 1973: 83-175), ¿por qué nunca

11 AGN: IX-8-10-3, folios 79, 102, 174-175 y IX-8-10-5, folio 122.

hubo una revuelta contra el sistema esclavista?

Son varias las respuestas a esta pregunta. La primera se basa en el supuesto buen trato que recibieron los negros en el Río de la Plata. Una simplificación analítica y falsa que, gracias a la historiografía oficial, se ha generalizado. Otra de las respuestas es la de Miguel Ángel Rosal según quien, el grupo dominante de los esclavos que llegaron a La Plata fue el de los bantús, que se caracterizaban por ser más permeables que los guineanos a las influencias externas¹². De allí su más rápida cristianización y su occidentalización, al mismo tiempo que comprendían que una resistencia cultural hubiera dificultado la relativa movilidad vertical que experimentaron (Rosal, 1981: 381-382).

Pero otro trabajo de Ngou-Mve (1997: 27-51) ha demostrado el origen bantú del cimarronaje americano, dado que fue una forma de resistencia a la trata negrera portuguesa, desdiciendo así la teoría de la permeabilidad de este grupo étnico. Es más, hemos comprobado que los negros hicieron una resistencia sociocultural recuperando el papel simbólico de la cultura africana y formando una comunidad dinámica a través de las llamadas “naciones” africanas.

Asimismo, al igual que ocurrió en otras regiones, la fuga de esclavos en Buenos Aires, como herramienta cotidiana de resistencia, fue bastante generalizada. Prueba de ello es el caso del negro Pedro, de 20 años de edad, que fue vendido en 1788 por María Isabel Salas al Dr. Benito de la Mata Linares en 300 pesos, con la aclaración que “...se le huyó una vez al Puerto de las Conchas y otra al Alcalde Manuel Antonio Warnes solicitando papel de venta” (AGN, Protocolos, Reg.3, 1788, fs.143v). José Luis Lanuza señala que estos negros alzados sólo inauguraban en la pampa una vida nómada al igual que los gauchos, auxiliando a los contrabandistas y surtiendo de las haciendas donde la encontraban (1946: 167).

Según las pesquisas de Eduardo Saguier, pese a su inferioridad numérica con respecto de sus amos, los fugados eran mayoritariamente mulatos o pertenecían a etnias distintas. En efecto, los que escaparon de Buenos Aires hacia el interior del espacio colonial alcanzaron entre 1708 y 1819 a 384 casos. Varias son las razones que motivaban estas fugas, siendo las más usuales “el miedo al castigo, el mal trato, motivos personales o familiares, y en algunos casos, el simple deseo de no estar atado a sujeción alguna, por más buen trato que se les dispensase” (1995: 120).

6. Impronta sociocultural actual

La presencia negroafricana en Argentina es un hecho indiscutible, que después de décadas de ocultamiento se está re-visibilizando gracias al esfuerzo de quienes se interesan y estudian el tema. Además de los propios colectivos afrodescendientes, producto de cuya iniciativa se incluyó una pregunta sobre el origen africanos de los argentinos durante el censo de la población realizado el 27 de octubre de 2010¹³.

Luego de casi dos años, el 29 de junio de 2012 el Instituto Nacional de Estadística y Censos dio a conocer los resultados del censo, según el cual hay 149.493 afrodescendientes, sobre 40.117.096 de habitantes del país. Lo que representa el 0,37 % de la población argentina. Este dato está lejos de reflejar la realidad, ya

¹² Archivo General de Indias (AGI): Indiferente, 652, Cedulaario del XVIII, Tomo III, pp. 190-192. Algunos de los congoleños que llegaron a América traían una cruz marcada a fuego en el pecho, signo de que dichos esclavos llegaban bautizados, algunos con principio de instrucción en los rudimentos de la santa fe y otros perfectamente instruidos en ella.

¹³ La última vez que se hizo fue en 1887.

que como bien critica el antropólogo Norberto Pablo Cirio, del más de centenar de familias afrodescendientes del tronco colonial que él conoce personalmente, principalmente en Corrientes, Santa Fe, Buenos Aires y Gran Buenos Aires, sólo una, de Ciudad Evita, recibió el formulario A, el ampliado, que tenía la pregunta sobre los afrodescendientes¹⁴.

Con todo y como consecuencia de esta presencia actual, se observa la pervivencia de los cultos con impronta africana, como el de San Baltazar, que a diferencia del de la Cofradía, hoy se practica en capillas o altares familiares, básicamente entre criollos, y no en Buenos Aires sino en gran parte de las provincias de Formosa, Chaco, Santa Fe y Corrientes. Según Cirio, quien ha estudiado bastante este tema, “este cambio es más aparente que real, pues su eje vital continúa siendo la negritud” (2007: 133-135).

Otra de las huellas africanas que reflejan los historiógrafos es que existía una música y una forma de bailar en las llamadas *naciones* africanas: el *candombe*. Los afroporteños la reivindicaban como propia, por lo que constituía al menos uno de los elementos que utilizaban para construir una identidad diferencial respecto de otro grupo. Esta danza popular por excelencia, de la que se tiene referencias desde mediados del siglo XVIII (Mata Linares, 1657, Tomo II: 192-198), no solo contiene casi toda la historia de la raza negra en el Río de la Plata sino que también sirve para valorar el ancestro africano a través de su revitalización hoy en día.

En la década de 1990, se constituyó una comisión Pro-Difusión del *candombe* y estudios afroamericanos. Esta comisión organizó el 4 de septiembre de 1992 un festival de *candombe* durante el segundo encuentro afroamericano en Buenos Aires. Y desde entonces, son frecuentes los encuentros en torno a este ritmo genuinamente africano. En febrero de 2009, por ejemplo, el grupo Bakongo de *candombe* argentino, perteneciente a la asociación afroporteña Misibamba de Buenos Aires, fue invitado especial para cerrar el acto de recibimiento al Director General de la UNESCO, Sr. Koïchiro Matsuura.

Por otro lado, la socialización de la comunidad afroporteña, que surgió por medio de las naciones africanas, después de mutarse a finales del siglo XIX en sociedades de ayuda mutua, como La Fraternal y La Protectora (Estrada, 1979: 119), dejaron el sitio en el siglo XX a nuevas organizaciones entre las que destacamos La Juvencia, Los Aparecidos y El Martín Fierro, con poco recorrido. Suerte que difiere de la del Shimmy Club, cita obligada para año nuevo y carnavales de toda la comunidad negra en Buenos Aires. Como lugar de encuentro de la población negra, favoreció una movilidad hacia la búsqueda de una identidad africana.

En este mismo sentido, y siguiendo a Evelina Dagnino (2001), podemos afirmar que en tiempos recientes, la apropiación de una noción moderna de la ciudadanía fundamentó nuevas identidades de sujetos colectivos portadores de nuevos derechos. Entre estos, cabe citar los derechos a la autonomía, al desarrollo, a la identidad, a la igualdad, a la diferencia, a la no discriminación, a la vivienda, al territorio. Dentro de este escenario los afroporteños, por medio de sus organizaciones de sociedad civil, emergen y se movilizan con fuerza en el espacio público en la segunda mitad de la década de 1990.

De acuerdo con Alejandro Frigerio y Eva Lamborghini:

...a partir de 1996, distintos grupos de activistas políticos afrodescendientes, con grados variables de organización formal, pusieron en

14 Documento consultado el 20 de enero de 2013 desde: <http://estudiosafroargentinos.blogspot.com.es/2012/06/censonacional-2010-los-afros-son-el.html>

práctica iniciativas en pos de subrayar la presencia de la población de ascendencia africana en el país y sus contribuciones a la cultura argentina, para lograr así su promoción social y la eliminación del racismo (2011: 26-27).

La creación de África Vive, una asociación que defiende sus raíces africanas, fue un factor importante en el proceso de re-visibilización de los afroporteños y de reclamación de políticas de lucha contra la discriminación y la pobreza de la comunidad afro.

El comienzo del siglo XXI ha sido bastante fructífero para África Vive que organizó en el año 2000 un baile en la Casa Suiza, donde se realizaban las famosas reuniones del Shimmy Club, con el apoyo económico de la Defensoría del Pueblo de Buenos Aires. Este apoyo institucional se repitió cuando sus integrantes realizaron un censo piloto de los afrodescendientes residentes en Buenos Aires. Además de detallar algunas características de este colectivo, este censo constituyó, sobre todo, un importante elemento de reivindicación simbólica al realizarse con dinero público, asestando así un golpe a la invisibilización de los afrodescendientes (Frigerio y Lamborghini, 2011: 28).

En la última década, la senda dibujada por África Vive está siendo seguida por nuevos movimientos sociales actuales impulsores de un proceso de reforma social y democratización política. Entre ellos destacan la Casa de África, Diáspora africana de la Argentina, África y su Diáspora, el Movimiento Afro cultural, Cabunda o La Cuerda, reagrupados en el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (CONAFRO), cuyo objetivo es abrir canales de comunicación entre las autoridades y las manifestaciones culturales afrodescendientes.

7. Conclusión

Vindicativa o sutilmente, los negros llevados a Buenos Aires como esclavos siempre resistieron al sistema esclavista, dejando de manifiesto el fracaso de los distintos procesos de deshumanización instituidos por la administración colonial. En su búsqueda de una resocialización, los esclavos pusieron todo su empeño creador adecuando sus dioses y ritos africanos a santos y ritos cristianos. De este modo lograron mantener sus tradiciones y justificar reuniones, fiestas y actividades en que establecieran relaciones sociales.

Esto se evidencia, en lo religioso, a través de la veneración de santos católicos como San Baltasar, San Benito de Palermo, San Martín de Porres o las distintas vírgenes morenas o negras. En lo social, si los colonos consiguieron desunir a los africanos e imposibilitar su cohesión a través de las divisiones étnicas, favorecieron al revés el encuentro de pueblos en algunos casos de una misma procedencia mediante las *naciones* que acabaron transformándose en círculos identitarios africanos dentro de los cuales algunos de sus aspectos culturales volvieron a expresarse.

Asimismo, de los intentos de revuelta y de la frecuencia de las fugas de esclavos en Buenos Aires, quedaría claro el carácter infundado de la presunta docilidad de los afroporteños. En este sentido, podríamos decir que el fracaso de la deculturación buscada por el sistema colonial vino del deseo de nunca rendirse de los esclavos. Consecuencia ello es, aunque no reconocido oficialmente, el carácter plurinacional de Argentina donde la comunidad afrodescendiente de Buenos Aires convive en armonía con el resto de la población porteña, habiendo aportado a la misma el bagaje contestatario que hoy día la define.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Andrews, George Reid (1989): *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Assadourian, Carlos (1966). *El tráfico de esclavos en Córdoba de Angola a Potosí. Siglos XVI-XVII*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Boleslao, Lewin (1960). "La conspiración de los franceses en Buenos Aires 1795". *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, n° 4. Rosario, pp. 9-58.

Capone, Stefania (2001). "Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme: Le syncrétisme dans tous ses états". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Editions de l'EHESS, pp.42-50.

Chamosa, Oscar (2003). "'To Honor the Ashes of their Forebears': The Rise and Crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires. 1820-1860". *The Americas*. Vol. 59, n° 3, pp. 347-378.

Cirio, Norberto Pablo (2007). "La música afroargentina a través de la documentación iconográfica". *Ensayos. Historia y teoría del arte*, n° 13, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 127-155.

Crespi, Liliana (2000). "El comercio de esclavos en el río de la Plata. Apuntes para su estudio". *Cuadernos de Historia*, 3, pp. 237-252.

Dagnino, Evelina (2001) "Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y prácticas cambiantes de la izquierda latinoamericana". Escobar Arturo, Sonia Alvarez, y Evelina Dagnino (eds), *Política Cultural y Cultura política*. Bogotá, Taurus e ICANH, pp. 51-85.

De Studer, Elena (1958). *La trata de los negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Estrada, Marcos de (1979). *Argentinos de origen africano*. Buenos Aires, Eudeba.

Friedemann, Nina (1988). "Cabildos de negros. Refugios de africanía en Colombia". *Revista Montalbán*, n° 20. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, pp. 121-134.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva (2011). "Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencias culturales y políticas". Catterber, Gabriela y Mescado, Ruben (Comp.), *Aportes para el desarrollo humano en Argentina. Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires, PNUD, pp. 17-67.

García Fuentes, Lutgardo (2005). *El tráfico de negros hacia América*. Madrid: Fundación Mapfre Tavera.

Goldberg, Marta Beatriz (1976). "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires 1810-1840". En *Desarrollo Económico*, 16, 61. Buenos Aires, pp. 79-91.

Goldberg, Marta Beatriz y Jany, Laura (1966). "Algunos problemas referentes a la situación del esclavo en el Río de la Plata". En 4 Congreso Internacional de Historia de América, Buenos Aires, Tomo VI.

Goldberg, Marta Beatriz y Mallo, Silvia (1993). "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y de subsistencia (1750-1850)". Temas de África y Asia, nº 2, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, pp. 15-69.

González Arzac, Alberto (1974). Abolición de la esclavitud en el Río de la Plata. Buenos Aires: DAESA.

Hurbon, Laënnec (1989). Le phénomène religieux dans la Caraïbe. Montréal: Centre international de documentation et d'information haïtienne, caraibéenne et afro-canadienne.

Lanuza, José Luis (1946). Morenada. Buenos Aires: Emecé.

Laviña, Javier (2005). "Esclavitud y rebeldía en América". Javier Laviña (coord.) Esclavos rebeldes y cimarrones. Madrid: Fundación Hernando de Larramendi Tavera, pp. 7-67.

Lenski, Gerhard (1954). "Status Chrystallisation: a non-vertical dimension of social status". American Sociological Review, – vol. XIX, pp. 405-413.

Levaggi, Abelardo (1973). "Condición jurídica del esclavo en la época hispana" en Revista de Historia del Derecho, nº 1, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, pp. 83-175.

Liboreiro, Cristina de (1999). ¿No hay negros argentinos? Buenos Aires: Editorial Dunken.

Manso de Moroña, Juana (1936). Los misterios del Plata. Buenos Aires: J. Menéndez.

Mata Linares, Benito (1657): Colección de Reales Cédulas. Madrid: Real Academia de la Historia.

Matory, James Lorand (2005). Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. New Jersey: Princeton University Press.

Molina, Raúl (1958). "Las primeras navegaciones del Río de la Plata después de la fundación de Garay". Revista de Historia de América, nº 13.

Molinari, Diego Luis (1944). La trata de negros, datos para su estudio en el Río de la Plata. Buenos Aires: Eudeba.

Moliner Castañeda, Israel (1998). "Consideraciones en torno al caribe hispano. Estudio de antropología cultural". Repertorio americano, nº5, enero-junio de 1998, pp. 3-12.

Moreno Fragnals, Manuel (1977). "Aportes culturales y deculturación". Manuel Moreno Fragnals (relator): *África en América Latina*, pp. 13-33. México: Siglo XXI.

Moutoukias, Zacarías (1988). "Burocracia, contrabando y autotransformación de las elites. Buenos Aires en el siglo XVII". *Anuario IEHS*, 3, pp. 213-248.

Ngou-Mve, Nicolas (2001). "El origen bantú del kilombo iberoamericano (siglos XVI y XVII)". *Kilombo. Revue annuelle du Centre d'Etudes et de Recherches Afro-Ibéro-Américaines N°1*. Libreville: Edicera.

— (1997). "El cimarronaje como forma de expresión del África bantú en la América colonial: el ejemplo de Yangá en México". *América Negra*, n° 14. Bogota: Universidad Javeriana, pp. 27-51.

Quesada, Vicente (1998). *Memorias de un viejo*. Buenos Aires: Fondo nacional de las Artes.

Rodríguez Molas, Ricardo (1984). *Historia de la tortura y el orden represivo en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba, pp. 24-25.

Rosa, Manuel de la (1993). "El negro en Panamá". *Presencia africana en Centroamérica*. México: Claves de América Latina, nuestra tercera raíz.

Rosal, Miguel Ángel (2016). *Africanos y afro-descendientes en Buenos Aires (XVI-XVII)*. Saarbrücken: Editorial Academia Española.

— (2010). "Las asociaciones africanas porteñas y las formas de religiosidad durante el siglo XIX". Silvia Mallo e Ignacio Telesca (Eds.), *Negros de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: SB.

— (2009). *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata. Siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Dunken.

— (2008). "La religiosidad católica de los afrodescendientes de Buenos Aires (siglos XVIII-XIX)". En *Hispania Sacra*, LX, n° 122, pp. 597-633.

— (1982). "Artesanos de color en Buenos Aire (1750.1850)". En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, XVII, n° 27, Buenos Aires, pp. 331-354.

— (1981). "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los porteños africanos (1750-1820)". *Investigaciones y Ensayos*, n° 31, pp. 369-382.

Saguié, Eduardo (1995). "La Crisis Social. La fuga esclava como resistencia rutinaria y cotidiana". En *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, v.1, n.2, pp.115-184.

Schávelzon, Daniel (2003). *Buenos Aires Negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

Studer, Elena F. S. de (1958). *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica.

Tardieu, Jean-Pierre (1997). *Los negros y la Iglesia en el Perú (Siglos XVI-XVII)*. Quito: Ediciones Afroamérica.

Turner, John Charles (1999). "Some current issues in research on social identity and self-categorization theories". Ellemers, Naomi; Spears, Russell y Doosje, Bertjan (Eds.), *Social identity: Context, commitment, content*, pp. 6-34. Oxford: Blackwell.

Wilde, José Antonio (1964). *Buenos Aires desde 70 años atrás*. Buenos Aires: Editorial Eudeba.

Un conflicto identitario en la actualidad: la invisibilización de la cultura afrodescendiente en la República Dominicana*

An identity conflict today: the invisibility of the afro-descendant cultures in the Dominican Republic

ERINA S. SANDERS GÓMEZ**

Universidad de Alcalá, España
erina.sanders.esg@gmail.com

RESUMEN

El conflicto identitario que existe en la República Dominicana ha provocado la invisibilización de la afrodescendencia en este país. El discurso elaborado por las élites políticas e intelectuales ha generado la auto-negación y el rechazo de diferentes aspectos de la cultura afrodescendiente como los relacionados con la estética, las costumbres, la religión, etc. Además, este discurso ha generado una fractura socio cultural que enfrenta a quienes defienden o rechazan el respeto por la cultura y los derechos de la afrodescendencia. En este artículo se tratará el conflicto identitario en la actualidad a través del discurso que rechaza la afrodescendencia y en oposición, la respuesta por parte de diferentes colectivos o activistas. Para ello, hemos dividido en diferentes ejes temáticos ambos discursos para vislumbrar de qué forma se articulan y cuáles son algunos canales de difusión.

Palabras clave: Afrodescendencia, identidad, cultura, República Dominicana.

ABSTRACT

Identity conflict existing in Dominican Republic has caused the invisibility of afro-descendant peoples in this country. The discourse utilized by the political and intellectual elites of the country has bred the self-denial and the rejection of differences issues of the afro-descendant culture such as beauty, customs, religion, culture, etc. Moreover, this discourse has created a social and cultural divide which confronts people who advocate the respect for the afro-descendant culture and its right agent people who reject them. It discussing the current identity conflict through the speech which makes afro-descendence invisible and on the other hand, the response of different groups and activists. Therefore this has been divided in several topics to discuss the way they are exposed and which are some of the channels of dissemination.

Keywords: Afro-descendant, identity, culture, Dominican Republic.

* Este artículo es una adaptación de la segunda parte del trabajo de investigación: Sanders, E. (2017). Cultura de élite frente a culturas afrodescendientes. El papel de los centros culturales en la República Dominicana. Trabajo Final de Máster, Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Alcalá.

** Máster Universitario "Unión Europea y América Latina: una cooperación estratégica" en el Instituto de Investigación y Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Alcalá, licenciada en Historia. Directora y creadora de ¡Oh! PROJECT – Educación Cultura & Arte.

Recibido: 26/02/2018

Aceptado sin modificaciones: 22/04/2018

República Dominicana comparte la isla con Haití, que fue la primera nación de América en proclamar su independencia. Lo hizo su población esclava bajo el mando de Toussant Louverture. Los haitianos ocuparon toda la isla entre 1822 y 1844, fecha en que fueron expulsados del lado español (Santo Domingo) bajo el liderazgo de la Sociedad Trinitaria. Aquel episodio constituyó un revulsivo contra los haitianos inspirando la primera iniciativa de construcción de la identidad frente a ellos y frente a todos los rasgos culturales (africanos) que los haitianos representaban. Así en la República Dominicana, aunque su población es afrodescendiente en su mayoría, se ha generado una aversión contra la africanidad y se han tratado de ocultar los rasgos culturales asociados a la negritud. La élite dominicana defensora del nacionalismo radical y racista de Rafael Leónidas Trujillo sería luego, en los años sesenta del siglo XX, la principal fuerza impulsora de este discurso (Cañedo-Argüelles, 2008).

En oposición a este discurso racista del nacionalismo radical se levantó la voz de muchos intelectuales¹ que lucharon por reconocer la cultura afro como parte de la identidad nacional. Esta división de opiniones generaría en el pasado una fractura ideológica que derivaría en el conflicto identitario que hoy día se percibe dentro de la sociedad civil dominicana así como en marco institucional del país. Esta es la hipótesis que planteamos en este artículo y nuestro objetivo consiste en analizar los elementos que articulan y fundamentan el discurso “oficial” sobre la afrodescendencia con el propósito de invisibilizarla. Para ello trataremos de analizar si esta propuesta institucional está o no presente en el imaginario popular dominicano. Se ha delimitado el estudio exclusivamente dentro de la República Dominicana dejando a un lado los posibles discursos que puedan surgir en contextos migratorios. En segundo lugar analizaremos las respuestas de algunos colectivos que apoyan la presencia de rasgos culturales africanos en la identidad dominicana y cuáles son sus acciones y sus medios de representación.

Cuando hablamos de “actualidad” nos referimos a los años 2015 y 2016, período en que se realizó el trabajo de campo y la recopilación de la información etnográfica. También se ha consultado material procedente de manuales de enseñanza, prensa, páginas web y prensa.

Debido a la brevedad temporal de la muestra, las conclusiones no pueden ser categóricas. Falta mucho por hacer. Sin embargo, la tendencia del conflicto parece ser muy clara y además estos años suponen una inflexión en el proceso de reivindicación de la afrodescendencia en el país el cual se ve acelerado por el uso masivo de redes y medios electrónicos en la sociedad.

El prejuicio social frente a la negritud afloraba en las conversaciones con los informantes. La mayor parte de ellos mostraba su preferencia a casarse con personas de color más “claro” para tener hijos más “blancos y guapos”. Las mujeres buscaban la belleza en la invisibilización de su negritud a través de su pelo definiendo el cabello rizado como “pelo malo”. Mas allá de lo estético, se aludía a los haitianos definiéndoles como brujos. Así pues, los entrevistados tendían a evitar la palabra “negro” y en muchos casos comenzaban la conversación ensalzando a los españoles y buscando entre sus antepasados algún apellido español. Esta actitud no es sino reflejo del patrón educativo que la población dominicana recibe desde su infancia y según el cual la blanquitud es sinónimo de “correcto, bueno y bello”, mientras que la negritud se asocia a los atributos negativos y contrarios a aquellos. Este planteamiento en un país con discursos racializados proviene de interpreta-

1 Algunos de estos autores son Hugo Tolentino Dipp, Franklin Franco Pichardo, Roberto Cassá y Carlos Andújar

ciones racistas de los sectores elitistas que defienden que la negritud se asocia a un tipo de cultura determinada y que a su vez genera un contexto económico determinado (de mayor pobreza), haciéndose eco de la sintonía conceptual entre “raza” y “cultura”.

Sin embargo, son muchos los esfuerzos que se están haciendo por romper con este prejuicio frente a la negritud. En el intento de visibilizar lo negro como parte inseparable de la identidad dominicana, la prensa cumple un papel fundamental. El *Listín Diario* es un claro ejemplo de ello. Su activismo se fundamenta en la premisa de que la “raza” constituye en República Dominicana un factor de exclusión o de discriminación. Y lo prueba aludiendo, como ejemplo, al hecho constatado de que el Estado dominicano subvenciona estudios en ciencias experimentales orientados a identificar el origen genético de los dominicanos con vistas a elaborar discursos de índole política e intelectual.

En su artículo titulado “El ADN dominicano: 49% de origen africano y un 39% europeo” (Guzmán, 2016) se refleja la distribución del país por territorios y detalla el porcentaje de negritud de cada lugar, los más “negros” y los menos “negros”. Termina concluyendo a partir de una media aritmética entre las distintas localidades que el pueblo dominicano es negro en un 49% de su población. El autor, de acuerdo con las tendencias historiográficas y antropológicas recientes, utiliza este contexto para negar categóricamente la existencia de “razas” humanas, considerando que la única raza que existe es la “humana” y que las diferencias dentro de ella son étnicas y tienen que ver con las culturas y no con el aspecto somático inscrito en el ADN de los individuos. De acuerdo con este planteamiento, el periódico aboga por una identidad que englobe a todos los dominicanos como portadores de raíces que les son comunes.

A pesar de la negación que las identidades afrodescendientes han sufrido en la República Dominicana y de su constante marginación dentro de un sistema elitista de tradición hispánica, es un hecho que la afrodescendencia existe. Y además se manifiesta de forma activa, no solo en la prensa sino también a través de organizaciones sociales, movimientos y personas cuyas voces, tanto tiempo silenciadas, se hacen oír ahora para conseguir la integración de todas las culturas en el cuerpo nacional y convirtiéndose, por ello, en actores de un serio conflicto identitario. Estas entidades son artífices de un discurso de denuncia ante un Estado al que consideran responsable de la fractura identitaria y social que se vive en el país. Como medio para lograr su objetivo se proponen recuperar la memoria histórica, las tradiciones, las creencias y demás manifestaciones de la cultura popular dando base y contenido a lo que Pérez Odalís (2003) ha denominado “discurso de la resistencia intelectual independiente”.

Demás está decir que el discurso de la resistencia intelectual independiente está opacado debido a la inexistencia de apoyo estatal para la difusión del material que producen (estudios antropológicos, artículos, etc.). Pocos de sus textos son publicados o mostrados al público e igualmente difícil resultaba rastrear las huellas de las organizaciones y personas involucradas en esta batalla. Pero las nuevas tecnologías con el acceso masivo a internet están propiciando un cambio de panorama. A través de las redes, la prensa online y la TV estos actores sociales van abriéndose camino poco a poco para difundir su labor entre una sociedad civil cada vez más familiarizada con estos medios. Además, es preciso decir que estas iniciativas cuentan con el apoyo intelectual de historiadores comprometidos con una investigación rigurosa y también con el auspicio de organismos internacionales, principalmente la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo, el Sistema de Integración Centroamericana, la Organización de Estados Iberoamericanos y la UNESCO (AECID, 2015).

La peculiaridad del activismo al que aquí vamos a referirnos consiste en que sus actores son personas y colectivos que han experimentado en sus propias vidas la injusticia contra la que luchan. A continuación, describiremos algunos ejes temáticos sobre la invisibilización de la afrodescendencia en la actualidad y como estos activistas responden frente al discurso oficial y estandarizado con un discurso propio.

1. Los cánones de belleza. “Pelo bueno” vs. “Pelo malo”

En República Dominicana la mayoría de las mujeres con cabello rizado se someten a tratamientos para alisar su pelo porque se considera que el pelo afro es “pelo malo”. Los términos “pelo malo” y “pelo bueno” son los que se usan para describir comúnmente al cabello afro y al cabello liso respectivamente. Se ha creado un estereotipo del cabello afro como símbolo antiestético que recuerda a suciedad y a pobreza, de hecho es muy común que en colegios y entornos laborales exijan que se lleve el cabello recogido y a muy temprana edad se trate el cabello con productos químicos para alisarlo aunque estos sean dañinos para la salud del cuero cabelludo. He aquí un ejemplo, entre otros muchos, de discriminación a la estética afrodescendiente en República Dominicana.

Un día mi hija vino muy triste a casa y no comprendía porqué, ¡ella es bien alegre! Cuando pasó un rato me contó que su profesora le dijo que para ir a clase se tenía que peinar que así parecía una medusa. Cuando mi niña de tan solo ocho años me dijo eso, yo me enfurecí y ahí mismo fui a hablar con la profesora porque mi hija va a un buen colegio y pago para que no le discriminen de ese modo, a ella le encanta su pelo y su madre y yo no queremos que se vea afectada por este sistema que considera al pajón² como pelo malo. (T. Bacigalupe, 20 de julio de 2016).

Exhibir el cabello crespo, llevarlo suelto o dejarlo crecer, puede provocar burlas y rechazo, incluso sanciones, por parte de centros educativos que se apoyan en reglamentos internos ilegales para exigir a los estudiantes someterse a unos rígidos parámetros estéticos que anulan la expresión, valoración y el disfrute de la belleza natural de los y las negras

En la actualidad un buen número de afrodescendientes que se consideran maltratados por estas actitudes han creado, con el apoyo de algunas asociaciones, campañas como “A la escuela Voy como Yo soy” para denunciar esta situación y educar a niños, familias y centros educativos en la aceptación de la afrodescendencia.

Los objetivos de esta campaña son: Generar un dialogo sobre la desconstrucción de las diversas formas de racismo, discriminación y exclusión de la población afrodescendiente en espacios escolares y laborales dominicanos; Proyectar la poderosa belleza de la expresión identitaria afro-dominicana; Reflexionar sobre el principio de igualdad contemplado en la declaración universal de los derechos del niño, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, así como valoración y respeto a la diversidad cultural en centros formativos de República Dominicana. (Grassals, 2013).

Otro ejemplo de esta política discriminatoria tuvo lugar el verano de 2016. La noticia que informaba sobre la negación de una beca a una estudiante por causa

2 “Pajón” es el término que se utiliza coloquialmente para denominar el pelo afro natural.

de su pelo tuvo un eco inmediato y movilizó a una gran cantidad de personas (sobre todo jóvenes dominicanos) que denunciaron la situación por diferentes vías. Esta estudiante fue premiada con una beca para cursar sus estudios de doctorado en España de forma gratuita pero la propia Ministra de Educación se negó a entregarle la beca justificando que ella no daría una beca a una chica que no se peinaba (Diario Acento, Julio de 2016). Tras este suceso, muchos compañeros de clase denunciaron el suceso a través de las redes sociales creando un mensaje de difusión en la aplicación de WhatsApp que se hizo viral. Horas más tarde, los periódicos digitales más alternativos comenzaron a publicar la noticia. Al día siguiente fue uno de los titulares del periódico y finalmente saltó la noticia en la TV. Tras esta confrontación de cánones estéticos fueron muchas las manifestaciones de denuncia contra la discriminación de la afrodescendencia y no tardó en producirse un activismo en su defensa.

Una de las activistas comprometida con la discriminación de la belleza negra en la República Dominicana es Carolina Contreras, creadora del salón Miss Rizoss y responsable en gran parte del cambio que se está produciendo en la visión hacia el pelo afro en los últimos años.

Miss Rizoss es un salón de belleza (una peluquería) que celebra y promueve el cabello rizado, el pelo natural rizo, y además es el único salón de República Dominicana que organiza campañas contra el acoso a la naturalidad del cabello afro. Es decir, que utiliza el cabello como elemento de reivindicación identitaria afrodescendiente. Con este fin imparte talleres totalmente gratuitos en distintas comunidades de zonas rurales y apartadas donde se enseña a las niñas a tratar el cabello rizado y a valorarlo, no como símbolo de rebeldía sino como algo natural de lo que hay que enorgullecerse y no avergonzarse. Igualmente se enseña a rechazar los productos químicos destinados a transformar el cabello afro para que se adapte a los cánones de belleza establecidos. Así pues, su protesta está sobre todo dirigida contra centros escolares que no permiten que los niños y niñas mantengan sus rizos naturales.

Al salón Miss Rizos le siguen más de 36.000 personas en redes sociales, sus consignas han llegado a 79 países y cuenta con más de 25.000 lectores cada mes (Miss Rizos, 2014: min. 0.50 – 1.17) Además produce material audiovisual de gran calado con mensajes de concienciación para animar a las personas a que luchen contra la discriminación que enfrentan por causa de su cabello en trabajos, escuelas y en diferentes espacios públicos y privados. Cuenta con patrocinios de conocidas marcas estadounidenses, de cabello natural afro en su mayor parte, y asimismo con los beneficios que obtiene de su salón Miss Rizos en la ciudad de Santo Domingo.

Además, el hecho de que se trate éste de un salón tan lujoso, situado en pleno centro de Santo Domingo, incita a estimar el producto que allí se promueve como un símbolo valioso de identidad y no como un símbolo despreciable de pobreza. La propia dueña de este salón, Carolina, se ha convertido en un referente femenino ya que además de afrodescendiente es una empresaria exitosa, hecho que contribuye a eliminar los clichés peyorativos asociados a la estética (y a la identidad) afro. En este contexto se ha creado una campaña con el slogan “Yo amo mi pajón” y muchos jóvenes lucen sus camisetas y crean *hashtag* en las redes luciendo con orgullo sus cabellos naturales.

Carolina se vio motivada a emprender este camino porque, como ella misma explica:

Durante más de 15 años me sometí a tratamientos químicos y dolorosos porque consideraba mi cabello feo, poco profesional y simple-

mente no obedecía a los cánones de belleza establecidos. Así que hice una transición a mi cabello natural. Decidí crear Miss Rizos porque muchas mujeres me paraban por la calle y me preguntaban cómo me trataba el cabello y como lidiaba en el día a día con la familia, jefes... (Miss Rizos, 2014: min. 0.17 – 0.43)

Esta comunidad, concretamente la iniciativa del salón “Miss Rizos”, ha tenido, pues, un gran impacto a nivel mundial sobre todo en Europa y Estados Unidos, donde esta nueva forma de entender el pelo natural se ha convertido en un símbolo positivo asociado a la cultura afro.

2. La historia de la esclavitud en el sistema educativo. Héroes vs afrodescendientes.

A pesar de que ha habido avances en la investigación de la historia de la esclavitud en la República Dominicana, la historia de los esclavos no ha merecido demasiada atención en el sistema educativo. En las entrevistas realizadas los dominicanos apenas se referían a aquel luctuoso episodio del pasado. Para casi todos ellos la Historia comenzó con los españoles y, sobre todo, con la expulsión de los haitianos. Los antepasados más conspicuos y reconocibles fueron aquellos “que construyeron nuestra patria salvándonos de los haitianos: los Trinitarios. Ellos son nuestros abuelos, ellos si se preocupaban por República Dominicana.” (L. Pérez, 02 de Julio de 2016).

Cuando pedía que me explicasen algo más de la historia dominicana, que se remontaran a épocas más antiguas, automáticamente aparecía la historia de los taínos como origen de su actual etnia. Pero ninguno de los entrevistados aludió a la esclavitud o a las raíces africanas. “Nuestro origen real son los indios que habitaban Quisqueya, que era el nombre de esta isla antes de ser La Española.” (Barrios, 11 de julio de 2016). Estas ideas tienen un paralelismo con el sistema educativo básico donde todo lo relacionado con la negritud forma parte de lo que hoy se considera una “historia escondida”. Veamos algunos ejemplos.

En el libro de texto de la asignatura de “Sociales” dirigido al Segundo Curso de la Educación Básica, aparece una unidad didáctica titulada “La comunidad y su historia”. Allí presentan a los héroes de la patria - Juan Pablo Duarte, Ramón Matías Mella y Francisco del Rosario Sánchez, con una página dedicada al himno nacional y otras tres a los himnos de cada uno de los Trinitarios. Se explica también el significado de la bandera y la importancia de la Independencia. Los ejercicios que deben realizar los alumnos consisten en diferenciar “lo propio” de lo que no lo es, considerando por lo propio a todo aquello asociado a símbolos patrióticos y nacionalistas por ejemplo diferenciar la foto de Duarte con la foto de otro personaje, el baile de merengue con el baile cumbia (Acosta, 2009: 76-13). A modo de curiosidad en la esquina inferior derecha de la última página del tema, se concede un espacio a los taínos “nuestros primeros habitantes, los indígenas” quienes “también tenían sus tradiciones y costumbres. (...). El juego de la pelota era una de sus diversiones tradicionales.” (Acosta, 2009: 103). A pesar de que este libro está editado en 2009 era uno de los que se usaban dentro del programa para el curso 2016/2017.

En el índice del libro de texto de Tercero de Básica existe también un flagrante vacío sobre la historia de la esclavitud. La tercera unidad didáctica se titula “Los primeros pobladores de La Española” y dejando a un lado la historia de los esclavos y el período colonial, se pasa directamente a la historia de “Nuestra Independencia Nacional”. Además en las páginas finales de éste texto se vuelven a

introducir los cuatro himnos que forman parte de la historia nacional del país y las fotos de banderas y héroes de la patria (Cabral y Hernández, 2009: 158-166).

Por lo que respecta al libro de texto de Quinto de Básica de una editorial diferente a la anterior (Sm), cuando se hace referencia a la Historia Antigua remite a civilizaciones clásicas como la romana o la griega e incluso a la Historia Medieval europea. De República Dominicana relata nuevamente el episodio la Independencia sin dedicar un solo capítulo a la esclavitud (Arroba y Rogero, 2013).

Lo mismo sucede con el libro de Séptimo de Básica donde solo se alude a la formación de la nación y a la Historia de las élites. Nada se dice acerca de la afrodescendencia, su historia también aquí está escondida (Hernández 2009).

No faltan avances intelectuales en obras publicadas en la segunda mitad del siglo XX donde se reivindica la esclavitud y el origen africano del pueblo dominicano. Pero en general puede decirse que la historia de la esclavitud sigue ocultándose hoy día. Ello ha dado lugar al activismo en pro de la cultura afrodescendiente siendo uno de sus más insig-nes representantes Darío Solano.

Darío Solano es un afrodescendiente dominicano profesional independiente en el sector de gestión de organizaciones sin ánimo de lucro. Es miembro de la Fundación Afrocimarrón y dirige el proyecto “La ruta del esclavo” financiado por la UNESCO. Es uno de los creadores de la Plataforma Dominicana de Afrodescendientes que impulsan la revalorización de las culturas de origen africano para preservar una memoria histórica digna. Además, fomenta el diálogo con haitianos a través del programa “cumbre mundial por Haití”. Este activista se opone al discurso anti-haitiano definiendo a este pueblo como actor de una historia de liberación ejemplar, subrayando que fueron los esclavos quienes la protagonizaron y quienes lograron antes que ningún otro pueblo de América el reconocimiento de su libertad. Sus consignas y principios quedaron patentes en un discurso que dictó el “Día de la Belleza Negra”, efemérides celebrada en 2016 en el Centro Cultural de España en Santo Domingo.

Si hay una identidad que no se puede negar es la de ser afrodescendiente. Hay dos cosas que es importante señalar, hay un enfrentamiento entre dos sociedades: la sociedad del olvido y la sociedad de la memoria. La mayoría de nosotros sabemos el nombre de nuestra abuela española pero no sabemos el nombre de nuestra tatarabuela africana. Que la palabra pobreza jamás se articule a la afrodescendencia, que nosotros no somos simples receptores de cultura sino creadores de cultura...Hugo Tolentino Dipp fue un escritor que contribuyó a nuestro proceso de búsqueda, pero nos toca a todos luchar por nuestro reconocimiento. Autores como él y la discriminación que he visto en mi propia piel a lo largo de mi carrera me han motivado a emprender este camino. (SOLANO, 22 de julio de 2016)

Actualmente, Darío Solano está presente en la mayoría de eventos y encuentros culturales que se realizan en el país. Se involucra en la enseñanza en comunidades rurales donde, a través de programas de cuentacuentos, enseña a los niños la historia de la esclavitud ambientada en un mundo de fantasía. Solano realiza numerosas exposiciones y patrocina una plataforma digital para dar a conocer el pasado histórico de los afrodescendientes. Además cuenta con un canal de YouTube donde sube sus discursos y otros materiales en formato audiovisual.

3. La cultura y el arte. Letrados y artistas vs. Oradores y artesanos.

A pesar de la existencia de numerosas culturas, tal como venimos exponiendo en este ensayo, República Dominicana responde todavía al modelo de Estado-Nación mono-

céntrico, es decir, al modelo de nación donde tan solo se reconoce una cultura, en este caso una cultura asociada a la blanca y a las raíces hispánicas. Este hecho lo hemos constatado en el ámbito de la estética corporal y en el contexto de la Educación Básica escolar. Pero también se manifiesta en las manifestaciones elitistas de la cultura y el arte, campos de los que los afrodescendientes fueron deliberadamente excluidos.

Ante la negación del acceso a la educación escolarizada y, por lo tanto, al terreno de las artes y las ciencias de corte occidental, los descendientes de los africanos solo pudieron cultivar las artes expresivas y las manifestaciones culturales materiales e inmateriales a partir de la creatividad local. Ante la puerta cerrada de la cultura académica, la población negra ha tenido que expresarse creando y recreando una compleja cultura popular de múltiples expresiones. (Jean-Arsène Yao, 2014: 64).

Pero ni siquiera esas expresiones populares han merecido un sitio visible en el mapa identitario de la República Dominicana. En el Museo León de la Identidad dominicana, situado en la ciudad de Santiago de los Caballeros, la autora Teresa Cañedo-Argüelles percibió así esta deliberada ausencia:

Después de transitar detenidamente por cada una de sus salas, quedé sorprendida al percibir que las reminiscencias taínas e hispánicas se exhibían con profusión en aquellos anaqueles y que, en cambio, la africanidad brillaba en ellos por su provocadora ausencia. Al final del recorrido reparé de pronto en una pared blanca salpicada de oquedades que se elevaba a más de un metro sobre el nivel del suelo. Me empecé entonces para tratar de curiosear en el interior y resultó que allí dentro, oculta tras la blanca pared, estaba África. (Cañedo-Argüelles, 2008: 18).

De la misma manera que las expresiones de la cultura africana se ocultan en un museo dedicado a la identidad, el arte que se valora en las galerías es tan solo aquel que tiene una raíz hispánica. Y nada se dice allí sobre el arte popular africano. Lo mismo sucede en el ámbito de la cultura divulgativa al que pertenece la revista "Bacana". Un rotativo nacional que contiene secciones de historia, tradiciones, destinos, flora y fauna así como algunas entrevistas a personalidades dominicanas. Esta revista se suministra en los hoteles de lujo situados en Punta Cana o en Casa de Campo y va dirigida a los turistas y para mostrar la imagen sesgada que las élites quieren dar del país donde lo afrodescendiente se omite de forma deliberada.

Analicemos alguna de las páginas de esta revista, la número dieciocho distribuida en agosto de 2016. En la sección de "Historia", haciendo referencia a la historia dominicana aparece un artículo dedicado a la Embajada de España en la República Dominicana, a las buenas relaciones con España y a la larga historia que ambos países tienen en común (VV.AA., 2016).

La sección de "Extranjeros en RD" se dedica a un español que lleva cuarenta y dos años residiendo en el país y es dueño de una empresa farmacéutica, ocasión que el entrevistado aprovecha para declarar que "en términos generales a los españoles nos acogían extremadamente bien aquí." (VV.AA., 2016: 28-31). En cambio llama la atención el trato despectivo que la revista dispensa a la cultura popular afrodescendiente. Todas las personas que salen fotografiadas tienen la tez blanca y los únicos mulatos o negros que aparecen lo hacen en una sección marginal dedicada a "las raíces taínas" (VV.AA., 2016: 75).

La afrodescendencia queda oculta al turismo. O al margen del turismo. O lo que es peor, despreciada para el turismo. La revista sitúa a los afrodescendientes

en una sección dedicada a presentar anuncios populares en los que son ridiculizados a través de las faltas de ortografía que cometen al escribir y que suponen un divertimento para el turista (VV.AA., 2016: p. 73). Mejor ni acercarse a los lugares donde viven los afrodescendientes. Por ello los hoteles desaconsejan a los turistas que visiten libremente el centro de las ciudades o incluso que salgan de los complejos hoteleros por el peligro que podrían correr. Si lo hacen debe ser en circuitos guiados donde se muestran a algunas comunidades afrodescendientes como si de “anomalías” sociales se tratara. Como si fueran “otros” de quienes un dominicano se avergüenza y a los que se permite ridiculizar.

Ante esta negación, invisibilización y burla a la cultura y el arte popular, existen algunos activistas que intentan exportar y exponer el arte y la cultura popular ligada, e una manera constructiva y positiva, a tradiciones afrodescendientes. Una prueba de ello es Marilyn Gallardo, la creadora de Kalalú Danza.

Kalalú Danza es una asociación que se ocupa de la identidad afro a través de la danza, teatro, artes plásticas, audiovisuales y otros medios tecnológicos dentro de las comunidades rurales. Trabaja principalmente con niños y niñas fomentando el conocimiento y la conciencia activa del valor de las tradiciones para demostrar la belleza y la riqueza cultural de culturas afrodescendientes y las exporta a distintos lugares del país. Para ello organiza diferentes talleres de formación a través de la expresión artística y de eventos.

La actividad de Kalalú Danza comenzó en 1997 y su principal ámbito de acción es la comunidad de Los Mercedes. Esta comunidad pertenece a la tradición cultural de “Los Congos” que en el año 2008 fue reconocida patrimonio cultural intangible de la humanidad por la UNESCO (UNESCO, 2008). La escuela Kalalú se desplaza a la capital del país (a unos treinta km de distancia) para impartir conferencias orientadas al fomento de la concienciación social y también para participar en los encuentros que el Centro Cultural de España en Santo Domingo organiza periódicamente.

En la propia página web del Centro de investigación cultural y acción creativo afrocaribeña.

Se propone el taller como la técnica más efectiva para generar actitudes y valores dirigidos al aprendizaje por descubrimientos, y para favorecer la integración de los/as participantes. La organización temática en módulos permite agrupar los contenidos hacia una construcción global del objetivo direccional de la propuesta (quien soy, donde estoy, cómo y con quien interactúo). (...) Integramos también, la documentación audiovisual, la participación directa de grupos originales y/o personajes portadores/as de saberes tradicionales de la comunidad, así como artistas que complementan y refuerzan las actividades aportando una relación directa con la producción pasada y presente de las manifestaciones artístico-culturales.

Marilyn Gallardo consideraba que el posicionamiento negativo hacia la cultura afrodescendiente – a la que ella misma pertenece – comenzaba en el auto-rechazo del propio grupo. Era esencial la auto-valoración identitaria y pensó en la danza como una de las estrategias para lograr este objetivo. “Educar en la danza, como una de las expresiones del arte, me hizo comprender que podría ser éste un camino para el refuerzo identitario, era éste mi camino” (Gallardo, 25 de julio de 2016). Es así como la danza está produciendo un gran impacto social dentro de su comunidad en la medida que, tal como ella misma indica, “lo que estamos demandando es que la sociedad dominicana incluya la cultura de los afro y de las afrodescendientes, y que sean los propios afrodescendientes los actores de sus demandas de reconocimiento” (Gómez, 26 de septiembre de 2011: min 1.33 – 1.34)

4. Conclusión

El conflicto identitario en la República Dominicana tuvo su origen en las élites que construyeron a lo largo de la historia los pilares de la identidad dominicana basándose en valores tales como la “hispanidad”, la “catolicidad” y la “blancura” en oposición a la al “salvajismo” al “animismo vudú” y a la “negritud”. Como entidad responsable de este discurso debe considerarse al propio Estado sobre todo a través de sus programas educativos y mediáticos. Es así que la infra valoración o rechazo de lo afrodescendiente ha perdurado a través del tiempo y se ha insertado en el imaginario común generando en el país un serio conflicto de identidad. Puesto que un sector considerable de la sociedad se ve abocado al ocultamiento de los rasgos que lo definen desde el punto de vista tanto cultural como somático.

Ante esta realidad ha surgido una respuesta que reivindica lo africano no solo como parte de la identidad nacional sino como una parte digna de ser valorada, respuesta ésta que se produce en diversos ámbitos sociales e institucionales, entre ellos los Centros Culturales que operan en el país y la UNESCO. Intelectuales como Hugo Tolentino Dipp, Franklin Franco Pichardo y Roberto Cassá contribuyeron asimismo a devolver al pueblo dominicano su historia oculta. El hecho es que actualmente es el propio colectivo de afrodescendientes el que toma las riendas de este activismo bajo slogans como “somos negros y somos dominicanos” o “yo amo mi pajón”, formas de expresar una propuesta de convivencia inclusiva donde pueda ejercerse el derecho al Buen Vivir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta, Regia Altagracia. (2009). *Sociales para hoy. 2 Educación básica*. Santo Domingo. Susaeta.

Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo (AECID). Plan de Desarrollo 2015. Centro Cultural de España en Santo Domingo. Disponible en http://www.aecid.es/Centro-Documentacion/Documentos/Informes%20y%20gu%C3%ADas/2015_Republica%20Dominicana.pdf. Última consulta 5-04-2017.

Agencia Española de Cooperación Internacional. Programa ACERCA de Capacitación para el Desarrollo en el Sector Cultural. Disponible en www.aecid.es/ES/cultura/cultura-y-desarrollo/programa-acerca#colaboradores, fecha de última consulta 10-08-2017.

Andújar, Carlos. (2004). *Identidad cultural y religiosidad popular*. Santo Domingo. Letra Gráfica.

Arroba Jácome, Doris (dir.) y Rogero Soler, Anna (coord.). (2013) *Ciencias Sociales. 5 Educación básica*. Santo Domingo. SM.

Ayuso, Juan José. (2003). *En busca del pueblo dominicano*. Santo Domingo. Editora Manatí.

Bacigalupe, Tony. (20 de julio de 2016). Hombre afrodescendiente de 35 años, documentalista. Entrevistado por Erina S. Sanders. Santo Domingo. Entrevista 19

Barrios, Ana Mercedes. (11 de julio de 2016). Dependiente de pollería en Zona Colonial. Entrevista por Erina Sanders. Entrevista 5.

Brea, Ramonina. (1999). *La República Dominicana en el umbral del siglo XXI: cultura, política y cambio social*. Santo Domingo. Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra. Centro Universitario de Estudios Políticos y Sociales.

Cabral Rodríguez, Juana J. Y Hernández, Susana. (2009) *Sociales para hoy. 3 Educación básica*. Santo Domingo. Susaeta.

Cañedo -Argüelles Fábrega, Teresa. (2008) *La dominicanidad desde abajo*. Alcalá de Henares Universidad de Alcalá.

Cañedo- Argüelles Fábrega, Teresa. (19-21 de Octubre de 2007). La emoción de ser dominicano, con una identidad sin fracturas. Actas del II Congreso Internacional del Museo de Historia y Geografía de República Dominicana. Santo Domingo.

Cañedo-Argüelles Fábrega, Teresa. (2008) Desprecio y revalorización de la negritud dominicana en el siglo XXI. *Orbis Incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*, XII Congreso Internacional de la AEA, Universidad de Huelva. Pp. 745-753.

Cañedo-Argüelles Fábrega, Teresa (2010). La identidad dominicana en el discurso histórico. Sus ocultamientos y des-velos. *Historia, Revista de la Sección Nacional de Dominicana e Instituto Panamericano de Geografía e Historia*. n° 3. Pp. 139–187.

Centro de investigación cultural y acción creativo afrocaribeña. “Kalalú Danza”. Disponible en: <https://kalaludanza.wordpress.com/escuela-kalalu-danza/>, fecha de última consulta: 03-08-2017.

Gallardo, Marylin. (25 de julio de 2016). Directora y creadora de Kalalú Danza. Entrevistada por Erina S. Sanders. *Entrevista 24*.

Gómez, Solanyi. (26 de septiembre de 2011). “Kalalú”. Youtube. Disponible en <https://youtu.be/NSghg7DhrYs>, min 1.33 – 1.34. Fecha de última consulta: 17-08-2017.

Grassals, Patricia. (2013). A la escuela voy como yo soy. *Hoy Digital*. Disponible en: <http://hoy.com.do/lanzan-campana-%C2%93a-la-escuela-voy-como-yo-soy%C2%94/>. Fecha de última consulta: 05-05-2017

Diario Acento. (2016). Politóloga denuncia ministra le negó beca de posgrado por tener pelo afro. *Diario acento*, 2016. Disponible en: <http://acento.com.do/2016/actualidad/8367971-politologa-denuncia-ministra-le-nego-beca-pos-grado-pelo-afro/>, fecha de última consulta: 26-06-2017.

Franco, Franklin J. (1989). *Los negros, los mulatos, y la nación dominicana*. Santo Domingo. Editora Nacional.

Franco Pichardo, Franklin. (2010). *Ensayos profanos. Sobre racismo, pesimismo e izquierdismo*. Santo Domingo. Sociedad Editorial Dominicana.

Guzmán, Emilio. (05 de Julio de 2016). El ADN dominicano: 49% de origen africano y un 39% europeo”. *Periódico Nacional Dominicano, Listín Diario*. Disponible en: <https://www.diariolibre.com/ciencia-y-tecnologia/ciencia/el-dominicano-tiene-un-49-de-adn-africano-y-un-39-europeo-NE4251429>

Grassals, Patricia. (2013). A la escuela voy como yo soy”. *Hoy Digital*. Disponible en: <http://hoy.com.do/lanzan-campana-%C2%93a-la-escuela-voy-como-yo-soy%C2%94/>, fecha de última consulta: 05-05-2017

Hernández Tejada, Margarita. (2009). *Sociales para hoy. 7 Educación Básica*. Santo Domingo. Susaeta.

Jean-Arsène, Yao. (2014). *Afrodescendientes en América. De esclavos a ciudadanos*. Madrid. Editorial Mundo Negro.

Larrazabal Blanco, Carlos. (1998). *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*. Santo Domingo. La Trinitaria.

MissRizosTV. (24 de septiembre de 2014). Miss Rizos: Belleza, Identidad y Empoderamiento. YouTube. Disponible en https://youtu.be/JqEhY_3as4g. Fecha de última consulta: 14-04-2017.

Pérez, Liliana. (02 de julio de 2016). Vecina de Santa Bárbara. Entrevista por Erina S. Sanders. Entrevista 3.

Pérez, Odalís G. (2003). Nacionalismo y Cultura en República Dominicana. Santo Domingo. Manatí.

Solano, Dario. (22 de Julio de 2016). Discurso en el Día de la Belleza Negra. Grabado por Erina S. Sanders. Santo Domingo. CCESD.

Tolentino Dipp, Hugo. (2015). Raza e Historia en Santo Domingo. Los orígenes del prejuicio racial en América. Santo Domingo. UASD.

UNESCO. (2008). El espacio cultural de la Cofradía del Espíritu Santo de los Congos de Villa Mella. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura. Patrimonio cultural inmaterial. Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-espacio-cultural-de-la-cofradia-del-espiritu-santo-de-los-congos-de-villa-mella-00006>. Fecha de última consulta: 18-08-2017.

VV.AA. Bacana Magazine. (2016). N° 18. Año V. Santo Domingo.

Ecolojah: A Tangible Pan-African Ideal

Ecolojah: un ideal tangible panafricano

BRÉHIMA SIDIBÉ*

Université Perpignan Via Domitia, Francia
wolomebourama@hotmail.fr

RESUMEN

This paper aims to underscore the contribution of an African Diaspora family upon returning to their Motherland-Benin, Africa. The agro-ecological primary school Ecolojah, created by the Returnees -Mère Jah and Père Jah-, is addressed in the context of a new educational system that allows rural Sub-Saharan children to learn self-love through a Pan-African inspired curriculum coupled with learning agroecology. From a vantage point, I argue that Ecolojah represents, in certain way, the realization of what the late Carter G. Woodson labeled *Africentric School*.

Palabras clave: Back to Africa, Africentric Education, Agroecology, Pan-Africanism.

ABSTRACT

Este artículo busca subrayar la contribución de una familia de la diáspora africana al regresar a su patria Benín, África. La escuela primaria agroecológica “Ecolojah”, creada por los retornados -Mère Jah y Père Jah-, está enmarcada en el contexto de un nuevo sistema educativo que permite a los niños subsaharianos rurales aprender a amarse a sí mismos a través del panafricanismo inspirado en un currículum acoplado con el aprendizaje de la agroecología. Desde este punto de vista, argumento que Ecolojah representa, de cierta manera, la realización de lo que Carter G. Woodson calificó como *“Africentric School”*.

Keywords: Regresar a África, Africentric Education, agroecología, panafricanismo.

* PhD Candidate, Université Perpignan Via Domitia.

Recibido: 27/01/2018

Aceptado con modificaciones: 22/05/2018

[...] The effect of a cultural bomb is to annihilate a people's belief in their [...] environment, in their heritage of struggle, in their unity, in their capacities and ultimately in themselves. It makes them see their past as one wasteland of non-achievement and it makes them want to distance themselves from that wasteland. It makes them want to identify with that which is furthest removed from themselves; [...]. It even plants serious doubts about the moral rightness of struggle. Possibilities of triumph of victory are seen as remote, ridiculous dreams. The intended results are despair, despondency and a collective death-wish. [...]
(Wa Thiong'o, 1997: 3)

Dressed always in white kente cloth with a sub-Saharan-like scarf on her head, Mère Jah is an eye-catching personality. Her simplicity in look matches her simplicity in contact with people. I came across Mère Jah -accompanied with her daughter- in the hall of the Institute of African Studies (IAS) at the University of Ghana. The committed Returnee in Benin from Guadeloupe, that she embodies, was in Accra to be involved in the *2nd Kwame Nkrumah Pan-African Intellectual and Cultural Festival*¹ held in Accra (Ghana) from June 25, 2017 to July 1st, 2017. The festival gathered sons and daughters of Africa across the board: from African nations and the Diaspora (Americas and the Caribbean). During the presentation of her school *Ecolojah* to the festival, she attracted the attention of a large number of attendants.

In 1997, Mère Jah and Père Jah returned to their ancestral land: Africa. They decided to leave Guadeloupe to come and settle in Benin on the West coast of Africa. With a Pan-African impetus, they created a primary school *Ecolojah*. This new school, while keeping the classical courses, introduces new vision which keeps the African and Africa, in a certain way, at the center of education. More than a mere primary school, *Ecolojah* embodies a real and tangible social movement that may serve as an example for many sub-Saharan nations. Examining *Ecolojah*, the objective of this article is firstly to point out the role played by *Returnees*² in Africa and, secondly, to address the introduction of an African-centered -a non-essentialist Afrocentric- school which aims at breaking the colonial system of education.



Mère Jah (credit: Andréa Bomo)

1 The 2nd Kwame Nkrumah Pan-African Intellectual and Cultural Festival was an event—the 2nd one—organized in Accra (Ghana). It was hosted by the Kwame Nkrumah Chair in African Studies under the auspices of the Institute of African Studies (IAS), College of Humanities, University of Ghana. The central theme of the Festival was: “Global Africa 2063: Education for Reconstruction and Transformation”. The keynote speaker of the festival was the Vice Chancellor of the University of the West Indies, Professor Hilary McDonald Beckles.

2 By “Returnees”, I mean Africans of the Diaspora—sons and daughters of Africans who have been deported through slavery—who returned in Africa in order to definitely settle.

1. Back to Africa: Paying one's dues³

To Adjéi Kponon's question (Kponon, 2017) *why she returned to Africa?*, Mère Jah answered that, *it is a family that left Guadeloupe to resettle on the ancestral land in Benin in order to bring [their] contribution to the restoration of Africa's greatness*. Despite the gap between the expected and realities in Benin, the Jah family settled in Benin with the firm idea to contribute to the development of Benin and, at large, their Motherland. Mère Jah and her husband have been involved in the building of the Motherland—through Pan-African and agro-ecological education—for more than twenty years now.

As Mère Jah recalled, on their arrival in Benin, people were surprised to see them coming in to Africa while many sub-Saharan desired to leave. Even the late Mathieu Kérékou, a former President of Benin, was not an exception to be surprised by this move to Benin—Africa. President Kérékou helped the Jah family to get their forest estate in Pahou, 25 kilometers from Cotonou. As a Rastafarian, she is an example of and a devotee to the *Back to Africa* movement preached by the late inspiring orator Marcus Mosiah Garvey⁴.

Mère Jah and Père Jah's agro-ecological education scheme, *Ecolojah*, was established in 1998 in Pahou—in the municipality of Ouidah—Benin. The choice of Ouidah, as a place of settlement, is directly linked to their strong will to nullify what is known as “the door of no return”. In fact, Ouidah was one of the many harbors on the coast of West Africa used to deport African captives into the Americas for slavery. This confrontation with the past is part of the process of identity-building of the sons and daughters of Africans who have been forced into strange lands through slavery.

Beyond Benin's national (classical) school curriculum, *Ecolojah* imparts knowledge to pupils on various subjects such as: Pan-African history, healthy ways of living, ecology, craftsmanship, agriculture and sustainable development. Nurturing such a vision, for Mère Jah, enables children to grow up with a certain consciousness of the importance of the environment. This attachment to Motherland's nature and environment led Mère Jah and Père Jah to, naturally, establish in 2001 other facilities in rural areas: orphanages, gardens, canteens, etc. This decision is not only tied to the centrality of nature to the project, but also as an alternative to the massive exodus that sub-Saharan rural areas face.

Despite various problems—especially the lack of financial support—, Mère Jah, through fundraising, succeeded in building new buildings in August 2012. Globetrotte 4 Peace “G4P”⁵ was instrumental in that fundraising. The materials of the construction of the first buildings were within the ecological spirit—with bioclimatic materials: straws, red clay bricks, thatched roofs, woods, etc. Her school received 120 pupils in 2013, 102 pupils in 2014 and over one hundred pupils in 2015. Pupils are trained in ways that, beyond self-love, bring them to be aware of

3 I use “Paying one's dues” in the sense James Baldwin used it when he decided to move back to United States (from exile in France) to be instrumental in African-Americans' movements for civil rights in 1960s. To further understand Baldwin's use of “paying one's dues”, read *No Name in the Street* (James Baldwin, 1973).

4 Marcus Mosiah Garvey was one of the most influential proponents of Black Nationalism. In his endeavors to address the plight of Black people across the board, he founded the Universal Negro Improvement Association (UNIA). To accomplish his “Back to Africa Movement”, Garvey launched the shipping company “The Black Star Line” in 1919 in order to save Blacks in the Americas from oppression and racism.

5 G4P (Globetrotte 4 Peace) is an association founded in December 2011 by Julien Masson and Clément Burelle. G4P aims at helping cultural, educational and solidarity activities. G4P reported that they helped raised funds: six thousands Euros (around 4 Millions CFA Franc).

their environment: nature and animals. The success of this scheme brought Mère Jah and her collaborators to think about enlarging the present project to a higher level i.e. the creation of sections devoted to professional training in accordance with the protection of nature: agro-ecology, natural food industry, craftsmanship, transformation of bamboos, valorization of straws, etc. But, compared to the previous couple of years, *Ecolojah* received fewer pupils in 2016⁶. But that decline in numbers, according to Mère Jah, improves the quality of education at *Ecolojah*.

2. *Ecolojah*: a Pan-African⁷ ideal

Bearing in mind the late Carter G. Woodson's vision detailed in his well-known book, *The Mis-Education of the Negro* (Woodson, 2000), *Ecolojah* comes, in some respects, as a realization of what the *Father of Black History Month*⁸ expressed in 1933. In that book, Woodson shed lights on the mismatch between Chocolate People's⁹ needs and their education. Seen from his point of view, *Ecolojah* is probably one of the most tangible of what the New Canton born termed as *Africentric schools*. As he wrote in the introduction of that book (Woodson, 2000: px):

...Self-hatred can be destroyed with self-love. African people must immerse themselves in their history and culture. They must continue the legacy of CIBI (Council of Independent Black Institutions) and build Africentric schools that teach skills and culture.

Over fifty years ago, many West African nations gained independence from European colonizers, but those independences granted neither an economic independence nor a cultural independence. Back to Africa, Mère Jah is one of Africa's daughters to address that issue. As writers like Albert Memmi pointed out the inability of the colonized to be himself again in his well-known book *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur* (Memmi, 1973), up to nowadays, children born in the Sub-Sahara grow up with less self-confidence. There is a need to redirect school curriculum and pedagogy in many Sub-Saharan rural areas. What Memmi labeled as *trou pédagogique* (pedagogic gap) (Memmi, 1973: 125) is what Mère Jah is addressing with *Ecolojah* in rural Benin (Pahou). Beyond endowing children with means of vegetable productions which provide them with a balanced diet, *Ecolojah* is a historic, agricultural and intellectual site. As intended by the tandem, Mère Jah and Père Jah, *Ecolojah* serves, in many ways, to show a new path toward a new Africa and new Africans—new Africans in harmony with their selves and their environment.

Far from being reactionary or hyper-romantic, *Ecolojah*'s scheme is to create in a way to inform children of their African past in order to help them build their personalities without any inferiority complex or shame linked to their skin color. They are introduced to Pan-Africanism and larger illustrious Chocolate figures such as: Soundjata Keïta, Emperor Menelik II, Tafari Makonnen aka Haïlé

6 Read "*Ecolojah*" on the G4P (Globetrotte 4 Peace: www.globetrotte4peace.com) website – link: <http://assog4p.wixsite.com/g4pfr/ecolojah>, consulted on June 27, 2017.

7 By "Pan-African" or "Pan-Africanism", I mean the idea or ideology of Africans and Afro-descendants sharing common histories, struggles and destiny. For a similar approach to "Pan-Africanism", see Toyin Falola & Kwame Essien (2014).

8 "Black History Month", celebrated every February, is a month dedicated to the achievements by African-Americans.

9 By "Chocolate People" or "Chocolate", I mean Africans and Afro-descendants across the board. This choice follows the logic of naming things from an African perspective — and a refusal to see and define the world from an imperialistic western viewpoint.

Sélassié Ier, Cheikh Anta Diop, Carter G. Woodson, W.E.B. Du Bois, Malcolm X, Marcus Garvey, Martin Luther King Jr., Thomas Sankara, Kwame Nkrumah, Modibo Keita, Nelson Mandela, Steve Biko, and many others.

Introducing children to Chocolate figures and giving equal emphasis to Sub-Saharan history as well as the history of other people, in certain ways, follows the call launched by Carter G. Woodson when he wrote that (Woodson, 2000: 154);

...We should not underrate the achievements of Mesopotamia, Greece, and Rome; but we should give equally as much attention to the internal African kingdoms, the Songhay empire, and Ethiopia, which through Egypt decidedly influenced the civilization of the Mediterranean world.

It was within that spirit that Woodson encouraged remembering of figures like Phillis Wheatley and Benjamin Banneker whenever we pay attention to the likes of Thomas Jefferson (Woodson, 2000: 155). Such approach, followed by *Ecolojah*, comes as one of the redirecting factors from seeing Africa as a wasteland and thus recognizes its place in world history.

Years after Woodson's suggestion of the *New Program* in which he called for consideration of Chocolate People's history, the Senegalese historian and anthropologist, Cheikh Anta Diop, made similar notes. In his major and well-known book, *Nations Nègres et culture* he insisted on the significance of a people to know their origins—not in the sense of inventing myths. He wrote (Diop, 1954: 19):

...it is necessary to recall [...] the necessity for a people to know their history and to safeguard their national culture. If these have not been studied yet, it is a duty to do so. It is not a question of inventing, from scratch, a history more beautiful than that of others, so as to morally boost the people during the period of struggle for national independence, but to start from the obvious idea that each people has their history. The essential thing for a people in order to better guide their evolution is to know their origins, whatever they are.

As the American historian, Carl Becker, wrote, *History is what the present chooses to remember about the past*¹⁰. By choosing to remember Africa's important figures, as named above, *Ecolojah* comes as an alternative to the colonial system of education which tends to teach Sub-Saharan children to remember more European figures than their own figures. Such consideration of Sub-Saharan history and figures comes as one of the ways to prevent children from becoming victims of what the winner of 2002 Pulitzer Prize for Explanatory Reporting, Chris Hedges, termed as *Historical Amnesia* (Hedges, 2017). If the aim of teaching one person's history to their children must not follow a chauvinistic logic, it must not deny or forget the past—a balanced one. The choice of a Sub-Saharan school curriculum should not be defined by what the West desires; it should rather match with the aspirations of the people concerned. In a sense, *Ecolojah* follows in that direction—matching education with Sub-Saharan aspirations.

As the name of the school suggests, *Ecolojah* teaches children agroecology classes. These classes train them to rely on their environment and natural (healthy) diet. Agriculture without chemical fertilizer is central to their education. Foods in their canteen come from their own garden. *Ecolojah* produces organic products

10 Quoted in Chris Hedges, "The Abuses of History" in Truthdig, posted on September 24, 2017, accessed on November 15, 2017.

such as: vegetables (eggplants, lettuce, carrots, beets, cabbage, basil, tomatoes, spinach, mint); tubers (yams, sweet potatoes, cassava); fruits (mangoes, coconut, oranges, avocados, lemons, cashews); and cereals (soy, sweet corn) (Bomo, 2017). In addition to feeding *Ecolojah's* pupils, these products are also commercialized in direct associative networks with consumers in order to help in the smooth running of the school.

Furthermore, meeting education with knowledge and love of work of land goes, to a certain degree, with Frederick Douglass's pragmatic vision of being valuable to society. As Carter G. Woodson reminds us Douglass's words, *...when we can produce as well as consume wheat, corn and rye—then we shall become valuable to society*¹¹.



Pupils at *Ecolojah* (credit: Julien Masson)

3. Conclusion

The late James Baldwin once wrote that (Baldwin, 1998: 173), *Children have never been very good at listening to their elders, but they have never failed to imitate them*. This statement flows to the direction of Carter G. Woodson's call to replace the talking by the doing (Woodson, 2000: 118) “[Chocolate People] needs workers, not leaders. Such workers will solve the problems which race leaders talk about and raise money to enable them to talk more and more about [...] Oratory and resolutions do not avail much”. Teaching Sub-Saharan children with effective training in fields as important as agriculture -combined with the classical fields of study such as mathematics, philosophy, literature, history, etc.- best prepares them for manhood and womanhood. Children, who would usually have been neglected in the hyper-intellectualized Pan-African debates, will grow with a Pan-African mindset. They will grow with more self-confidence to face the challenges of their environment. And, hopefully, they will not become what the Kenyan writer, Ngũgĩ Wa Thiongo, called *comprador pupils*¹² i.e. pupils trained with the objective to feel the need of imperialist colonizers.

One can hardly deny that Pan-Africanism, in many respects, has been more tied to the intellectual spheres. *Ecolojah* is, by far, one of the translations of

¹¹ Frederick Douglass quoted in *The Mis-Education of the Negro*, Chicago, Illinois: African American Images, p110.

¹² Read Ngũgĩ Wa Thiongo, *Detained: A Writer's Prison Diary*, London: Heinemann, 1981, especially p60.

Pan-Africanism in practice. It de-intellectualizes and popularizes, in certain ways, Pan-Africanism and instills in children the love of Chocolate People in a non-essentialist manner. This new school curriculum paves the way for a new African school which may, in a certain manner, break up with the colonial model of education. In this sense, *Ecolojah* comes as one of the alternative responses to the chains tying Sub-Saharanans to the colonial vision of education. The late Dr Osagyefo Kwame Nkrumah rightly developed in 1964 how the colonial system of education affected Sub-Saharanans in ways that they identify more with colonizers than with themselves (Nkrumah, 1970).

This new vision for education, with important consideration of agriculture, seems adequate in Benin. Indeed, the economy of most of Sub-Saharan nations rests on agriculture. Such consideration of agriculture restores the essential role of farmers, and should not be overlooked by African leaders. Moreover, coupled with Pan-African and *Négritude* atmosphere, this educational system addresses one of the urgent contemporary issues—global warming, climate change (even impending ecological catastrophe)—that the protection of nature represents.

From the other side of the Atlantic, Mère Jah and Père Jah, are taking further the tradition—returning home (Africa)—undertaken by the late Dr W.E.B. Du Bois who returned to Africa (Ghana) in 1961. Like the living Seestah Imahküs who relocated from the United States to the Motherland (Ghana) to contribute, in various ways, to its uplifting with the scheme *One Africa*¹³, Mère Jah is offering a real alternative educational system to Africa with *Ecolojah*.

13 “*One Africa*” is a Health Resort created in Cape Coast (Ghana) by the Returnee Seestah Imahküs. Seestah Imahküs is one of the leading figures of contemporary Back to Africa Movement. Nullifying “the door of no return”, she left the United States of America in the late 1980s and settled in Ghana where she is contributing in various ways to the development of the Motherland. I met Seestah Imahküs in Cape Coast on June 4th, 2017 during my field studies in Ghana. The parallel between Seestah Imahküs and Mère Jah is striking.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Asante, Molefi Kete (2003). *Afrocentricity: The Theory of Social Change*. Chicago, Illinois: Revised and Expanded Edition.

Baldwin, James (1998). "Nobody Knows My Name: More Notes of a Native Son", in *Collected Essays*. USA: The Library of America.

Bomo, Andréa (2016). *Mère Jah : l'agroécologie enseignée aux enfants*. Consulté le 30 Juillet 2017.

Falola, Toyin & ESSIEN, Kwame (2014). *Pan-Africanism, and the Politics of African Citizenship and Identity*. New York: Routledge.

Hedges, Chris (2017). "The Abuses of History" in Truthdig, accessed on November 15, 2017.

Kponon, Adjéi (2017). *Pédagogie de la forêt | Ecolojah, une éducation holistique à l'africaine*. Educ Action. Consulté le 30 Juillet 2017.

Nkrumah, Kwame (1970). *Consciencism: Philosophy and Ideology for De-Colonization*. USA: Monthly Review Press.

Memmi, Albert (1973). *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*. Paris : Payot.

Thiong'o, Ngũgi Wa (1981). *Detained: A Writer's Prison Diary*. London: Heinemann.

Thiong'o, Ngũgi Wa (1997). *Decolonizing the Mind: the Politics of Language in African Literature*. London: James Currey.

Woodson, Carter G (2000). *The Mis-Education of the Negro*. Chicago, Illinois: African American Images.

"*Ecolojah*" on the G4P (Globetrotte 4 Peace: www.globetrotte4peace.com) website – link: <http://assog4p.wixsite.com/g4pfr/ecolojah>, consulted on June 27, 2017.

« *Ecolojah* : Une école qui forme les Africains conscients de demain », link: <https://youtu.be/uPC-BFjicdA>, consulted on June 27, 2017.

« Mère Jah enseigne l'agroécologie aux enfants dans un jardin dans un centre éducatif au cœur du Bénin » AFRIKHEPRI. Consulté le 30 juillet 2017.

La comida china en el Perú: una nueva identidad multiétnica

Chinese food in Peru: a new multi-ethnic identity

YUSHU YUAN*

Universidad Complutense de Madrid, España
yyuan@ucm.es

RESUMEN

En su desarrollo en el Perú, la cultura culinaria de los inmigrantes chinos no trata de un círculo cerrado, sino está en constante comunicación con los «otros»: en la lengua cotidiana de los peruanos existen varios préstamos chinos para referirse a alimentos, mientras tanto, los restaurantes «chifas», representado por San Joy Lao, tienen la capacidad de innovar su menú mezclando técnicas asiáticas con ingredientes nativos.

Bajo la circunstancia de convivencia, la comida china contribuye al mantenimiento de la identidad original entre los inmigrantes, consiste en una etiqueta para que los otros les conozcan y aprecien como chinos, y constituye un buen medio para la comunicación entre diferentes individuos y grupos étnicos. La popularidad de la cocina china en el Perú marca el encuentro de las dos culturas milenarias, la integración de los inmigrantes orientales a este país latinoamericano y una nueva identidad de la sociedad multiétnica.

Palabras clave: China, Perú, comida, migración, identidad, multiétnico.

ABSTRACT

The Chinese culinary culture in Peru is never a closed circle. A constant and active communication with the system of “others” can be always noticed: in the daily language, the Peruvians borrow from the Chinese several names of food. Meanwhile, the “chifas” represented by San Joy Lao are able to innovate their menu by mixing Asian techniques with native ingredients.

Under the circumstance of coexistence, Chinese food contributes to the maintenance of the original identity among the immigrants, and consists of a label for others to know and appreciate them as Chinese. It also offers an excellent way of the communication between different individuals and various ethnic groups. The popularity of Chinese cuisine in Peru marks the reunion of the two millenarian cultures, the integration of Chinese immigrants to this Latin American country and a new identity of the multi-ethnic society.

Keywords: China, Peru, food, migration, identity, multi-ethnic.

* Doctoranda de Literatura hispanoamericana de la Universidad Complutense de Madrid, España. Máster de Literatura hispanoamericana de la Universidad Complutense de Madrid y máster de Filología hispánica de la Universidad de Jilin, China

Recibido: 08/02/2018

Aceptado con modificaciones: 22/05/2018

1. Introducción

La migración consiste en uno de los factores que contribuyen a la condición multiétnica de la sociedad latinoamericana, y da lugar a la convivencia, al intercambio y a la integración de varias culturas distintas, mientras que contribuye a formar un nuevo sistema en las naciones acogedoras.

En nuestro caso, elegimos la comida, uno de los elementos que forma la identidad cultural de un cierto país o una colectividad étnica, como el objeto de la investigación. Siendo portador de sentidos tanto biológicos como metafísicos, la comida nos permite conocer a la identidad de una sociedad en el modo más íntimo. Al mismo tiempo, las costumbres culinarias sirven como un buen texto para estudiar la comunicación entre los individuos, e incluso entre diferentes grupos.

Este ensayo se deriva del trabajo doctoral que estoy haciendo sobre la inmigración china al Perú reflejada en las obras narrativas de Siu Kam Wen, un escritor de origen chino que escribe en español y coloca sus historias en la Lima de la segunda mitad del siglo pasado. Durante la investigación de la historia de la inmigración china a dicho país latinoamericano, descubrimos que la comida china en el Perú, especialmente en la capital, Lima, trata de un caso muy curioso. En primer lugar, en la tierra extranjera, el estilo y la técnica gastronómica china-cantonesa se mantienen entre los inmigrantes, a pesar de la constante aculturación por parte de la sociedad que les acepta, y la escasez tanto de ingredientes como de utensilios originales. Sin embargo, en segundo lugar, lejos de ser un círculo cerrado, la comida china, en una forma bastante abierta, influye en la vida cotidiana de los peruanos durante los 168 años desde la primera llegada de los trabajadores «culíes». Desde las fondas, antecedente de los restaurantes chifas, hasta los préstamos como *kon hei fat choy*, sinónimo de ser invitado a disfrutar el rico banquete durante el Año nuevo chino, y los nombres de comidas como *kion* (jengibre) o *sillao* (salsa de soya), la cocina china logra cambiar las costumbres gastronómicas de los peruanos, e incluso forma una parte de la nueva cultura multiétnica de la sociedad que la acoge.

Por lo tanto, en el presente trabajo, introducimos el desarrollo de la comida china, y los préstamos chinos que entran en la lengua cotidiana de los peruanos. Tomando el caso de San Joy Lou, un chifa que goza no sólo de una larga historia, sino también de la capacidad de innovar el menú mezclando la forma oriental con el contenido nativo, intentamos explicar cómo la cocina china, una parte importante que forma la identidad de los inmigrantes de este país asiático, logra integrarse a la sociedad peruana, ofreciendo el bienestar tanto material como espiritual a los diferentes grupos étnicos que conviven en esta tierra.

2. Desarrollo de la cultura culinaria china en el Perú

En su ensayo "La construcción de la identidad cultural a través del discurso culinario" Alicia Verónica Sánchez Martínez opina: «En la construcción de la identidad de una nación, es interesante observar cómo las comidas se presentan como portadoras de significados que van adquiriendo valor a través de la historia cultural», y dichos significados «pueden ser recuperados a través de los niveles históricos por los que pasa a una cultura» (Sánchez Martínez, 2004: 1).

La historia milenaria china ha dejado marcas únicas y profundas en su gastronomía, y la comida consiste en una etiqueta tanto sensorial como sociocultural del pueblo, la cual es difícil que la gente la cambie bajo cualquier circunstancia, incluso la migración internacional y la nueva vida en tierras extranjeras. En el caso de la inmigración china al Perú, durante la construcción de la identidad original, el arroz, un cereal estrechamente vinculado con el mundo oriental, juega un papel importante y curioso.

Al comenzar el siglo XIX, los grandes hacendados peruanos empezaron a lanzar sus miradas a Asia por trabajadores baratos. Debido a los *pull factors* de este país (el desarrollo de la economía nacional, la construcción infraestructural y la escasez de manos de obra) y los *push factors* en el imperio de China en su último periodo feudal (la crisis económica y la inestabilidad social a causa de los constantes movimientos), en 1849 el congreso peruano promulgó la «Ley china», y los culíes¹ fueron contratados para trabajar en los guaneros y en las haciendas de caña o algodón.

Después de la travesía pacífica que duraba 120 días en barcos conocidos como «infiernos flotantes», lo que les esperaba a los trabajadores chinos eran condiciones pésimas: el horario era intensivo; vivían en los «galpones», que eran estructuras humildes de maderas, y en muchos casos la comida era insuficiente².

A pesar de la escasez de comida y la monótona dieta, la existencia de arroz³ en el menú consistía en una -si no la única- de las pocas concesiones que hacían los «dueños» a sus culíes. Lo que recibían los trabajadores eran ingredientes crudos, y ellos mismos tenían que preparar su comida. Curiosamente, aunque en la sociedad tradicional china Confucio sostuvo que 君子远庖厨 (jūn-zǐ yuǎn páo-chú, es decir, «un señor decente debe alejarse de la cocina»), parece que en ese periodo a los hombres del sur, especialmente a los de la zona rural, no les importaba preparar ellos mismos los platos. Para los peruanos es difícil entender esa pasión (e incluso casi manía) por la comida de los chinos: nunca renunciaban a cocinar, a pesar del duro trabajo y el reducido espacio en los galpones en que vivían.

Cada año todos los culíes gozaban de tres días de vacaciones para la Fiesta de Primavera, es decir, el Año Nuevo chino según el calendario lunar. En estos tres días tenían libertad para hacer cualquier cosa que desearan: jugar, descansar, beber, realizar ceremonias religiosas y, por supuesto, cocinar y comer. A pesar de que solían ser objetivo de prejuicios y maltratos, los chinos, con gran bondad y hospitalidad, invitaban a todo el mundo en la hacienda a compartir el gran banquete: fueran japoneses (en cierto sentido, sus «paisanos»), los amos criollos, los trabajadores africanos o autóctonos.

Durante la fiesta se saludaban intercambiando buenos deseos para el año nuevo, y la frase 恭喜发财 (gōng-xǐ fā-cái en mandarín, y *kon-hei fat-choy* en cantonés), con el sentido de «que ganes mucho dinero en el futuro», fue una de las

1 La definición que ofrece el diccionario de la RAE para culí es «En la India, China y otros países de Oriente, trabajador o criado indígena». A pesar de su polémico origen, la palabra existe no solamente en castellano, sino también en inglés (coolie) y en chino (苦力, kǔ-lì en el mandarín), y hace referencia a trabajadores baratos para todo tipo de obras físicas y pesadas.

2 De acuerdo con lo que presenta Watt Stewart en su *La servidumbre china en el Perú: una historia de los culíes chinos en el Perú, 1849-1874*, la ración diaria de un culí incluía «arroz: 1.5 libras; cecina: 0 2/3 de cecina y 1/3 de pescado, o 1/3 cerdo, 1/3 carne de vaca y 1/3 pesado, 1 1/2 libras; verduras: 1 1/2 libras; Té: 1/3 oz; leña: 20 oz. Se les daba diariamente un galón de agua per cápita» (Stewart, 1976: 62).

3 Al principio los hacendados importaban el arroz desde Asia para alimentar a los culíes chinos. No obstante, al ver el aumento de la demanda, los dueños, con el motivo de ahorrar el gasto, decidieron introducir este cereal al Perú.

más usadas. Se repetía tantas veces que incluso los que no sabían chino la recordaban. Gradualmente esta expresión, en cierto sentido fruto de la cultura de culíes, se convirtió entre los peruanos en el símbolo del Año Nuevo oriental y del rico banquete que uno podía gozar una vez al año. Como comenta Rodríguez Pastor (2000), al decir «vengo del *kon hei fat choy*», los peruanos querían transmitir la información de que eran invitados por los chinos a comer. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, la expresión *kon hei fat choy* cayó en desuso, y gradualmente fueron surgiendo nuevas palabras para el alimento chino.

En 1874, la firma en Tianjin del *Tratado de Comercio, Navegación y Amistad* (中秘友好通商行船条约) puso fin al tratamiento inhumano que sufrían los culíes bajo la semi esclavitud. Al recuperar la libertad, la mayoría de ellos preferían acudir a Lima en busca de mejores oportunidades. En la capital había quienes servían a las familias ricas peruanas. A pesar de que no podemos encontrar un registro cuantitativo exacto del número de chinos en este sector, de acuerdo con Rodríguez Pastor (2000), debe tratarse de una gran cantidad debido a una expresión cotidiana ampliamente utilizada en aquella época: al decir «mi chino» todo el mundo entendía perfectamente que se refería al sirviente, o más concretamente, al cocinero chino de la casa. En ese periodo gracias a la habilidad de los hombres orientales a la hora de preparar platos criollos introduciendo nuevos ingredientes y técnicas, el hecho de tener cocineros chinos llegó a considerarse un lujo entre los limeños. Al mismo tiempo, también había otros que abrían sus propios negocios⁴, y la industria de gastronomía era uno de los sectores más preferidos entre los chinos.

Al principio del siglo XX el interés de los inmigrantes orientales en el sector gastronómico se caracterizó por la gran cantidad de fondas chinas en Lima. «Fonda» no es una palabra exclusiva del Perú, dado que también se usa en España y en otros países latinoamericanos como Bolivia, Chile, Cuba, Ecuador y México. Según la definición del diccionario de la RAE, la fonda se refiere al establecimiento público, de categoría inferior a la del hotel, el puesto o cantina en que se despachan comidas y bebidas.

Aparecieron las primeras fondas cuando los culíes comenzaron a recuperar su libertad y se mudaron a las ciudades más pobladas. Abrir una fonda no requería muchos recursos económicos, y de ahí que se convirtiera en un negocio perfecto para los chinos que manejaban muy bien la técnica gastronómica. Las fondas chinas se caracterizaron por sus platos exquisitos, precio asequible y lo más importante, servicio rápido. Richard Chuhue, historiador peruano, encuentra un registro de 1906 en que Abelardo Gamarra comparaba las fondas chinas y criollas de Lima: «En la fonda criolla uno tenía que esperar un buen tiempo para ser atendido mientras que en la otra, como movido por un resorte, “un solo chino sirve a doscientos parroquianos”. Allí podían oír sus pedidos a distancia -“*Aló solo, cané con aló, cané sola, bisté palilla, palilla con aló*”- y eran atendidos con rapidez» (Chuhue, 2016: 42). Como consecuencia, gradualmente fueron conformando un gran porcentaje en este sector, especialmente las fondas de la segunda, tercera y cuarta categoría. Se situaban generalmente en el barrio chino y la zona Rímac, un barrio obrero en el que también residían numerosos chinos. La mayoría de estas fondas eran pequeñas y ofrecían comida cotidiana a los trabajadores y viajeros de todas nacionalidades.

⁴ De acuerdo con historiadores como Rodríguez Pastor (2000), Li An Shan (2013) y Yang An Yao (1994), los inmigrantes chinos mostraron gran interés en el sector comercial abriendo sus propios negocios como tiendas, casas de importación y restaurantes.

En la década de los cuarenta decayó el interés de los chinos por las fondas, mientras que la palabra «restaurante» empezó a adquirir popularidad entre los negocios orientales. Así que las fondas, origen de los restaurantes chinos, empezaron a convertirse en algo más conocido en la actualidad: los chifas.

«Chifa», palabra exclusiva del Perú, se refiere al restaurante de comida china o la comida preparada al modo de los chinos⁵. No es algo desconocido que este término viene de 吃饭 (chī-fàn en mandarín), que significa «comer» en la lengua china. Como explica Mareílla Balbi (1999), debido muy probablemente a la popularidad de la comida que traían los asiáticos, los peruanos adoptaron este término exótico (pronunciado «sit-fan» según el cantonés o el hakká, dialectos principales de los inmigrantes chinos) y crearon «chifa».

Chuhue (2016) opina que el primer chifa *Kuong Ton* (广东 que significa Cantón) se abrió en 1921 en la calle Capón N° 732, justamente dentro del barrio chino. Fue una gran noticia en aquel entonces, porque el socio era Juan Iglesias, cuyo nombre chino era Chan Kai Chu, cónsul de China y una figura importante en la colonia. Además, el restaurante fue apadrinado por la señora del diplomático chino y José Rada y Gamio, alcalde de Lima de aquel entonces, quien fue ministro en años posteriores (Rodríguez Pastor, 2000). Se trataba de un lugar interesante, con una fuente a la entrada «donde se exhibían peces y calamares, que podían ser escogidos para ser degustados» (Chuhue, 2016: 45). Además, según Rodríguez Pastor (2000), durante este año en otras provincias, por ejemplo en Huacho, también se establecieron diversos restaurantes chinos⁶.

Pero en aquel entonces el término «chifa» todavía no había sido adoptado ampliamente en público. En los carteles o anuncios comerciales se los llamaban restaurantes, «chifan» o «chifana». «Chifa» entró en amplio uso en los años treinta. Como explica Rodríguez Pastor (2000), es en un anuncio de 1936 de la *Revista Oriental*, una publicación china, donde se precisó por primera vez el uso público de esta palabra: «Inauguración de un chifa en Trujillo» (*Oriental* N° 53, 1936: 53), pero Chuhue (2016) sostiene que la palabra apareció en la misma revista en 1934 en la publicidad del restaurante La Cabaña: «se ofreció un servicio de chifa inmejorable». Visto de otro modo, la información que ofrecen estos dos historiadores no se contradice, porque obviamente los dos «chifas» aquí son diferentes conceptos y concuerdan con los dos sentidos de esta palabra ofrecidos por el DRAE: en el primer caso, chifa es un restaurante chino, mientras que por el contexto la segunda noticia se refiere a la comida china.

5 La cantidad de fonderos en Lima siempre fue una cantidad considerable. Las fondas fueron uno de los negocios principales de los chinos, y no solo en la capital. El año 1869, de 51 negocios chinos, 19 de ellos (37 %) eran fondas (Hu, 1988: 133). En el padrón de fondas que el diario El peruano publica en 1872, de un total de 299 fondas de las cuatro clases que había en la Capital, 146 pertenecían a chinos, es decir, casi el 50 %. Si examinamos esta información, tal como se publica en este diario, tenemos lo siguiente: de primera clase había un total de dieciocho fondas, de las cuales 11 (61 %) eran de chinos; entre las de segunda clase había 15, y 14 de ellas (93 %) eran de chinos; de tercera clase había 42, y 32 (76 %) eran de chinos; y de las de cuarta clase, de un total de 124 89 (72 %) pertenecían a chinos. En suma, por ese entonces, los chinos fonderos tenían fondas de todas las categorías, aunque principalmente de segunda, tercera y cuarta categoría. Y un poco antes de la Guerra del Pacífico, de 112 negocios de estos inmigrantes, próximos al Mercado Central, veinte de ellos (17,9 %) eran fondas y solo las encomenderías las superaban en número (23 – 20,5 %) (Wu, 1986:15). En 1885, un año después de haber finalizado la guerra, las fondas de chinos eran 30, es decir el 13 % de un total de 229 negocios de personas de esta misma nacionalidad (Hu, 1988:134-35).

6 «En provincias ha sucedido también este surgimiento de manera paralela. En la Guía Comercial de Huacho hay la información que en la calle Slavarry N°46 funcionaba un restaurante de comidas chinas que pertenecía a Ton San y Cía. La aclaración de qué tipo de viandas vendía está indicada con todas sus letras. Y para que no pueden dudas, luego se precisa que en esa misma calle había otros dos restaurantes: uno en el N°67, llamado Wilson, cuyo propietario era Ji Kara, y el otro en el N°54, perteneciente a Yec Loy y Cía. Estos tres no eran los únicos restaurantes de Huacho en esos momentos. Había otros tres más en la Plaza de Armas» (Rodríguez Pastor, 2000:90; Almanaque Comercial Ilustrado, 1923).

De todas formas, este término, junto con «restaurante», alcanzó gran popularidad dentro del barrio chino de Lima y en todo el Perú. Además de Kuong Ton, había otros restaurantes chinos famosos como San Joy Lao (山海楼), Tong Po (东坡), Men Yut (明月), Nan King (南京) y Long Fung (龙凤).

La popularidad del chifa no se debe solamente a lo deliciosa que es la comida, sino también al estilo de vida que representa. Con la costumbre china de compartir los platos es más fácil que todos se reúnan para pasar juntos un momento feliz. Desde la década de los años veinte del siglo pasado los chifas empezaron a contar con salones de bailes y orquestas, que los convertían en lugares perfectos para fiestas entre familiares o amigos, como bodas, cumpleaños y cualquier tipo de agrupaciones.

A pesar de la prosperidad de la gastronomía china en todo el mundo, el Perú es uno de los casos más curiosos: en este país una cultura tan exótica y tan distinta ha logrado mezclarse completamente con la civilización nativa. La comida china entra en la cocina de los hogares peruanos y es parte de este país heterogéneo. Con el transcurso del tiempo ya murieron los culíes que llevaron de su tierra natal las técnicas de cocina, pero la cultura culinaria sigue viviendo no solamente en la memoria sino también en la realidad del Perú.

3. Comida: lo «chino» y una nueva identidad

Frente a la popularidad global de la comida china, los chifas en el Perú consisten en un caso muy especial. En un sentido, como comenta Tarrés:

El modelo alimentario es un elemento cultural de muy lenta evolución y en los procesos migratorios, en los que tanto el individuo como el grupo al que pertenecen sufren rápidos y profundos cambios, la alimentación es lo que menos varía así, por ejemplo, aunque los ingredientes puedan modificarse según la disponibilidad de los mismos en el lugar de destino, los procedimientos se mantienen (Tarrés, 1999: 85).

Cuando la comida china entra en contacto con el Perú, que tiene una cultura culinaria totalmente diferente, por medio de la migración, el sabor, las técnicas gastronómicas e incluso la filosofía de cocinar del país natal logran permanecer, y, como dice Leila Abu-Shams, «convive con la cultura alimentaria de la sociedad receptora y se alza con fuerza como un signo que marca la identidad» (Abu-Shams, 2008: 178). Pero en el otro sentido, por medio de la cocina, la comunidad china añade un nuevo elemento al país que les acoge, hasta forma una parte heterogénea de la sociedad multiétnica peruana.

Rodríguez Pastor (2000) sospecha que a lo mejor el “lomo saltado” surgió de una de las fondas del principio del siglo pasado. Conocido antes también como lomitos de vaca, lomito a la chorrillana o lomito saltado, este plato apareció bajo la influencia de cocina china-cantonesa por la mezcla de la gastronomía criolla con los elementos orientales, por ejemplo, el uso de sartén y verduras chinas. Generalmente incluye ingredientes como carne de res, pimienta, cebolla, ajo, ají amarillo, tomate, perejil, papas, aceite, sal, comino, vinagre tinto o blanco. A veces también se añaden sillao chino (salsa de soya) y un chorrito de pisco según el gusto personal.

San Joy Lao (山海楼), uno de los chifas más famosos, ofrece un buen ejemplo para explicar el intercambio de los diferentes grupos étnicos del mundo oriental y el occidental, y el proceso de la integración de los inmigrantes chinos a la sociedad de *main-stream*. Empezó desde 1911 en forma de fonda familiar, y en 1924 se amplió para convertirse en restaurante con una pastelería de dulces chinos, colocados en el pleno corazón del barrio chino de Lima. En los años sesenta San Joy Lao se vio obligado a cerrar debido a la profunda crisis económica, pero en 1999 el Dr. Luis Yong, estudioso de la filosofía china y su relación con la gastronomía y la salud, junto con su esposa Blanquita, lograron reinaugar el antiguo chifa⁷.

Al mantener los platos idénticos que los originales pasándolos generación tras generación, el Dr. Yong, junto con su equipo, se dedica constantemente a la innovación mezclando las técnicas orientales con ingredientes nativos. Hoy día en San Joy Lao hay productos nuevos y curiosos como el cocktail de lychee (荔枝), fruta típica china, con el pisco peruano; el chaufa «Cha Cha Cha», en que el arroz frito de la cultura milenaria china encuentra con el charqui de alpaca, producto que heredan de los antiguos incas; y el famoso Chi Jau Cuy y Ti Pa Cuy, para los cuales Luis Yong y sus cocineros diseñan dos tipos de salsas con sabor oriental (la de ostión picante y la agridulce con frutas trozada) con el fin de acompañar a la carne de cuy.

Además de la carta de San Joy Lao en que se mezclan los ingredientes y técnicas gastronómicas orientales y occidentales, la integración de las dos culturas también se presenta lingüísticamente a través de la castellanización de unos préstamos chinos y la formación de vocablos nuevos, marcas de una nueva identidad multiétnica. En estas palabras chino-españolas, las de alimentos ocupan una gran porción, porque, gracias a la popularidad de la comida china, la sociedad peruana nombra algunas cosas directamente según el nombre pronunciado en chino, o más precisamente, en cantonés, dialecto ampliamente utilizado entre los inmigrantes de ultramar.

Según Humberto Rodríguez Pastor (2000), durante la época de culíes, «kon-hei-fat-choy», la castellanización de la expresión 恭喜发财 (gōng-xǐ-fā-cái en mandarín), se refiere a la comida china. Sin embargo, gradualmente desapareció esta palabra cuando el famoso «chifa» entró en uso. Además, el «sillao», que es la salsa de soja, viene de 酱油 (jiàng-yóu en mandarín), un aderezo imprescindible de la gastronomía oriental. Los peruanos suelen llamar al jengibre «kion», forma cantonesa de 姜 (jiāng), y a un tipo de legumbre que conoce como sugar pea o snow pea en países anglosajones la «arveja china» o directamente el «holantao», que viene de 荷兰豆⁸ (hé-lán-dòu en mandarín).

La palabra «chaufa», que es arroz frito, también goza de amplio uso. Como una de las comidas típicas de restaurantes chinos en ultramar, este plato tiene diferentes nombres según la región hispanohablante: en España es arroz frito, que alude directamente al modo de prepararse; en países como El Salvador y Bolivia se llama «chaulafan», que es también una castellanización del nombre en chino; y en el Perú es «chaufa», más similar a la pronunciación original de 炒饭 (chǎo-fàn).

7 Web oficial de San Joy Lao: <http://www.chifasanjoylao.com/home.html>

8 En el chino 荷兰豆 tiene el significado de «arveja holandesa». A pesar de que este tipo de legumbre se cultivó originalmente entre las fronteras de Tailandia y Birmania, fueron los holandeses quienes la trajeron primero a Taiwán, su colonia en aquella época, de ahí que en China se adopte el nombre de arveja holandesa.

4. Conclusión

A pesar de la existencia del extenso estudio de la inmigración china al Perú de Humberto Rodríguez Pastor desde la perspectiva antropológica, todavía nos faltan investigaciones de la gastronomía de los inmigrantes chinos, que cuentan con una cultura culinaria tan rica, y que se hacen famosos principalmente por los chifas en la sociedad peruana.

Sin embargo, para la humanidad, la comida es vital en el sentido tanto biológico como social. Alimentarse no se reduce a una actividad para satisfacer la demanda corporal, sino que es una acción relacionada con cuestiones metafísicas: el gusto es tanto sensorial como sociocultural, y forma parte de una conciencia colectiva compartida por un grupo étnico. En este sentido, la cocina y las costumbres gastronómicas llegan a definir la pertenencia del ser humano a cierto grupo. Por lo tanto, en el presente artículo se propone hacer un recorrido de la historia de la cocina china en el Perú con el motivo de analizar la construcción sociocultural de la identidad oriental como una parte importante de la sociedad multiétnica del Perú.

Sin duda, el arroz juega un papel importante. Gracias a la introducción de este cereal tan estrechamente vinculado con Asia, los culíes semiesclavos, que no disponían de los ingredientes ni los utensilios, lograron revivir los platos familiares en un país totalmente desconocido. Años después, ya murieron los primeros trabajadores chinos, pero la receta junto con el origen sigue viviendo en generaciones y generaciones de los descendientes chinos. En la actualidad el arroz chaufa todavía es el plato más popular y el sinónimo de la comida china entre los peruanos.

Durante el desarrollo de más de un siglo la cocina china es siempre un sistema abierto. Está modificando constantemente no solo para evitar el problema causado por la escasez de elementos originales sino también para adaptarse a las costumbres peruanas. Sin embargo, al mismo tiempo, la cocina china también cambia la sociedad receptora. Los peruanos comienzan a degustar el arroz y otros platos del chifa. Al mismo tiempo, cada vez más palabras prestadas del idioma chino entran en el vocabulario diario de este país latinoamericano.

Como ya se analiza en este ensayo, los creadores de «lomo saltado» y el equipo de Dr. Yong de San Joy Lou logran mezclar los ingredientes y las técnicas gastronómicas de las dos culturas. Todo esto consiste en un buen ejemplo de la interacción positiva entre el «yo» y el «otro» en una sociedad multicultural: se distingue claramente uno- los chinos- y el otro- los peruanos, pero el «yo» y el «otro» conviven armoniosamente y se aprenden mutuamente.

A pesar de la popularidad mundial de la cocina oriental, el nivel de la integración de la comida china en el Perú es un caso especial. Ya deja de ser algo ajeno y se convierte en uno de los símbolos de la gastronomía nacional. Por ejemplo, en los restaurantes peruanos en Madrid, además del ceviche, también se puede encontrar platos como wantan, arroz chaufa y el lomo saltado.

De acuerdo con la famosa teoría del «Self» de George Herbert Mead (1982), en el ser humano existen al mismo tiempo el «mí», que se refiere a las actitudes que tienen los otros a un individuo, y el «yo», la reacción de dicha persona a estos juicios. En cierto sentido, creemos que el «yo» y el «mí» no sólo coexisten en cada uno de nosotros sino también en grupos colectivos. En nuestro caso del Perú, las dos diferentes etnias se unen a través de la comida para crear un «mi peruano»

y un «mi chino». Al contar con las diferentes facetas, el «yo» colectivo peruano se vuelve más rico por incluir en la identidad nacional los elementos multiétnicos.

Frente a la larga historia de la cultura culinaria china en el Perú y al popularidad de los chifas, durante la investigación podemos darnos cuenta de que, lamentablemente los peruanos todavía no logran entender suficiente y profundamente la comida oriental. Según el cuestionario que realizó Sofía Indira Molero Denegri en 2010 entre los limeños, 94,79% de los participantes no han conocido otros tipos de platos chinos que no sean los que ofrecen los chifas⁹. Estas respuestas consisten en una muestra de que todavía les falta mucho a los peruanos para comprender el mundo real e inmenso de la cultura culinaria china, e incluso más para apreciar la filosofía oriental representada por la comida. Por ejemplo, la mesa de redonda expresa la mentalidad democrática de los chinos: la distancia es la misma, todo el mundo estira la mano y llega a los platos. Además, los chinos usan los palillos porque Confucio sostenía que cosas para matar (como el cuchillo) no debería aparecer a la hora de comer, que es un momento para disfrutar y para la reunión familiar.

De este modo, sí es necesario estudiar las características, la historia y el proceso de desarrollo de la comida china en el Perú. Sin embargo, lo aún más importante es que los futuros trabajos necesiten concentrar más la cultura oriental y la filosofía de vida de los chinos representadas a través de los platos y las costumbres al comer. Esto no supone una invasión cultural porque no es la intención de asimilar a los otros. Los chinos valoran mucho la armonía de coexistencia y siempre respetan la diferencia. La comida china en el Perú es la mejor prueba: está mejorando la vida de todos sin imponer sus formas.

El oriente tiene un sistema totalmente diferente, pero en ninguna forma contradice a la definición de buen vivir de los occidentales. En los chifas, los peruanos, que están acostumbrados a la forma criolla de tener cada uno su propia porción de comida, comparten los mismos platos. Como consecuencia, los restaurantes chinos se convierten en lugares ideales para la boda, la fiesta de cumpleaños, la unión entre familiares y amigos porque la gente no sólo está compartiendo la comida sino el momento feliz con sus queridos. Muchas veces las diferentes mentalidades nos inspiran de soluciones de los problemas que hay, y de formas para mejorar la calidad de vida.

En la actualidad estamos viviendo en la globalización, y la migración internacional consiste en un tema clave para todos. En un país tan heterogéneo como el Perú no se puede evitar la coexistencia de las múltiples culturas, étnicas y nacionalidades. Por lo tanto es necesario tener en cuenta cómo mantener el equilibrio entre los diferentes grupos. El estudio del desarrollo de la gastronomía china en el Perú puede ofrecer una mentalidad curiosa y útil para estudiar el verdadero sentido del buen vivir en este país, e incluso en toda la América Latina. La buena comida permite a que la gente disfrute una vida de alta calidad, y lo aún más importante es que la identidad multiétnica que construye a través de la mezcla gastronómica de dos culturas totalmente diferentes nos brinda una nueva posibilidad: el buen vivir de un país también viene de la tolerancia, la novedad que nos ofrece los «otros» y el vigor de la heterogeneidad.

9 En su trabajo, Molero Degegri selecciona 96 personas y les hace la pregunta ¿Ha degustado o tiene conocimiento sobre otros tipos de comida china que no sea la ofrecida en los chifas? Sólo 5 personas contestan que sí, y los otros 91 admiten que nunca ha probado la comida china excepto lo que hay en los chifas en Lima.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-shams, Leila. (2008). La alimentación como signo de la identidad cultural entre los inmigrantes marroquíes. *BIBLID*, N°30, 177-193.

Balbi, Mariella. (1999). *Los Chifas en el Perú: historia y recetas*. Lima. Editorial de la Universidad San Martín de Porres.

Basadre, José. (1980). *Historia de la República del Perú: 1822-1933*. Lima. Universidad Ricardo de Palma.

Casalino Sen, Carlota. (2005). De cómo los «chinos» se transformaron y nos transformaron en peruanos: la experiencia de los inmigrantes y su inserción en la sociedad peruana, 1849-1930. *INVESTIGACIONES SOCIALES*, Año IX, N° 15, 109-132.

Chang Rodríguez, Eugenio. (2005). *Entre dos fuegos: reminiscencias de las Américas y Asia*. Lima. Fondo Editorial del Congreso Peruano

Chang Rodríguez, Eugenio (2015). *Diásporas chinas a las américas*. Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Chuhue Huamán, Richard; Li, Jia Ning & Coello Antonio. (2012). *La inmigración china en el Perú. Arqueología, historia y sociedad*. Lima. Universidad Ricardo Palma-Instituto Confucio.

Chuhue Humán, Richard. (2016). *Capón: el barrio chino*. Lima. Municipalidad Metropolitana de Lima

Delgado Salazar, Ramiro. *Comida y cultura: identidad y significado en el mundo Contemporáneo. Estudios de Asia y África*, Vol. XXXVI, N° 1, enero-abril, 83-108.

Duhart, Frédéric. (2002). *Comedo ergo sum. Reflexiones sobre la identidad cultural alimentaria*. *Gazeta de Antropología [en línea]*, N°18. Disponible en: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3177>

Hu-dehart, Evelyn & López, Kathleen. (2008). *Asian Diasporas in Latin America and the Caribbean: An Historical Overview*. *Afro-Hispanic Review*. Vol. 27, N° 1, Spring 2008, 9-21.

Lotman, Iuri M. (2000). *La semiosfera III Semiótica de las artes de la cultura*. (Trad. Desiderio Narravo). Madrid. Edición Cátedra.

Mead, George Herbert. (1982). *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. (Trad. Gino Germani). Barcelona. Paidós.

Molero Denegri, Sofía Indira. (2010). *La construcción sociocultural de la gastronomía china en Lima: siglo XIX-XXI*. Trabajo fin de grado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú.

Rodríguez Pastor, Humberto. (1999a). Hijos del Celeste imperio en el Perú (1850-1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación. Lima. Instituto de Apoyo Agrario.

Rodríguez Pastor, Humberto. (1999b). Chinos cimarrones en Lima: rostros, facciones, edades, apelativos, ropaje y otros pormenores. Investigaciones sociales, Año III, N°3, 9-26.

Rodríguez Pastor, Humberto. (2000). Herederos de dragón: historia de la comunidad china en el Perú. Lima. Fondo editorial del Congreso del Perú.

Rodríguez Pastor, Humberto. (2006). La pasión por el «chifa». Nueva Sociedad, May/Jun, 203, 79.

Sánchez Martínez, Alicia Verónica. (2007). La construcción de la identidad cultural a través del discurso culinario. En Mariscal, Beatriz y Miaja de la Peña, María Teresa. Actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas "las dos orillas". Vol. 3, 611-616.

Siu Kam Wen. Cuentos completos. Morrisville. Lulu, Inc.

Siu Kam Wen (2008). La vida no es una tómbola. Lima. Fondo Editorial de la UNMSM

Siu Kam Wen (2009). El tramo final. Lima. Editorial Casa Tomada.

Torres, Graciela; Madrid de Zito Fontán, Liliana & Santoni, Mirta Elsa. (2004). El alimento, la cocina étnica, la gastronomía nacional. Elemento patrimonial y un referente de la identidad cultural. Scripta Ethnologica, N° 26, 55-66.

Watt, Stewart. (1976). La servidumbre china en el Perú. Lima. Mosca Azul.

Wu, David Y.H. & Cheung, Sidney C.H. (2002). The globalization of Chinese food. Honolulu. University Hawaii Press.

李安山. (2013). 《拉丁美洲华侨华人的生存、适应及融合》. 《华人华侨蓝皮书》, 149-190. (Li, An Shan. (2013). Supervivencia, adaptación e integración de la comunidad china en Latinoamérica. Blue book of overseas Chinese, 2013, 149-190.)

杨安尧. (1994). 《秘鲁华人华侨经济的变化与发展》. 《八桂侨史》, 1994 年第一期, 43-48. (Yang, An Yao. Cambio y desarrollo de la economía de los inmigrantes chinos en el Perú. Overseas Chinese Journal of Bagui, N°1, 43-48.)



Sección General

A possibilidade da vivência dos direitos humanos na sociedade capitalista e a educação

Posibilidad de la vivencia de los derechos humanos en la sociedad capitalista y la educación

ANITA HELENA SCHLESENER*
Universidade Tuiuti do Parana (UTP), Brasil
anitahelena1917@gmail.com

SIMONE FÁTIMA FLACH**
Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Brasil
eflach@uol.com.br

RESUMO

Este artigo aborda a questão dos direitos humanos no contexto da sociedade capitalista cuja base de conservação e desenvolvimento é a exploração da força de trabalho e a acumulação do capital, elementos que geram desigualdade social e que inviabilizam o acesso igualitário e a vivência dos direitos. O aporte teórico tem como referência os escritos de Karl Marx, Antonio Gramsci e Walter Benjamin, autores que permitem fazer a crítica política explicitando as relações de poder e os mascaramentos ideológicos mantidos pela estrutura jurídica e do Estado. Depois de tratar do significado dos direitos humanos nos limites da sociabilidade instituída, abordamos a necessidade e a importância da educação como garantia de vivência dos direitos humanos e também para criar formas de resistência ao contexto de violência a estes direitos.

Palavras-chave: Direitos Humanos, acesso a direitos, dignidade, igualdade.

RESUMEN

Este artículo aborda la cuestión de los derechos humanos en el contexto de la sociedad capitalista cuya base de conservación y desarrollo es la explotación de la fuerza de trabajo y la acumulación del capital, elementos que generan desigualdad social y que impiden el acceso igualitario y la vivencia de los derechos. El aporte teórico tiene como referencia los escritos de Karl Marx, Antonio Gramsci y Walter Benjamin, autores que permiten hacer la crítica política explicitando las relaciones de poder y los enmascaramientos ideológicos mantenidos por la estructura jurídica y del Estado. Después de tratar el significado de los derechos humanos en los límites de la sociabilidad instituida, abordamos la necesidad y la importancia de la educación como garantía de vivencia de los derechos humanos y también para crear formas de resistencia al contexto de violencia a estos derechos.

Palabras clave: derechos humanos, acceso a derechos, dignidad, igualdad.

* Doutora em História - Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora aposentada de Filosofia Política e de Estética da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Tuiuti do Paraná (UTP), Santo Inácio, Curitiba - PR.

** Doutora em Educação – UFSCar. Pós-Doutoranda em Educação na Universidade Tuiuti do Paraná (UTP). Docente do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Ponta Grossa – PR.

Recibido: 29/03/2018

Aceptado con modificaciones: 25/05/2018

1. Introdução:

*Todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e em direitos,
devendo agir conforme os princípios da fraternidade*
(Declaração Universal dos Direitos Humanos).

O fragmento da Declaração Universal dos Direitos Humanos (proclamada pela Organização das Nações Unidas - ONU em 1948) que inicia o presente texto pode ser considerado como uma referência para o exercício do princípio de igualdade entre os seres humanos, tendo como pressuposto a garantia de direitos. Em que pese o reconhecimento de tal princípio ser uma conquista importante para a sociedade, ele não interfere na estrutura capitalista, visto que essa se alicerça na exploração do homem pelo homem e, conseqüentemente, na desigualdade entre as classes sociais.

Na atual fase do capitalismo, pensar a respeito dos direitos humanos e suas interfaces com a educação é, no mínimo, um desafio que precisa ser enfrentado, visto que a questão assume diferentes perspectivas, podendo ser caracterizada desde as defesas por direitos individuais com características meritocráticas e, portanto, conservadoras do ideário burguês, até defesas por direitos e formação de consciência coletiva com vistas à transformação social. Por isso, a retomada de escritos de Karl Marx, nos parece ser fundamental.

Uma das abordagens mais instigantes sobre os direitos humanos se encontra em *A Questão Judaica*, de Marx; parte dos Anais Franco-Alemães, este escrito foi publicado em 1844 e se insere num conjunto de textos da mesma época, voltados para a crítica da política e da religião, no contexto das polêmicas no interior da esquerda hegeliana. A análise tem como base a Declaração dos direitos do Homem como parte da constituição francesa de 1793. A crítica desenvolve-se com uma terminologia hegeliana, que tem como pressuposto a separação entre Estado e sociedade civil, esta como o espaço das relações econômicas e da individualidade, base do livre arbítrio e da liberdade subjetiva; a separação entre sociedade civil e Estado se expressa na fragmentação entre homem particular e cidadão enquanto parte de uma existência coletiva abstrata que, mais tarde, se constituirão em elementos fundantes da política liberal.

Marx demonstra que, neste espaço de livre arbítrio e de interesse privado, os homens se afirmam como seres egoístas, separados e isolados, perdendo-se a grande riqueza da revolução burguesa que foi a afirmação da comunidade política. Esta separação esvazia o conteúdo de universalidade que se pretende afirmar na proposição das leis limitando os direitos do homem a uma prática que se reduz imediatamente ao interesse individual expresso na propriedade privada (Marx, 2010). Ou seja, Marx demonstra que o paradoxo da nova ordem social burguesa se encontra na contradição entre teoria e prática ou, em outras palavras, na forma sem conteúdo, na dimensão genérica do homem que não se efetiva na realidade porque esta se constitui de relações sociais e políticas desiguais cuja origem se encontra na propriedade privada.

Para entender os limites da proposição dos direitos humanos na sociedade capitalista torna-se necessário explicitar as contradições econômicas e sociais que são pressupostas à formulação das leis no âmbito da sociedade moderna e entender como a modernização se concretiza *pari passo* com o subdesenvolvimento alimen-

tando-se deste. Assim, a universalização de direitos, à medida que não interfere nas estruturas materiais de expropriação do trabalho e acumulação de riquezas, torna-se um engodo.

Introduzindo tais reflexões, iniciamos com breves notas sobre o direito na sociedade capitalista, seus limites e sua importância para as classes populares enquanto cumprem tanto a função normativa que adapta ao sistema instituído quanto abrem algumas possibilidades de garantir o acesso a direitos básicos para a dignidade dos sujeitos destas classes. Em seguida, tentamos explicitar o significado dos direitos humanos no contexto do pensamento burguês e nos limites da sociabilidade instituída para, na terceira parte, abordar a necessidade e a importância da educação como garantia de vivência dos direitos humanos e também para criar formas de resistência ao contexto de violência a estes direitos. A conclusão indica a importância do debate sobre direitos humanos e sobre seu significado para a humanidade, pois no atual contexto, marcado pela ascensão do conservadorismo, a educação se torna força para o enfrentamento das contradições e para a defesa de direitos conquistados e garantidos, mesmo que nos limites da democracia burguesa.

2. Notas sobre o direito na sociedade moderna.

O mal-estar é o relojoeiro que faz saltar ao mesmo tempo todas as molas e imprime um movimento sincronizado a todos os ponteiros
(Gramsci, 2005: 204).

A desigualdade imposta pela organização social capitalista faz emergir a necessidade de imprimir outra lógica que organize a vida em sociedade, uma lógica pautada na igualdade e na liberdade para além dos interesses burgueses. Nesse sentido, o mal-estar apontado por Gramsci (2005) e a necessidade de imprimir sincronia à vida sob os pressupostos socialistas são, não apenas necessários, mas imprescindíveis para fortalecer a luta por direitos humanos e, quiçá, a luta pela superação do capital.

É importante destacar que Antonio Gramsci, pensador sardo, que viveu todas as agruras da conjuntura política europeia das primeiras décadas do século XX, foi sujeito ativo dos fatos e sofreu as consequências de seus atos, sendo enclausurado pelo regime fascista italiano em italiano em 1926, permanecendo na prisão até findar suas possibilidades de vida em 1937. Durante o período em que viveu (1891 - 1937) produziu, por meio de interlocução com pensadores e fatos vividos, uma série de textos que refletiam sobre a conjuntura social, política e econômica da época, se constituindo em um dos maiores pensadores do campo marxista, contribuindo de forma original para o debate acerca da produção do direito.

Da perspectiva de Gramsci (1978: 1570), a função do direito no contexto do Estado é a de “criar e manter certo tipo de civilização e de cidadão”, a fim de consolidar e preservar determinadas formas de convivência social. E na sociedade de classes, o direito não exprime toda a sociedade, mas “a classe dirigente, que ‘impõe’ a toda a sociedade aquelas normas de conduta que são mais ligadas à sua razão de ser e ao seu desenvolvimento” (1978: 73). Neste sentido, o direito contribui para concretizar e garantir determinadas relações de hegemonia, ou seja, o direito tem uma função ideológica de formar o imaginário social na crença da igualdade de acesso aos direitos e na utopia democrática, crença de que todos participam igualmente do sistema político vigente. A força e a fragilidade da noção de direito se

encontra no fato que a suposta igualdade entre os indivíduos é apenas formal, não correspondendo à realidade da sociedade profundamente desigual e cindida em classes sociais antagônicas. Em seus primeiros escritos¹, Gramsci definia o direito e o distinguia da justiça:

As ordens atuais foram suscitadas pela vontade de atuar totalmente um princípio jurídico. Os revolucionários de 1789 não previam a ordem capitalista. Queriam atuar os direitos do homem, queriam que fossem reconhecidos aos componentes da coletividade determinados direitos. Estes, depois do rompimento inicial da velha casca, foram-se afirmando, foram-se concretizando e tornaram-se forças operativas sobre fatos, os plasmaram, os caracterizaram e desabrochou a civilização burguesa, a única que poderia desabrochar porque a burguesia era a única energia social atuante e realmente operante na história (Gramsci, 2015: 198).

Uma coisa são as intenções, outra os fatos. O ideário liberal apresenta o seu limite em seus princípios jurídicos, que precisam ser ampliados em uma nova ordem social e política. Trata-se de explicitar que “universal não quer dizer absoluto. Na história nada existe de absoluto e de rígido”. O ideário liberal realizou-se no Estado burguês, são ideias que “serviram para suscitar a este Estado uma antítese no proletariado e se desgastaram. Universais para a burguesia, não o são suficientemente para o proletariado” (Gramsci, 2015: 199).

No conjunto das relações de forças e da luta de classes, a luta dos trabalhadores precisa ter como horizonte uma nova ordem social e política na qual se realize uma nova máxima jurídica: a “possibilidade de atuação integral da própria personalidade humana concedida a todos os cidadãos”. Para tanto, precisam ser eliminados todos os privilégios para se instituir “o máximo de liberdade com o mínimo de restrição” (Gramsci, 2015: 202)

Deseja-se que a regra da vida e das atribuições seja a capacidade e a produtividade, fora de todos os esquemas tradicionais. Que a riqueza não seja instrumento de escravidão, mas sendo de todos impessoalmente, proporcione a todos os meios para todo o bem-estar possível. Que a escola eduque os inteligentes de qualquer origem de nascimento e não represente o prêmio (quatro linhas censuradas). Desta máxima dependem organicamente todos os outros princípios do programa máximo socialista (Gramsci, 2015: 202).

É desta perspectiva que devemos entender os direitos humanos e, para tanto, precisamos fazer a crítica aos limites jurídicos do projeto liberal que ainda sobrevive no imaginário social formando o senso comum. Para tanto, torna-se necessário ter presente toda uma história de lutas dos trabalhadores e dos movimentos sociais em geral pela conquista e ampliação das liberdades individuais. Nesse sentido, não podemos deixar de considerar as inúmeras contribuições dos escritos do campo marxista, em especial aqueles produzidos por Karl Marx e Friedrich

1 No período compreendido entre 1910 e 1926, Antonio Gramsci produziu centenas de textos, os quais foram publicados em Jornais. Nesses textos, procurou refletir sobre a conjuntura social, política e econômica, sobre questões culturais, além de promover debate com intelectuais da época. Sua contribuição para entender as mudanças culturais, políticas e econômicas em nível mundial auxiliou o debate da época e continua sendo atual para a interpretação das contradições impostas pelo desenvolvimento capitalista.

Engels, os quais, sem sombra de dúvida, influenciaram também o pensamento de Antonio Gramsci.

O mesmo pode ser dito dos escritos de Walter Benjamin que, ao abordar a questão da violência que se oculta na afirmação de “direitos iguais”, explicita o mito que se concretiza de “forma demoníaca e ambígua” numa ordem social na qual é impossível a igualdade. A ambiguidade mítica das leis permite dizer, como Anatole France, que se “proíbe igualmente aos pobres e aos ricos de pernoitarem debaixo da ponte” (Benjamin, 1986: 172). Trata-se de uma afirmação irônica que visa a salientar a iniquidade que se esconde sob o manto da estrutura jurídica.

Para Benjamin (1986: 172), “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência” para a perpetuação da ordem e a concretização moderna do mito. Para que o direito se proponha representar toda a sociedade, é preciso que as formas de violência que perpassam as relações de poder sejam mistificadas: as contradições econômicas e sociais e a desigualdade social per elas gerada se dissimulam nas noções de progresso e de cultura, que escondem a natureza de exploração, fetiche e mistificação que caracterizam a modernidade. Gera-se daí a crença de que o direito é uma “elevada elaboração racional, uma conquista inelutável da ‘civilização’ e que nele nada mais há de mítico” (Chaves, 2003: 19). Esta crença não apenas entende o direito como expressão neutra da sociedade em geral como confunde direito e justiça. A ordem do direito é a da regulamentação e dos meios para tal; a justiça refere-se ao critério dos fins e se estes são justos. A justiça implica o reconhecimento das contradições que são o pano de fundo da sociedade moderna.

Nas observações acerca das Teorias do Fascismo Alemão Benjamin acentua que o Estado, na perspectiva de intelectuais conservadores, tem a função de controlar a guerra, mas não para fins pacifistas, ao contrário: “pela sua própria constituição e postura, ele (o Estado) deve adaptar-se às forças mágicas, que precisa mobilizar em tempos de guerra e mostrar-se digno delas”, para poder usar a guerra para os fins da dominação, da manutenção das relações de produção e da propriedade (Benjamin, 1986: 136). Esta justificativa da guerra sedimentada em “forças mágicas”, mostra o caráter instrumental e mistificador do direito na sociedade burguesa, caráter escondido na ambiguidade do conceito e no sentido parcial apresentado como universal.

O poder mítico se expressa no ocultamento das contradições, da dominação, das desigualdades sociais e na leitura progressiva e linear da história, tudo isso com desdobramentos na formação do imaginário social, que se torna incapaz de reconhecer as contradições efetivas que constituem uma realidade desigual e profundamente violenta, em nome de uma igualdade abstrata e irreal.

O mítico se reforça no esquecimento do conflito social que engendrou a sociabilidade moderna e que se mistifica no ocultamento da natureza constituinte da estrutura jurídica, que aparece como uma força exterior controladora à qual devemos nos submeter como ao destino (Benjamin, 1986).

Também Gramsci reforça, na sua leitura, o ocultamento dos conflitos sociais nas abstrações que se fazem no exercício da linguagem, no uso de conceitos como liberdade, e ordem. Trata-se de um ideário abstrato na medida em que supõe uma igualdade inexistente na realidade social e que, consolidado no senso comum, se naturaliza e se cristaliza na consciência dos indivíduos. A violência aparece como mal em si e não como fruto de relações desiguais consolidadas e mantidas pelo

poder institucionalizado.

Distante no tempo em relação aos pensadores retro mencionados, mas dentro do mesmo campo teórico, Marcuse (1999: 79) acentua, a propósito da rebelião de 68, que “a partir do conceito de violência, desenvolve-se uma ideologia semântica”: por exemplo, não se chama violência a guerra no Vietnã, nem as ações da polícia, nem as devastações, torturas, degradações que ocorrem no capitalismo; aplica-se o conceito apenas às manifestações que se opõem à ordem instituída, ou seja, àqueles que criam instrumentos de defesa ante a violência do poder opressivo, a truculência da polícia e a todas as formas de repressão vindas do poder institucionalizado.

Esta ideologia semântica estende-se para a formação do cotidiano na afirmação do que se diz “politicamente correto” e que pode ser encontrada em dados oficiais: hoje não se diz pobreza ou miséria, mas sim que o indivíduo se encontra em “situação de insustentabilidade”; não se diz mais encarcerado ou preso, mas em situação de “privação de liberdade”; no lugar de mendigo, abandonado, o belo nome de “sujeito em situação de rua”. Estes eufemismos servem para ocultar ou amenizar os conflitos sociais, pressupondo que tais situações são causadas pelos próprios indivíduos e não pelas contradições sociais. Isso pode ser observado na história recente do século XX, por meio do confronto entre potências imperialistas que disputam espaços geopolíticos no sentido de assumir o comando e o controle da economia mundial. Tal disputa ocorre por meio de guerras que redefinem a ocupação dos espaços e as fronteiras nacionais, bem como integram diferentes Estados como componentes de alianças que reforçam um ou outro lado do confronto com o objetivo de ampliar domínios (econômicos e ideológicos). Na base destas disputas, a corrida pela posse do petróleo, fundamental para a sociedade de consumo e para a competição intensificada com a mundialização do capital, fato que abre a possibilidade de novas guerras penalizando fortemente populações civis, já excluídas pela intensa desigualdade econômica. Nesse contexto, a defesa de direitos humanos, mesmo que nos limites possíveis da realidade histórica, se torna extremamente difícil.

Falar de direitos humanos supõe entender como o direito, na sociedade capitalista, funciona como a “expressão organizada das ‘aparências’ (do mercado)”, no qual as categorias abstratas ocultam as verdadeiras relações de exploração da força de trabalho na “extorsão do mais-valor” (Edelman, 2016: 30). O direito tem uma dimensão ideológica fundamental para garantir as relações econômicas e mascarar a violência que permeia todas as relações sociais e políticas numa sociedade de classes.

Exemplo podemos encontrar na comparação com as sociedades antigas, nas quais o escravo ou o servo de gleba sabiam que eram explorados em seu trabalho e criavam formas de resistência a fim de libertar-se desta situação; o assalariado da sociedade moderna, ao contrário, não se percebe como explorado, acredita que o contrato de trabalho se faz em bases de igualdade e que é justamente recompensado e protegido pela lei enquanto cidadão e trabalhador.

Explícita esta dimensão do direito na sociedade capitalista, como entender o “humano”? É humano dizimar populações civis com objetivos geopolíticos de expansão e de acumulação de riquezas? Ou deixar populações inteiras morrer de inanição sem qualquer constrangimento em desperdiçar a riqueza acumulada no

que existe de mais supérfluo? É “humano” bombardear hospitais, manter cidades sitiadas, deixar populações civis sem água, como acontece em Aleppo? A lista, aqui, poderia se estender ao infinito. E continuamos a defender os direitos humanos porque, afinal, embora mistificados e servindo para manter grandes ilusões no imaginário social, sem eles seria ainda pior, porque não teríamos nenhuma regra na qual nos apoiar para reivindicar um mínimo de dignidade humana.

No contexto atual da sociedade capitalista, a garantia de direitos se torna uma exigência formal e sua materialização na realidade empírica encontra-se limitada em razão das questões acima mencionadas. Por isso, o “humano” que compõe a defesa dos “direitos humanos” precisa ser redimensionado com vistas à diminuição da opressão, à conquista da dignidade, individual e coletiva, e, conseqüentemente, à superação da barbárie. Na perspectiva, a defesa de direitos humanos assume o caráter revolucionário de construção de uma nova sociabilidade pautada não apenas em garantias formais de direitos, mas de sua efetiva vivência pelo conjunto da humanidade.

3. Notas sobre o significado dos direitos humanos no contexto do pensamento burguês.

Todos podem invocar os direitos de raça, de cor, de sexo, de língua, de religião, de opinião política, de origem nacional ou social, de fortuna, de nascimento ou de qualquer outra situação
(Declaração Universal dos Direitos Humanos).

Tentemos explicitar os limites e as possibilidades dos direitos humanos numa sociedade cindida e na qual a desigualdade social se aprofunda. A Declaração Universal dos Direitos Humanos formulada no final da Segunda grande guerra, tem como um dos objetivos principais evitar as guerras e promover a paz mundial. Garantir o direito à vida e à liberdade, a se concretizar no direito ao pensamento e à expressão, ao trabalho e à educação, sem discriminação de raça, etnia, sexo, religião ou qualquer outra diferença.

Temos que entender de que homem se fala, quais os homens que efetivamente têm acesso aos direitos visto que as bases de sustentação da sociedade capitalista não são questionadas. Neste contexto, alguns são “mais iguais” que outros e a diferença não se reduz a capacidades individuais, mas ao modo como somos inseridos nesta estrutura econômica que se alimenta e se reproduz com a exploração da força de trabalho.

Os limites se apresentam na própria formulação dos direitos como universais, desconhecendo as raízes das desigualdades que somente se ampliam numa sociedade fundada na exploração da força de trabalho e na concentração de riquezas. Como acentua Edelman (2016: 75), “os ‘direitos do homem’ nunca foram concebidos para restabelecer uma igualdade entre as classes, jamais foram concebidos para a diferença”. Na verdade, são direitos burgueses que “submetem a diferença ‘de fato’ à igualdade ‘de direito’”. Se fossem direitos garantidos para o trabalhador, este poderia contestar “a subordinação jurídica que decorre de seu contrato de trabalho”, a propriedade privada dos meios de produção, expressar sua situação de trabalhador explorado e assim por diante. Ou seja, os direitos humanos são limitados pela estrutura econômica, social e política que se construiu ao longo da modernidade e que não aparecem como pressuposto na formulação dos direitos.

Sem dúvida, a formulação dos direitos humanos foi um avanço político

e a reivindicação da efetivação destes direitos tem que ser uma constante para o cidadão de qualquer classe social. Mas “a reivindicação de igualdade não deixa o campo do direito e não pode ir além da igualdade jurídica” (Edelman, 2016: 76), ou seja, como todos limitados pela estrutura do modo de produção capitalista, que se oculta na formulação antinômica de um direito universal numa sociedade profundamente dilacerada.

Apesar dos limites acima descritos, a formulação dos direitos humanos foi algo que abriu a perspectiva de defender, nos limites da ordem instituída, os abusos de poder, as ações contra civis e a barbárie generalizada, tanto no campo da denúncia quanto no âmbito jurídico, com penalizações de crimes contra massas e populações indefesas. Trata-se de um instrumento que, de certa forma, protege as populações do arbítrio e da extrema violência, instrumento sem o qual estariam completamente abandonadas à sua sorte.

À margem do direito e a partir dos seus limites pode-se criar situações de fato que evidenciem as contradições (que o direito oculta) e abrir vias de sua ampliação: exemplo – as greves foram conquistas sociais que o direito precisou considerar e incorporar; as lutas das mulheres trabalhadoras a partir de sua inserção no mercado de trabalho geraram muitos debates e abriram o caminho para outras conquistas. A Revolução de Outubro de 1917, marco da história moderna que completa cem anos, foi o momento catalizador de grandes conquistas sociais das classes trabalhadoras, incentivados no mundo inteiro para a luta por uma nova ordem social e política. Se a sociedade se organiza na divisão entre dominantes e dominados, dirigentes e dirigidos, tem-se que reconhecer que a luta de classes, aberta ou latente, constitui a sua base e o seu alimento.

A dimensão ideológica que mascara as contradições econômicas e sociais e que permite que os direitos humanos sejam apresentados como universais e representativos do “humano” alimenta o imaginário social e se torna senso comum. Por isso, o desenvolvimento de consciência coletiva que permita ao conjunto dos homens superar a mistificação que assume a retórica a respeito dos direitos humanos é fato que precisa ser enfrentado. Entendemos que esse é um, senão o único, caminho possível para que os limites dos direitos sejam desvelados e enfrentados.

Precisamos retomar o estatuto do “humano”, do que nos define e nos torna parte de uma sociedade; Gramsci define o homem como fruto do conjunto das relações sociais: “Que existam as possibilidades objetivas de não se morrer de fome e que, no entanto, se continue a morrer de fome, tem sua importância, ao que parece”. (Gramsci, 1978: 1338). É necessário que se evidencie esta contradição, base real de muitas outras, para que se possa definir precisamente o que é o “humano” a partir da explicitação de todas as formas de violência que nascem de tais contradições e que impedem a efetiva realização dos direitos.

A Declaração esclarece que “todo indivíduo tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal” e que ninguém deve sofrer tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes. Os próprios signatários destes direitos pertencem a países que disputam espaços geopolíticos visando a contínua concentração de riquezas nas mãos de algumas corporações que controlam a economia mundial. Defendem e implementam projetos políticos para a concentração do capital de forma cada vez mais agressiva, sem considerar os interesses da população mundial.

E as contradições continuam saltando aos olhos: o artigo 23 acentua que “toda a pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha do trabalho, a condições

equitativas e satisfatórias de trabalho e à proteção contra o desemprego”. Este tema assume grande importância no momento em que novas tecnologias de produção aplicadas ao sistema produtivo reduzem os empregos e reduzem grande parcela da população trabalhadora ao subemprego ou ao trabalho informal. As práticas neoliberais e as mudanças que estas implementam no mundo do trabalho se colocam frontalmente contra a efetivação deste direito. Este tema é básico para a concretização dos demais direitos como: a moradia, o bem-estar da família, a cultura, o lazer, etc.

O tema que concentra a nossa atenção é o da educação, defendida como gratuita ao menos no ensino elementar fundamental. A Declaração acentua ainda que a “educação deve visar à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do Homem e das liberdades fundamentais”, o que equivale a dizer que, para que este direito se efetive, a criança precisa antes ter como se alimentar, morar, vestir, viver e brincar.

4. A educação como caminho para efetivar os direitos humanos.

Pensamento é movimento do espírito, que se produz na troca entre professor e aluno: o professor, enquanto ensina, também aprende
(Benjamin, 1955).

A partir do exposto acima cabe-nos esclarecer a importância da educação como um caminho para a efetiva vivência dos direitos humanos. Para tanto, retomamos as perspectivas de Antonio Gramsci e Walter Benjamin, autores que referenciamos a propósito do estatuto do direito na sociedade moderna.

A abordagem de Gramsci, a partir do pressuposto de Marx, acentua que as condições para a construção de uma nova ordem social e política precisam ser geradas no interior da estrutura vigente, tendo como base a organização política dos trabalhadores no movimento de acirramento da luta de classes. A educação se efetiva na vida e a organização política apresenta-se como o meio privilegiado para a formação das classes populares com objetivos revolucionários. Para tanto, no movimento de organização política se instituem processos de educação que envolvem a criação de novas instituições que se agregam ao processo de educação formal realizado na escola. Seguindo a linha acima, detemo-nos nos escritos políticos de Gramsci, onde a questão pedagógica já se apresenta articulada à questão da hegemonia ou da luta de classes para a formação política e cultural de uma nova sociedade.

Nos escritos de 1916 a 1919 Gramsci se manifesta a propósito da organização escolar italiana, acentuando o caráter burguês da escola e o quanto a cultura e a escola são privilégios dos filhos da burguesia. Explicita as contradições do sistema escolar e a desproporção entre a formação das artes liberais e das escolas profissionalizantes, assim como entre as escolas do Norte e as do Sul da Itália. Uma escola que contemplates os interesses das classes populares precisaria ter uma outra estrutura interna, que viabilizasse a educação mútua e integral. “Não se pode nem afirmar, em consciência, que a classe burguesa dirige a escola para seus fins de domínio”, ou seja, a burguesia não tem um projeto de escola que vise seus próprios interesses de exercício do poder. Deixa a escola nas mãos de burocratas “escolhidos conforme os caprichos da concorrência política”. (...) “No Estado dos conselhos a escola será uma das atividades públicas mais importantes e essenciais” porque a ela se liga o

sucesso da construção de uma nova ordem social e política (Gramsci, 1975: 254).

Toda educação e, conseqüentemente, a escolar, tem um caráter político, é “um problema de classe e só pode ser resolvido do ponto de vista de classe”. Desta perspectiva, o “programa de educação do proletariado deve ser formulado e efetivado por órgãos que o próprio proletariado constituiu em defesa de seus próprios interesses”. O primeiro passo para uma mudança efetiva é tirar a educação dos trabalhadores das mãos das classes dominantes (Gramsci, 1980: 643).

A escola precisa “reunir um público em torno de um fogo de cultura”, um fogo vivo, que aquece e transforma (Gramsci, 1975b: 62). Assim como, na nova sociedade a construir, queremos que “a riqueza não seja instrumento de escravidão, mas sendo de todos impessoalmente, proporcione a todos os meios para todo o bem-estar possível”, assim também a escola, queremos que “edúque os inteligentes de qualquer origem de nascimento e não represente o prêmio (Gramsci, 2015: 202).

A educação entendida como reunião de um coletivo em torno de um tema tem força transformadora, sendo que as condições de formação de um pensamento crítico enraizado na história e na política são fundamentais para identificar as contradições e organizar-se para superá-las. A “cultura é um conceito básico do socialismo, porque integra e concretiza o vago conceito de liberdade de pensamento” e, acrescido do conceito de organização”, assume toda a sua força transformadora, entendendo-se organização de modo orgânico como um pensamento que se traduz em modo de ser e de agir, ou seja, uma concepção de mundo que se consolida no movimento da luta de classes (Gramsci, 2009: 279-280).

Naturalmente, para que seja organização e não um amontoado de pessoas, ela deve expressar uma necessidade. Tal necessidade é difundida ou é de poucos? Começam os poucos: nada é mais pedagogicamente eficaz que o exemplo ativo a revelar aos outros as necessidades e a fazê-los senti-las pungentemente (Gramsci, 2009: 280).

Explicitar as necessidades, regozijar-se com o conhecimento adquirido no movimento de organização política: a “cultura entendida no sentido humanístico é também ela uma joia e satisfaz por si mesma” (Gramsci, 2009: 280). Na atividade coletiva, ser senhor de si mesmo, sentir-se realmente livre e criador de si na atividade comum; conhecer-se implica explicitar as relações reais vividas e criar projetos de transformação.

A educação é formação para a vida e a cultura é crítica social e construção de um projeto político inovador, capaz de instaurar uma nova ordem social e política. Desta perspectiva, já se anuncia aqui a famosa afirmação do Caderno 10 de que “toda relação de hegemonia é necessariamente uma relação pedagógica” (Gramsci, 1978: 1331). O conceito “hegemonia” ainda não aparece, mas o modo de explicitar a luta de classes e a necessidade de construir o processo revolucionário o anunciam.

Fazer aderir pensamento e realidade: a “vida do pensamento está substituindo a inércia mental, a indiferença: é a primeira das substituições revolucionárias”. Trata-se de um processo lento, quase imperceptível que, repentinamente, aparece na formação de “um novo hábito: o de não temer o fato novo; primeiro, porque não pode ser pior de como já está; depois, porque nos convencemos de que será melhor” (Gramsci, 2015: 203).

O novo precisa ser construído no interior do instituído, entendendo-se a sociedade capitalista como uma situação de relação de forças entre classes que se confrontam em várias instâncias: econômica, social, política, ideológica, confronto muitas vezes latente ou dissimulado pela força da ideologia. Uma das fragilidades das classes subalternas se encontra no fato que elas não dispõem de instrumentos de poder; nos Cadernos – principalmente no 25 - Gramsci acentua que disso decorre que sua história é desagregada e episódica, de modo que sofrem, sempre, a iniciativa dos dominantes; “existe a tendência para a unificação, ainda que de forma provisória, mas esta tendência é sempre rompida pela iniciativa dos grupos dominantes” (Q. 25: 2283) porque a unidade se concretiza na estrutura do Estado.

É o mesmo que dizer que quem domina possui os instrumentos de controle político e ideológico e, conseqüentemente, escreve a história conforme seus interesses de dominação. Para Gramsci, este limite precisa ser superado na luta política e no processo de educação das classes trabalhadoras; uma revolução social pode se concretizar apenas se o movimento consegue construir um Estado operário e, para isso, torna-se necessário mudar o modo de pensar e de ser criando, no contexto do inimigo, as condições de emancipação e de autonomia. Este processo é essencialmente educativo e vai muito além dos limites escolares permeando a vida das classes subalternas no seu cotidiano; um trabalho contínuo e pleno de sofrimentos e fracassos, por meio do qual se toma consciência das contradições que subsistem no real, desvelam-se as máscaras e as mistificações que sustentam o instituído para formar uma nova concepção de mundo.

Se Gramsci acentua a necessidade de superar os limites que se colocam para as classes subalternas a partir das relações de dominação, evidenciados no individualismo, na estrutura do Estado liberal, nos limites da democracia burguesa e da noção de liberdade, Walter Benjamin questiona a noção de tempo linear e progressivo que prevalece na sociedade moderna e que se traduz na ideia de formação cultural individual para, a partir da crítica ao tempo histórico, romper com esta perspectiva e evidenciar as contradições que permeiam uma educação fundada no projeto civilizatório que a burguesia implementou.

Na extensa e complexa obra deste autor alemão, a questão da educação se entrelaça com o direito instituído, na medida em que ambos se projetam no sentido de garantir a estrutura de poder com fins claramente ideológicos. Assim como Gramsci em relação à realidade italiana, Benjamin faz uma crítica aos elementos constituintes da realidade alemã do início do século XX, na qual podemos identificar a crítica à empatia que envolve as classes populares, situação que implica questionar a educação na forma como ela se estrutura na escola alemã. Uma educação fundada no ideal de cultura e civilização teorizado pelo idealismo que se contrapõe ao efetivo caráter de violência e exclusão gerados no contexto das relações econômicas e sociais capitalistas. Esta temática perpassa a maioria dos escritos entre 1924-1933, ressaltando-se alguns fragmentos como A caminho do planetário:

Não é a educação, antes de tudo, o indispensável ordenamento da relação entre as gerações e, portanto, se se quer falar de dominação, a dominação das relações entre gerações, e não das crianças? (Benjamin, 1987: 69).

Esta ideia pode ser encontrada também na Carta de 1917 endereçada a Scholem, na qual se dialoga sobre as características da educação judaica. Um dos

pontos que Benjamin ressalta é a substituição do conhecimento formativo pela mera informação: enquanto o conhecimento é produzido na interlocução professor-aluno, no movimento do espírito que busca, interroga, num saber que se refaz no diálogo e no questionamento, a informação é pontual e efêmera produzindo um conhecimento congelado em fórmulas cristalizadas, assimiladas sem crítica. Trata-se de retomar o sentido da formação humana, que implica uma outra concepção de tempo e de mundo, para reavivar a educação enquanto um processo contínuo de formação pela elaboração de um saber compartilhado. Este caráter formativo da educação também se caracteriza como tradição (BENJAMIN, 1955). É a tradição, enquanto expressão do pertencimento a uma comunidade, que garante os elos formativos entre gerações, elos que se perderam com a instituição da sociedade moderna.

Esta perda da dimensão formativa do educar se vincula à mudança estrutural da sociedade, evidenciada por Benjamin na perda da experiência. Trata-se de um conceito que permeia os escritos de Benjamin na elaboração de uma teoria do conhecimento e de uma filosofia da história enquanto críticas aos fundamentos das ideias de progresso e desenvolvimento da ciência e da técnica, na racionalidade moderna. Estes são os pressupostos que orientam a pedagogia burguesa e que traduzem o modo de pensar da sociedade, efetivando-se na “meta da educação: o homem integral, o cidadão” (BENJAMIN, 2002: 121). A base desta reflexão pode ter sido *A Questão Judaica*, de Marx, cujos pontos básicos acentuamos na introdução.

Na medida em que estas metas se apresentam sem relação com as contradições que perpassam a sociedade a partir de suas condições materiais e sociais, tem-se a “hipostasia de uma essência igualmente absoluta do ser humano e do cidadão, adornando-a com os atributos da filosofia idealista”, que repercute no imaginário social de modo a adaptar ao instituído. A “pedagogia oficial” nada mais faz que “substituir cada vez mais a violência pela astúcia”. Este “é o caráter inconsciente dessa educação, ao qual corresponde uma estratégia de insinuações e empatias” (Benjamin, 2002: 121-2). Vencer estes limites implica gerar nas classes populares o sentimento de pertencimento a uma classe social e a consciência da luta de classes.

A aproximação entre Gramsci e Benjamin se faz presente nas reflexões a respeito de educação, sendo que para o primeiro a educação se torna objeto de preocupação a partir da militância política, enquanto que para o segundo a educação se constitui reflexão filosófica. Em que pesem suas contribuições não se originarem na mesma base, ambos criticam a sociedade burguesa e seus projetos pedagógicos fundados em uma ideia de cultura e de civilização comprometida com os interesses da classe que exerce o domínio no capitalismo.

A partir de tais considerações, a relação entre direito e educação se torna fundamento para entender as contradições vividas e indicar possibilidades para a chegada à uma nova sociabilidade.

5. Notas sobre direito e educação.

*Desenvolver em cada indivíduo humano a cultura geral
ainda indiferenciada, o poder fundamental de pensar e de
saber orientar-se na vida*

(Q. 12, p. 1530).

A partir de Gramsci e da noção de educação como formação para a vida, o direito tem uma função educativa que se traduz em conformar, pela aplicação da lei, a determinados objetivos sociais e políticos. Gerar no imaginário social a crença de que todos são iguais e, portanto, podem, um dia, tornar-se dirigentes é uma função importante e necessária para o exercício da hegemonia, para a manutenção da ordem social e política. Ou seja, o direito desempenha uma função basicamente ideológica para a manutenção das relações de poder: conformar ou adaptar o conjunto da sociedade a uma determinada situação instituída. O direito efetiva o caráter educador do Estado que, por meio da estrutura jurídica, organiza e controla toda a sociedade garantindo as relações de hegemonia. “Este caráter educativo, criativo e formador do direito foi pouco esclarecido por certas correntes intelectuais” (Gramsci, Q. 6: 774).

Ao dizer que o Estado é educador Gramsci amplia o conceito de educação mostrando que ela acontece no interior das relações econômicas, sociais e políticas, garantidas por um aparato ideológico no qual podemos incluir a escola, todo esse conjunto voltado a concretizar um determinado projeto de sociedade e de civilização. O direito tem um caráter negativo, enquanto mecanismo de sanção punitiva aos que não se adaptam à ordem instituída, mas também um caráter positivo, porque coloca no horizonte a possibilidade de ampliar direitos e efetivar uma nova cidadania.

Na medida em que se “atua essencialmente sobre as forças econômicas, reorganiza-se e se desenvolve o aparelho de produção econômica”, modificam-se molecularmente os elementos políticos e culturais, os quais não podem “ser abandonados a si mesmos, ao seu desenvolvimento espontâneo, a uma germinação casual e esporádica” (Gramsci, Q. 13: 1571). É neste âmbito que se coloca a questão dos direitos humanos, enquanto formadores do imaginário social no sentido de gerar as condições de sua efetivação.

Já no contexto dos escritos de Benjamin o caráter educativo do direito se encontra na articulação entre poder e dominação traduzida na forma do mito. Uma das suas formas se encontra no modo como o direito, ao lado de outras noções políticas e ideológicas, compõe o imaginário da sociedade de modo a garantir determinadas relações de poder (Benjamin, 1986).

Para Benjamin, a configuração estrutural da sociedade moderna, na forma como esta vivencia o tempo e tenta consolidar a racionalidade sonhada na ideia de progresso, caracteriza-se como uma restauração do reino mítico. Nesta senda, o culto à mercadoria, a redução dos indivíduos à mera condição de objetos, a sacralização do capitalismo, as ideias de progresso e de cultura, a confiança ilimitada na ciência, são outras tantas faces do mito, que escondem as verdadeiras relações de exploração e dominação. Identificando estes elementos, escreve que: a “grande corte feita ao cosmos cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica. Mas, porque a avidez de lucro da classe dominante pensava resgatar nela sua vontade, a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias em um mar de sangue” (Benjamin, 1987: 69).

O mito é expressão do irracional alojando-se no interior de um projeto político, a fim de gerar mecanismos de conservação do instituído. Um individualismo exacerbado, já identificado na Alemanha de 1924, contraposto a uma ampla manipulação ideológica, um “estranho paradoxo: as pessoas só têm em mente o mais estreito interesse privado quando agem, mas ao mesmo tempo são determina-

das mais que nunca em seu comportamento pelos instintos de massa” (Benjamin, 1987: 21), não matam definitivamente as fontes de resistência.

Trata-se de uma realidade ainda permeada pela contradição que se expressa nas vivências cotidianas, no sonho de democracia e de emancipação humana. Se, de um lado, a classe dominante investe na guerra e a justifica, as classes subalternas, que sofrem a violência, tentam resistir, criam formas de resistência no interior da própria instituição, como a greve geral proletária, profundamente autênticas e revolucionárias; assim como nos mitos antigos, os homens muitas vezes desafiam seu destino e, neste caminho, pode-se engendrar um novo direito. Um exemplo mitológico que Benjamin recupera é Prometeu, que “desafia o destino com digna coragem, luta contra ele, com ou sem sorte, e acaba tendo a esperança de um dia levar aos homens um novo direito. É, no fundo, esse herói e o poder jurídico do mito incorporado por ele que o povo tenta tornar presente, ainda nos dias de hoje, quando admira o grande bandido” (Benjamin, 1986: 169-170).

O paradoxo que está na raiz do direito moderno se produz ao esconder a violência de um poder que se engendra como dominação e que, ao ser explicitado, pode acentuar as contradições existentes e desencadear processos de resistência. Na correlação de forças, embora desigual, o confronto sempre pode acontecer; as transformações que ocorrem no modo de produção vêm acompanhadas de mudanças políticas e culturais que, em determinado momento, afloram como o novo: um novo direito, uma nova estética, um novo modo de ver o mundo. Se o mito se restaura em novas maneiras na modernidade, identificá-lo já consiste em uma vitória e isso pode nos proporcionar a educação.

Tanto Benjamin quanto Gramsci propõe a educação como forma de produção da vida, como necessidade para entender e enfrentar as contradições da realidade material, e, nesse sentido se torna movimento histórico, produção de novos conhecimentos. Dessa forma, a educação se constitui força social em presença, fortalece o confronto de gerações, contribui no processo de relação de forças entre dominantes e dominados e, conseqüentemente, se torna força revolucionária.

Embora o direito na sociedade capitalista esteja impregnado de interesses burgueses, a defesa de uma educação liberta de tais interesses colabora para que a vivência de direitos humanos deixe de ser formal e se torne real.

6. Para concluir

Tentamos levantar alguns pontos que evidenciam os limites da proposição dos direitos humanos na sociedade capitalista. Iniciamos acentuando a distância entre as proposições da Declaração Universal dos direitos humanos e as práticas que se efetivam numa sociedade que prima por aprofundar a desigualdade social a partir da exploração da força de trabalho e da expropriação do trabalho em geral. Acentuamos que as contradições econômicas e sociais que são pressupostas à formulação das leis no âmbito da sociedade moderna já estabelecem, a priori, sua não implementação, de modo que a universalização dos direitos, na medida em que não questiona as estruturas materiais de expropriação do trabalho e acumulação de riquezas, torna-se uma proposição abstrata e mistificadora.

Procuramos mostrar que, apesar destes limites, os direitos humanos são de fundamental importância para as classes populares, principalmente porque abrem possibilidades de garantir o acesso a direitos básicos para a dignidade dos sujeitos

destas classes, bem como ampliam o horizonte de lutas. Embora não exista explicitamente uma teoria do direito nos escritos de Antonio Gramsci ou de Walter Benjamin, estes autores trazem algumas análises da sociedade burguesa que nos permitem tomar seus escritos como aporte teórico.

Em seguida, tentamos explicitar o significado dos direitos humanos no contexto do pensamento burguês e nos limites da sociabilidade instituída para, na terceira parte, abordar a necessidade e a importância da educação como garantia de vivência dos direitos humanos e também para criar formas de resistência ao contexto de violência a estes direitos.

A partir do entendimento da luta de classes e das novas dimensões que esta assume no contexto do capitalismo contemporâneo, tentamos mostrar a função emancipatória da educação para as classes subalternas, desde que estas classes consigam criar formas de resistência que permitam tanto compreender as relações de dominação quanto tentar criar as condições de formação de uma nova ordem social e política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benjamin, Walter. (1986) Documentos de cultura, Documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix.

Benjamin, Walter. (1987) Rua de Mão única. São Paulo: Brasiliense.

Benjamin, W. (1955) Briefe I. Frankfurt.aM : Suhrkamp Verlag.

Benjamin, Walter. (2002) Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação. São Paulo: Duas Cidades/Ed. 34.

Chaves, Ernani. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no 'jovem' Benjamin. In: Chaves, Ernani. (2003) No limiar do moderno. Belém: Paka Tatu.

Edelman, Bernard. (2016) A legalização da classe operária. Sao Paulo: Boitempo.

Gramsci, Antonio. (1978) Quaderni del Carcere. Torino: Einaudi Editore.

Gramsci, Antonio. (1975) L'Ordine Nuovo (1919-1920) Torino: Einaudi Editore.

Gramsci, Antonio. (1980) Cronache Torinesi (1913-1917), (a cura di Sergio Caprioglio). Torino: Einaudi Editore.

Gramsci, Antonio. (2015) Três Principios, três ordens. In: Antonio Gramsci e a Revolução Socialista: Primeiros escritos. (Tradução de Ana Paula Schlesener). Revista Cadernos de Pesquisa Pensamento Educacional, V. 10, n. 24, pp. 191-205. http://universidadetuiuti.utp.br/Cadernos_de_Pesquisa/pdfs/cad_pesq_24/art_10.pdf

Marcal, Jairo (Org.) (2009) Antologia de textos filosoficos. Curitiba: SEED-PR.

Marcuse, Herbert. (1999) A grande recusa hoje. Petropolis: Vozes.

Marx, Karl. (2010) Sobre a questão judaica. São Paulo: Boitempo.

El intérprete de lengua de señas en el contexto universitario

Sign language interpreter in the university context

KARINA MUÑOZ VILUGRÓN*

Universidad Austral de Chile (UACH), Chile

karina.munoz@uach.cl

ALEJANDRA SÁNCHEZ BRAVO**

Escuela de Pedagogía en Educación Diferencial (UACH), Chile

alejandra.sanchez@uach.cl

BÁRBARA HERREROS ROA***

Universidad de Concepción, Chile

baralehe@gmail.com

RESUMEN

El objetivo de este estudio es describir la formación, funciones y percepción de la Cultura e Identidad Sorda en la universidad desde el intérprete en lengua de señas. La metodología es de carácter cualitativo, con diseño estudio de caso, basada en entrevistas semiestructuradas. Las participantes son 2 intérpretes de lengua de señas de una Universidad chilena y una colombiana. Los resultados generales indican que la formación de ambas intérpretes no es profesional, que desarrollan una función mediadora en la universidad la cual se ve enfrentada a numerosas barreras del contexto y que el desarrollo de la cultura sorda en el contexto universitario está en etapa inicial. Se establece la necesidad de contar con un marco político normativo que oriente a las instituciones universitarias desde el enfoque socio-antropológico de la persona sorda y desde ahí la labor del intérprete.

Palabras clave: Sordo, Intérprete en lengua de señas, lengua de señas, Cultura Sorda.

ABSTRACT

The aim of this study is to describe background, functions and perception of the Culture and Deaf Identity from the sign language interpreter in the university context. The methodology is a qualitative approach, with case study design, based on semi-structured interviews. The participants are 2 sign language interpreters from a Chilean University and a Colombian one. The general results indicate that the training of both interpreters is not professional, that they develop a mediating function in the university which is faced with numerous contextual barriers and that the development of the deaf culture in the university context is in the initial stage. It establishes the need to have a political normative framework that guides the university from the socio-anthropological approach of the deaf person and from there the work of the interpreter.

Keywords: deaf, Sign Language Interpreter, Sign Language, Deaf Culture.

*Doctora en Ciencias de la Educación, Universidad de la Frontera. Académica de la Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt. Puerto Montt, Chile.

**Doctora en Diseño, Orientación e Intervención Psicopedagógica. Académica de la Escuela de Pedagogía en Educación Diferencial. Sede Puerto Montt. Chile.

***Traductor Francés-Español Universidad de Concepción e Intérprete en Lengua de Señas Chilena (LSCh).

Recibido: 05/03/2018

Aceptado con modificaciones: 25/05/2018

1. Introducción

La interpretación en lengua de señas surge de la mano de la necesidad comunicativa de las personas sordas, la cual en un principio no fue reconocida como profesión. Las personas que llevaban a cabo esta actividad no eran formadas para tal efecto ni, mucho menos, recibían remuneración alguna. Las referencias existentes sobre los inicios de esta labor se remontan al siglo XVI y XVII, estas actividades eran asumidas por los hijos, familiares oyentes, profesores o religiosos voluntarios quienes conscientes de la barrera de comunicación entre los sordos y oyentes prestaban su ayuda (Rodríguez y Lara, 2004).

Desde el paradigma de derecho basado en una perspectiva socio-antropológica, el reconocimiento social de la interpretación fue dándose de la mano del reconocimiento de las lenguas de señas como lenguas naturales y de los derechos de los sordos a usar su lengua para acceder a la información y comunicación. La misma comunidad sorda comenzó a posicionarse sobre la calidad de los servicios recibidos y a abrir espacios para quienes ejercían dicha actividad (Napier, 2002; Rodríguez, Monroy y Pabón, 2018: 64).

Burad (2012) indica que la escuela para sordos es el espacio en donde estos estudiantes deberían lograr su desarrollo integral, avanzando en su lengua y conocimiento, si en las escuelas no se logra ese objetivo, los estudiantes sordos que ingresan a la educación media podrían presentar semilingüismo¹, si esta situación lingüística es desconocida para intérpretes y docentes, provoca una situación compleja para los estudiantes. De esta manera los intérpretes en el ámbito educativo ya sea en estos contextos o en congresos, seminarios, jornadas se enfrentan a discursos académicos que provocan una asimetría social, de desigualdad y discriminación relegando a los estudiantes sordos a ser ciudadanos de segunda categoría.

La interpretación en lengua de señas es uno de los ejemplos más visibles de interpretación simultánea en público. En la mayoría de los casos de interpretación de la lengua de señas, el intérprete aparece visible y abiertamente, junto o cerca del orador. La interpretación simultánea en la lengua oral es más encubierta, los intérpretes se sientan detrás de los altavoces, o son relegados a una cabina detrás del escenario, como en las grandes conferencias (Padden, 2000).

Para Napier (2002), la interpretación en lengua de señas, presenta dos tipos de interpretación con características e identidades propias, una es la “interpretación libre o natural”, la cual se considera como un proceso por el cual los conceptos y significados son traducidos desde una lengua a otra, incorporando normas culturales y valores; asumidos como conocimiento de estos valores; y buscando los equivalentes lingüísticos y culturales, de manera opuesta está la “interpretación literal”, la cual significa que “la estructura lingüística de la lengua de origen es la que se sigue, es normalizada acorde a las reglas del lenguaje objetivo”.

Con respecto a las preferencias del tipo de interpretación de los estudiantes sordos, Napier y Barker (2004), realizaron un estudio cualitativo en el que examinaron las preferencias de los estudiantes universitarios sordos. Sus resultados indican claramente que incluso los estudiantes que prefieren la Lengua de Señas Australiana (AUSLAN) en los programas sociales y académicos generales,

¹ Semilingüismo: se define como la falta de desarrollo del lenguaje oral y de la lengua de señas en el caso de estudiantes Sordos, caracterizado por el conocer sólo palabras aisladas tanto a nivel oral como gestual, con un bajo desarrollo en la lectura y escritura (Burad, 2012).

deseaban transliteración (interpretación literal), en cursos más técnicos para poder adquirir el mismo vocabulario que sus pares oyentes, ese consenso fue consistente con la conclusión de Napier (2002) indicando que los intérpretes universitarios con frecuencia proporcionan a los estudiantes sordos información necesaria para su éxito académico a través de la interpretación literal.

Por un lado, para ser un intérprete no basta con ser bilingüe y bicultural, es importante tener las herramientas para interpretar de la mejor manera un mensaje y darle sentido a las normas y valores culturales de la audiencia. Por otro lado, el intérprete hace elecciones de acuerdo a los marcos de referencia, a los conceptos que tienen que ver con las audiencias y sus perspectivas culturales (Napier, 2002; Rodríguez, et al., 2018: 21).

Hay que considerar que en la mayoría de los casos los estudiantes sordos atienden clases sin ningún antecedente previo acerca de esa determinada materia y con falta de familiaridad en la terminología, frente a esta situación el intérprete decide cómo proporcionar una interpretación cultural y lingüísticamente adecuada incorporando las determinadas equivalencias (Napier, 2002; Rodríguez, et al., 2018: 33). Por lo tanto, los intérpretes que trabajan con sordos en contextos universitarios, necesitan considerar factores sociolingüísticos y socioculturales, así como la densidad léxica de los textos a interpretar.

La comprensión del intérprete de cómo los estudiantes sordos aprenden y se desarrollan, parece esencial para este proceso, si el intérprete hace nada más que intentar transmitir la comunicación de los profesores y compañeros al pie de la letra y no se dedica a conocer las características antes mencionadas no logrará una comprensión clara del contenido para el estudiante sordo (Young & Temple, 2014).

En Chile, la situación no se diferencia de otros países de Latinoamérica, si bien el servicio de interpretación existe como tal, no existen Instituciones formadoras que se hagan cargo del desarrollo académico de esta profesión. Se debe destacar lo realizado por la Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación convocando a un Post Título en Interpretación en Lengua de Señas Chilena, así también de las instancias de instituciones relacionadas con las comunidades sordas (ASOCH, ACHIELS, CELENSE, INDESOR, MINEDUC), que han intentado regularizar la situación de esta actividad, también, experiencias en el sur de Chile como la realizada por la Universidad Austral de Chile Sede Puerto Montt, a cargo de la carrera de la Pedagogía en Educación Diferencial, con la realización de un curso de capacitación para intérpretes en Lengua de Señas Chilena, estas son instancias que persiguen como objetivo poner en evidencia la necesidad de normalizar y profesionalizar esta labor.

Los intérpretes en Chile han dado un paso más al agruparse a través de la Asociación de Intérpretes Guías de Lengua Señas Chilena (AILES CHILE). La AILES CHILE es una Corporación Nacional sin fines de lucro, que agrupa a jóvenes y adultos, que se desempeñan como Intérpretes de la Lengua de Señas Chilena en diferentes regiones del país, este servicio permite dar respuesta a la legislación chilena “Ley 20.422, TÍTULO IV - Párrafo 1, Artículo 26.- Se reconoce la lengua de señas como medio de comunicación natural de la comunidad sorda (Gobierno de Chile, 2010:8) y agrega en el Artículo 42.- Los establecimientos educacionales deberán, progresivamente, adoptar medidas para promover el respeto por las diferencias lingüísticas de las personas con discapacidad sensorial, sean sordas, ciegas o sordo-ciegas en la educación básica, media y superior, con el fin de que éstos puedan

tener acceso, permanencia y progreso en el sistema educativo” (Gobierno de Chile, 2010: 13).

Así también, el Servicio Nacional de la Discapacidad (SENADIS, 2016) dispone de un Plan de Apoyos adicionales para la inclusión de estudiantes en situación de discapacidad en educación superior, a través de esta posibilidad los estudiantes sordos chilenos que son alumnos en instituciones de educación superior o desean ingresar a alguna carrera a nivel universitario, o técnico profesional pueden optar a apoyos adicionales como ayudas técnicas o servicios, que le permitan el acceso a la información y comunicación. En el caso del servicio de interpretación, el intérprete debe presentar una ficha de recomendación, firmada y timbrada por una organización de o para personas en situación de discapacidad auditiva y/o de la comunidad sorda o por una Institución de Educación Superior, que haya impartido cursos, carreras o post títulos para la formación, perfeccionamiento de Intérpretes o por una persona en situación de discapacidad auditiva o perteneciente a la cultura sorda, que haya contratado servicios de interpretación anteriormente.

Por consiguiente, la función del intérprete trasciende el hecho de interpretar la Lengua de Señas Chilena al español oral o escrito. Esto quiere decir que no solamente cumple con un servicio para el desempeño educativo del estudiante sordo, sino que también realiza acompañamiento en “clases, talleres, laboratorios, prácticas empresariales, actividades culturales y recreativas, conferencias, consultas a los maestros fuera de las horas de clases, investigaciones en Internet, biblioteca y en interacciones comunicativas cotidianas” (SENADIS, 2016: 10). Como última iniciativa, en octubre del 2017 se conformó la Federación Nacional de Intérpretes y Facilitadores de la Lengua de Señas Chilena, la cual cuenta con personalidad jurídica.

En el caso de Colombia, el año 1998 se dió paso al primer proceso de certificación de 33 intérpretes para sordos y sordo ciegos. En este proceso participó la Federación Nacional de Sordos de Colombia, “FENASCOL”, el Instituto Nacional para Sordos “INSOR”, la Asociación de Sordo-ciegos de Suecia y la Universidad del Valle. A partir de ese momento, los intérpretes han manifestado la necesidad de agruparse con el fin de establecer acuerdos para cualificar su hacer y lograr el reconocimiento social de la interpretación como profesión. En la actualidad la Universidad del Valle, en Cali, cuenta con la carrera de Tecnología en Interpretación para Sordos y Sordociegos.

En Colombia, el Instituto Nacional para Sordos (INSOR) ha expedido por lo menos alrededor de 200 permisos temporales a oyentes para trabajar como intérpretes en todo el país (Carvajal et al., 2012). Las universidades en general han dado un gran paso, al abrir sus puertas para que los estudiantes sordos puedan realizar sus estudios en Educación Superior pero aún falta avanzar en el camino que se ha venido construyendo, por ejemplo: realizar adecuaciones curriculares que posibiliten a los sordos desarrollar sus estudios universitarios en condiciones que respondan a la situación socio- antropológica y sociolingüística de la comunidad sorda (Carvajal et al., 2012), puesto que algunos académicos no hacen adaptación de su discurso, de las actividades, ni del diseño y uso de ayudas didácticas para el desarrollo de la clase, sumado a esto la variable relacionada con los niveles de lengua de señas colombiana que cada estudiante sordo tiene y el servicio de interpretación (Carvajal et al., 2012) se hace necesario el apoyo pedagógico, puesto que en los estudiantes sordos se encuentran grandes brechas en la comprensión de temas que requieren mayor profundidad y reflexión.

En consecuencia, se hacen evidentes las diferencias en el desarrollo de la interpretación de la lengua de señas en ambos países, presentando Colombia un mayor avance en este tema, no obstante ambos países están transitando hacia el actual paradigma socio-antropológico de la sordera, el cual reconoce a la persona sorda como miembro de una comunidad, con identidad de grupo distinta a la mayoritaria. Como, también, ambos contextos han ido aumentando la presencia de personas sordas en la educación superior, con lo cual se ha incrementado la presencia de intérpretes en lengua de señas en estos contextos, sin que para estos fines se hayan desarrollado instancias de formación o especialización que apoyen esta labor, que sin duda tienen una complejidad especial en relación con los niveles educativos previos.

Por lo antes planteado, surgen las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuál es el desarrollo profesional que cada intérprete en Lengua de Señas Colombiana o Chilena, ha logrado alcanzar? ¿Cuál es la percepción de las funciones del intérprete en Lengua de Señas en la universidad? Desde la percepción de los intérpretes en Lengua de Señas, ¿cómo la cultura e identidad sorda se desarrolla en la universidad? ¿Cuáles son los puntos de encuentro entre las experiencias de estos profesionales?

2. Metodología

2.1. Diseño de estudio

El enfoque de esta investigación es de tipo cualitativa, pretende analizar la formación, funciones y percepción de la Cultura e Identidad Sorda desde el intérprete en lengua de señas en un contexto universitario. Esta metodología a diferencia de otras propuestas, exige que se realice una ruptura epistemológica en el interior de los investigadores y participantes. Es decir, que unos y otros suspenden su visión del mundo y traten de comprender la visión de mundo de los demás (Rodríguez et al., 1996). El diseño es Estudio de Caso, éste busca la exploración de un sistema limitado, caso o múltiples casos (Creswell, 2008). El sistema de estudio está circunscrito por tiempo y lugar. Este estudio es descriptivo, pues permite describir características o componentes del fenómeno de estudio (Abreu et al., 2012).

2.2. Participantes

Los participantes fueron elegidos de manera intencionada, determinada por la disposición a participar en el estudio. Son dos intérpretes de sexo femenino, de 43 y 30 años respectivamente. La primera, pertenece a una Universidad Chilena (Región de Los Lagos) y, la segunda a una Universidad Colombiana (Región Caribe), se dedican a la interpretación desde hace 8 y 6 años cada una. No obstante, la interpretación en contexto universitario asciende a 3 y 4 años, respectivamente.

2.3. Instrumento de recolección de datos

El instrumento utilizado para este estudio fue la entrevista semi-estructurada compuesta de 14 preguntas divididas en 3 dimensiones: 1. Formación Profesional (contempla definición de Intérprete en Lengua de Señas, antecedentes de formación y certificación, años de ejercicio de la profesión, relación con la Comunidad Sorda, relación con la comunidad sorda) 2. Funciones del Intérprete en Educación Superior (funciones, barreras y facilitadores) 3. Cultura Sorda e

Identidad Sorda en educación Superior (importancia de la lengua de señas, Cultura Sorda en el curriculum universitario y el desarrollo de la identidad sorda en la universidad).

2.4. Procedimiento de recolección

La aplicación de esta entrevista semi-estructurada fue realizada en forma personal con ambas intérpretes en sus respectivas Universidades, ambas entrevistas fueron video-grabadas para tener el registro de la información lo más fehacientemente posible, considerando las diferencias culturales y del contexto. Ambas participantes firmaron un consentimiento informado.

2.5. Plan de análisis

La información recogida se codificó en relación con los objetivos del estudio, analizar la formación, funciones y percepción de la Cultura e Identidad Sorda desde el intérprete en lengua de señas en un contexto universitario.

El análisis de la información se inició con la transcripción literal de ambas entrevistas, posteriormente tanto el registro audiovisual, como el digital fueron validado por las participantes (member cheking) (Maxwell, 1996). La información se organizó en las categorías previamente establecidas: Formación Profesional, Funciones del Intérprete en Educación superior y Desarrollo de la Cultura Sorda en el contexto universitario. Una vez organizada la información se analizó el contenido, a través de un proceso de codificación con una clasificación manejable o sistema de códigos (Patton, 2002) y de esa manera obtener una comprensión más profunda e integral de la información con este fin se empleó el software Atlas ti. Para complementar la credibilidad del estudio, se utilizó la triangulación de investigadores (Aguilar y Barroso, 2015) como criterio de validación, lo cual permite incrementar la calidad y la validez de los datos ya que se cuenta con distintas perspectivas de un mismo objeto de estudio y se elimina el sesgo de un único investigador.

3. Resultados

Formación del intérprete de LS

Según la información proporcionada por las participantes, se ha podido determinar que la formación como intérpretes de lengua de señas, tanto de la intérprete chilena, como de la colombiana, presenta características similares, en tanto ambas comenzaron aprendiendo señas producto de su relación con un sordo, luego ampliaron su manejo de la lengua al relacionarse con la comunidad sorda, posteriormente realizaron cursos de capacitación dictados por alguna institución de educación con reconocimiento oficial, y por último han seguido perfeccionando su trabajo al relacionarse con sordos que cursan estudios de nivel superior (enseñanza universitaria). Cabe destacar, que en Chile no existe la formación profesional en intérprete en lengua de señas y que en Colombia recientemente se desarrolla un programa de formación en la ciudad de Cali. Además, es importante mencionar que actualmente las participantes no mantienen relación con la comunidad sorda de su localidad.

A continuación, se ofrecen algunos testimonios de las participantes:

...tenía una amiga a la que acompañaba y en el tiempo libre andaba con ella pues mi hermana se iba a trabajar todo el día y yo me quedaba con ella, mi amiga era sorda, yo me hacía entender y ella estaba estudiando como noveno de bachillerato, me pedía que le colaborara con las tareas y todo lo que ella tuviera que hacer y yo miraba la forma en que me entendiera y cuando estaba enferma la acompañaba al médico y así fui aprendiendo la lengua de señas colombiana... (Intérprete Colombia) Partí [formación en lengua de señas] en el área informal, porque en Chile hay pocas instancias de capacitación que sean formales llámese universidades u otras instancias Institutos Profesionales, o entidades de ese tipo, partí formándome a través de las clases que un hijo de padres sordos (CODA Children of Deaf Parents) hacía en el ámbito religioso básicamente y a través de cursos que él diseñó para personas que querían ser intérpretes en el ámbito religioso... (Intérprete Chile).

...con los sordos en general [...] sean de donde sean, se caracterizan por ser abiertos, por ejemplo si uno sabe lengua de señas y está interesado en ellos, pues si con mucho gusto te enseñan y aprendes, se hacen amigos rápidamente, fui aprendiendo la lengua de señas hasta que en un momento me parecía chévere trabajar como intérprete y no tenía ningún certificado ningún papel en ese momento... (Intérprete Colombia).

El intérprete en la universidad

Los resultados entregan información respecto a tres ámbitos: (1) función del intérprete en la universidad; (2) cuestiones que podrían facilitar la labor de interpretación en la universidad y; (3) algunas funciones anexas.

(1) Respecto a la función del intérprete en la universidad, ambas participantes comparten la idea de que el intérprete es un mediador. La intérprete chilena indica ser un mediador lingüístico entre una lengua oral y una gestual y, la intérprete colombiana señala que su función es mediar entre dos mundos (el oyente y el sordo), destacando que la mediación se genera, principalmente, entre el estudiante sordo y el profesor oyente que, por lo general, desconoce las características del aprendizaje de las personas sordas.

Además, la intérprete chilena agrega una segunda función, señala que el intérprete en la universidad permite visualizar a la comunidad sorda en las distintas actividades que se desarrollan (ceremonias, actos, reuniones, asambleas, etc.). Algunos ejemplos de respuesta son los siguientes:

...un Intérprete es un mediador lingüístico en la sala de clases. Interpreta al estudiante Sordo de manera íntegra la clase. Es un mediador entre dos lenguas diferentes, una oral y otra gestual. Tiene la responsabilidad como intérprete de visualizar a la comunidad a través de su labor (Intérprete Chile).

Ser intérprete de Lengua de Señas Colombiana, bueno, significa mediar entre dos mundos, el mundo oyente y el mundo de los sordos y el mundo de los sordos y el mundo oyente [...] por el contexto en que estoy, pienso que el contexto educativo tiene que ser algo totalmente diferente y desafortunadamente algunos de mis compañeros [intérpretes], no solo aquí, sino en general se les dificulta entender eso, que estamos en un contexto educativo y los docentes no están sensibilizados no conocen muy bien a la persona sorda, [...] a veces yo tengo que llegar a mediar (Intérprete Colombia).

...en segundo lugar es hacer visible la comunidad sorda en el lugar donde trabaja el intérprete, como ejemplo: en un escenario como un congreso o quizás el aula de clases, cuando aparece el intérprete, el profesor se da cuenta que hay un estudiante distinto... (Intérprete Chile).

(2) Respecto a las cuestiones que facilitan la labor del intérprete en la universidad, ambas intérpretes destacan: inducción al estudiante sordo en la vida universitaria, mayor nivel de lengua de señas (vocabulario académico) de los estudiantes sordos y, enseñanza de la LS a la comunidad universitaria oyente, especialmente a los pares que comparten clases con el estudiante sordo para facilitar la construcción de aprendizaje entre pares.

Además, la intérprete chilena menciona como facilitadores para su labor: conocer los contenidos de las clases con antelación a que se dicte (para preparar vocabulario), la presencia de modelos lingüísticos para estudiantes sordos (para mejorar nivel de LS y fortalecer la identidad sorda del estudiante), y, por último, destaca la necesidad de profesionalizar la labor del intérprete contando con programas de formación profesional con reconocimiento oficial.

Por su parte, la intérprete colombiana indica como facilitadores para su labor: apoyar al estudiante sordo en el desarrollo del español escrito, trabajar la responsabilidad del estudiante sordo en la universidad y sensibilizar a los profesores oyentes respecto a las formas de aprendizaje de la persona sorda. Algunos ejemplos de respuesta son los siguientes:

...es esencial para el trabajo del intérprete el nivel de lengua de señas del estudiante sordo. Tener claridad en el tipo de interpretación que el estudiante desea lo que le ayuda más, si es la lengua de señas o español señalizado. La lengua de señas a nivel avanzado permite que el estudiante sordo alcance los mismos aprendizajes que un estudiante oyente. Si tiene un mejor nivel de lengua de señas puede incorporar hasta los contenidos más complejos (Intérprete Chilena).

Facilita al intérprete que el estudiante conozca vocabulario en lengua de señas, por ejemplo: cuando en las clases se introduce nuevos temas (Intérprete Colombiana).

...conocer la información antes de la clase, pues falta la conexión con los profesores de la labor que desarrolla la intérprete, esto podría favorecer el aprendizaje de los estudiantes sordos, mejores niveles de lengua de señas de los estudiantes sordos (Intérprete Chilena).

Cursos de lengua de señas para la comunidad oyente de manera de que puedan relacionarse con los estudiantes Sordos. Educar a los estudiantes Sordos a hacerse responsables. Brindarles apoyo en el español escrito debido a los vacíos de contenidos que tienen, a través de un monitor. Tener la posibilidad de un período de inducción como experiencias en otras Universidades, es necesario debido a los vacíos que tienen incluso en su propia lengua (Intérprete Colombiana).

Falta sensibilizar a los profesores respecto a las características de aprendizaje de los estudiantes sordos. Poca valoración del trabajo del intérprete, basado en el desconocimiento que los docentes tienen (Intérprete Colombiana).

(3) Respecto a las labores anexas (fuera del aula) del intérprete en la universidad, la intérprete chilena menciona: interpretación en trámites administrativos que el estudiante sordo debe realizar en la universidad (solicitud de certificados, postulación a beneficios, etc.), interpretar en eventos que no se relacionan directa-

mente con las clases (asambleas de estudiantes, ceremonias de titulación, seminarios, etc.).

La intérprete colombiana solo menciona la labor de coordinación del programa de inclusión educativa de los estudiantes sordos. Algunos ejemplos de respuesta son los siguientes:

...me toca interpretar trámites dentro de la universidad que requieren una experticia mayor, que requiere un vocabulario más extenso y que el sordo no puede entender enfrentándose a un oyente que maneja una LSCh muy básica, en actos públicos por ejemplo: titulaciones, compromiso pedagógico, asamblea de estudiantes que es una de las instancias más difíciles [...] es una labor un poco solitaria entre el sordo y el intérprete el poder ir enseñando señas a los compañeros de modo de poder retroalimentar y hacer los trabajos grupales y que puedan desarrollar en el fondo un tipo de comunicación con los estudiantes... (Intérprete Chilena)

Este semestre se me dió la oportunidad de trabajar como coordinadora del programa de inclusión, el perfil en sí como tal no existe como coordinadora, yo soy como responsable de coordinar lo que tiene que ver con los sordos, incluyendo a mis compañeros intérpretes, entonces lo que hago es interpretar clases, tengo cátedras, además estoy en la oficina coordinando los servicios y que los estudiantes pidan los servicios con tiempo, además los apoyos que se le dan fuera de clases, existe una figura, el monitor que es un estudiante que con muy buenas notas tiene habilidad para comunicar esa información, fluidez verbal para que el estudiante sordo entienda, el monitor hace los apoyos como docente, el intérprete interpreta la información... (Intérprete Colombiana).

En la siguiente figura se presenta una síntesis de los resultados relativos al intérprete en la universidad.

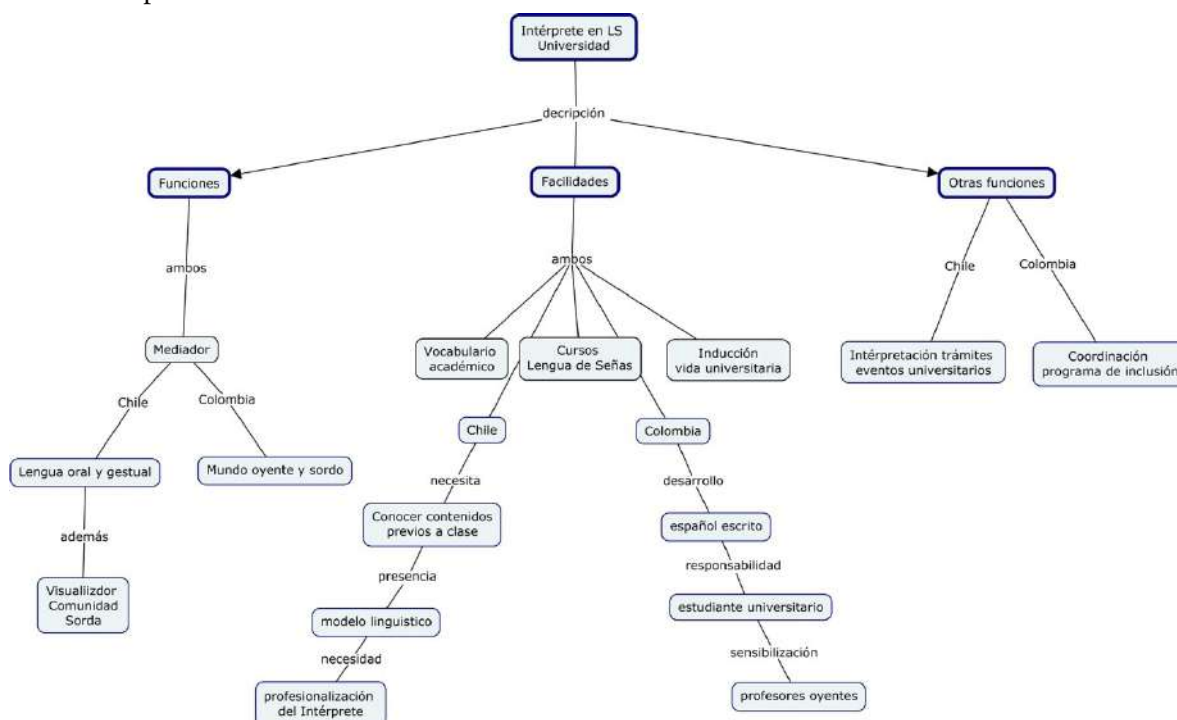


Figura 1. Síntesis de resultados del intérprete en la universidad. Creación propia.

La cultura sorda en la universidad

Ambas intérpretes destacan que la presencia de estudiantes sordos ha movilizó a la institución en el sentido de desarrollar cursos de lengua de señas para la comunidad universitaria, la contratación de personal que apoye el proceso educativo (intérpretes de lengua señas, adultos sordos que enseñan la lengua de señas y profesionales que pertenecen a unidades institucionales cuya labor es gestionar facilitadores para el proceso educativo de los sordos). Respecto a la incorporación de la cultura sorda en el curriculum de los estudiantes, se ha podido determinar que solo algunas asignaturas lo incorporan (asignaturas del área de la educación especial, fonoaudiología o electivos de formación general), según la percepción de las intérpretes el énfasis que se da a la temática depende del profesor de la asignatura. También, ambas intérpretes destacan la importancia de la lengua de señas para el desarrollo de aprendizaje de los estudiantes sordos, ya que según su percepción la lengua de señas permite al sordo desarrollar conocimientos conceptuales y procedimentales propios de la disciplina que está aprendiendo. Algunos testimonios son los siguientes:

Dentro de la realidad de los estudiantes, justamente en la mención de trastornos de audición y lenguaje (TAL) tienen las asignaturas de cultura sorda, sordera y familia que son afines con el tema y considero que la de cultura e identidad sorda es una asignatura importante porque el estudiante sordo o la persona sorda en general vive su cultura sorda... (Intérprete Chile).

...el programa de inclusión para estudiantes con discapacidad en la educación superior (PIES), más bien funciona en cuestiones académicas no en instancias de identidad, yo creo que una de las ideas que en lo particular se me ocurre podrían ayudarles, quizás es tener referentes sordos que puedan apoyar o fortalecer la identidad del estudiante... (Intérprete Chile).

Totalmente sí, aquí tienen una asignatura que se llama educación inclusiva no sé si todos lo ven en todas las carreras, pero digamos que es educación inclusiva... (Intérprete Colombiana).

Bueno digamos que el ofrecer estos cursos de lengua de señas ha sido bueno, ahora empezamos el curso, tenemos en cuenta sensibilizar al estudiante de este curso, algunos lo toman, y dicen: ya me voy a graduar e inclúyanme porque de pronto me va llegar un paciente sordo digamos si es psicólogo, si es odontólogo, si es médico y necesito en primera, cuando comenzamos el curso es favorecer la inclusión de la Universidad, pues la idea es que tú te acerques a tu compañero sordo y trabajos con él. (Intérprete Colombia).

4. Discusión

Este estudio se centra en analizar la formación, funciones y percepción de la Cultura e Identidad Sorda desde la percepción del intérprete en lengua de señas en contexto universitario, la discusión se presenta considerando los resultados más relevantes del estudio.

Ambas intérpretes reconocen que en sus respectivos contextos existe la necesidad de contar con servicio de interpretación de lengua de señas, sin embargo, la importancia de la formación profesional sólo es reciente en Colombia, en este país se ha desarrollado un programa de formación técnica para la carrera de Intérpretes

en lengua de señas y en Chile es una tarea pendiente. Es decir, se reconoce la necesidad pero no se ha relevado la importancia. Esta situación de falta de profesionalización incide en los conocimientos conceptuales, procedimentales, valóricos y éticos que un intérprete de LS requiere, con las consecuencias negativas que esto genera en el aprendizaje de los sordos. En palabras de Young & Temple (2014), es importante que el intérprete cuente con los conocimientos conceptuales de las formas de aprendizaje de los estudiantes Sordos, considerando sus características visuales, con el fin de que puedan comprender a través del intérprete el contenido que el profesor está entregando, también Napier (2002; Rodríguez, et al., 2018: 33) sostiene que un intérprete necesita tener los conocimientos procedimentales (herramientas) para interpretar de la mejor manera un mensaje y darle sentido a las normas y valores (conocimiento valórico) culturales de la audiencia.

Por otra parte, considerando la percepción de las intérpretes es posible señalar que la función que cumplen en la educación superior y, probablemente en los distintos niveles de enseñanza, está sujeta a las características culturales del contexto, en el sentido de si el desarrollo de la cultura sorda es mayor o menor. Si es menor, como en Chile, las funciones se ven más específicas (mediar entre lengua oral y gestual y visibilizar la comunidad sorda) y si ha logrado un mayor desarrollo, como en Colombia, la función del intérprete pasa hacer más general (mediar entre el mundo oyente y sordo). Desde este punto de vista, Olivé (2009) explica que en la actualidad vivir en una sociedad del conocimiento, permite una relación más amplia entre diferentes grupos humanos, en la cual sus miembros se respetan, consideran y aprovechan los conocimientos tradicionales que cada uno de estos grupos entrega, generando conocimientos acordes a sus necesidades, por lo tanto, las visiones y las funciones se amplían, como ocurre con lo mencionado por la intérprete Colombiana.

En relación con los aspectos que facilitan la labor del intérprete en contexto universitario, las participantes centran su atención en las barreras que presenta el contexto universitario para la inclusión de personas sordas, no emergiendo las propias necesidades que facilitarían su labor desde el servicio de interpretación. Por lo tanto, en estos casos es importante que las instituciones universitarias desarrollen una cultura, políticas y prácticas inclusivas hacia la persona sorda lo cual permitiría que el intérprete en lengua de señas se concentre en su labor y no en suplir las barreras que presenta el entorno universitario. Desde esta perspectiva, podemos señalar que en ambas instituciones universitarias se han generado instancias de ingreso, no obstante, la permanencia, calidad de los aprendizajes, desarrollo personal y social es una tarea pendiente. Para Roger (2011), la universidad inclusiva busca impregnar la cultura organizacional, las políticas educativas y las prácticas docentes, para hacer posible que las personas, independientemente de sus capacidades individuales, tengan las mismas oportunidades de aprendizaje de calidad contribuyendo de este modo, a forjar una sociedad más justa y equitativa. Por lo tanto, “Hablar de inclusión en la Educación Superior supone, necesariamente, la búsqueda de instancias que favorezcan no sólo el ingreso, sino también la permanencia de los alumnos con necesidades especiales a lo largo de la carrera elegida” (González y Araneda, 2005: 3).

Respecto a que las intérpretes estén asumiendo funciones anexas al servicio de interpretación, también puede deberse a falta de precisión de sus funciones. En este sentido sería importante considerar en futuras investigaciones las siguientes

interrogantes ¿Qué funciones cumple el intérprete? ¿Quién las define? ¿Cuáles son las competencias laborales necesarias para el servicio de interpretación?, etc.

Según la percepción de los intérpretes el aporte que hace el contexto universitario en el desarrollo de la cultura e identidad de la persona sorda se podría situar en una etapa inicial, caracterizada por visibilización del sordo en la universidad, la importancia de la lengua de señas en el aprendizaje de la persona sorda, de la profesionalización de los servicios de interpretación. Esto favorece la cultura sorda porque ayuda al oyente a incorporar este nuevo conocimiento tradicional, lo hace consciente de esta diversidad. No obstante, se requiere que la universidad transite a una segunda etapa caracterizada por Olivé (2009) por la aceptación y valoración de la cultura sorda como parte de la diversidad de esta sociedad del conocimiento. Desde esta perspectiva es posible entender que los elementos culturales de la comunidad sorda en una etapa inicial aparezcan como algo extraño, novedoso, entretenido.

En relación con los puntos de encuentro entre ambos intérpretes, consideramos que aunque ejercen su labor en contextos universitarios de diferentes países y, por lo tanto, en diferentes culturas comparten experiencias y percepciones similares respecto a la mayor prevalencia de la formación no profesional del intérprete, a las barreras que manifiesta el contexto universitario y que entorpecen sus funciones y del desarrollo en etapa inicial de la cultura sorda en estos contextos universitarios. No parece extraño que compartan estas percepciones, ya que la educación de la persona sorda desde el enfoque socio-antropológico, que es donde tiene cabida el servicio de interpretación, es reconocido como una opción solo desde el congreso de Hamburgo de 1980 donde los profesores de sordos y las instituciones formadoras de profesores generan duros cuestionamiento al modelo oral, reconociendo el derecho de las personas sordas a ser educadas en la lengua de señas (Herrera, 2010). Desde entonces se ha ido incorporando lentamente este nuevo enfoque a las políticas y normativas educativas, y aún en forma más lenta ha ido impregnando la diversidad cultural en los distintos contextos.

5. Reflexiones finales

La posibilidad de que las Universidades incorporen estudiantes sordos a sus aulas, es fundamental para los sordos, ya que les permite un mayor desarrollo personal (intelectual, social y valórico), cultural y lingüístico, esto a su vez potencia el desarrollo de la comunidad sorda, haciéndola visible a las otras culturas. La mayor visibilización se relaciona directamente con el respeto y valoración de los conocimientos tradicionales del colectivo sordo permitiendo así el cambio del paradigma sobre la sordera, donde esta emerge desde un enfoque socio-antropológico enfatizando su propia lengua, identidad y cultura. Por lo tanto, cabe resaltar que en este proceso de transformación es de gran importancia el papel que cumple la universidad, no sólo como gestora del cambio de ideología, sino como el espacio donde esa transformación tenga efectos prácticos (Ramírez y Castañeda, 2003; Ramírez y Parra, 2004; Rodríguez, et al., 2018: 74).

También, la incorporación del sordo a la universidad es un gran desafío para los intérpretes de lengua de señas. Las funciones del Intérprete en lengua de señas deben estar definidas desde la profesionalización y valoración, ambos aspectos pendiente en Chile y Colombia. No obstante, la profesionalización debería

considerar como los estudiantes sordos construyen sus aprendizajes, estrategias para mediar con estudiantes sordos con diferentes niveles de lengua de señas, la importancia de vincularse con la comunidad sorda local y estrategias para enfrentar las barreras que impone el contexto frente a su labor.

Es esperanzador considerar que ambas intérpretes, situadas en distintos países, destaquen la función del intérprete como un mediador, esta función se condice con el enfoque socio-antropológico en el cual el intérprete forma parte de los elementos culturales de la comunidad sorda. De aquí la relevancia de que el intérprete se vincule permanentemente con la comunidad sorda, esto le permite, entre otros aspectos, un mayor desarrollo de la lengua de señas, entender la diversidad sociolingüística de la comunidad sorda y obtener el reconocimiento de mediador lingüístico por parte de la comunidad sorda.

Todos los cambios que requiere generar el contexto universitario para aceptar la diversidad cultural de un país, entre estos a la comunidad sorda, requieren de un marco político y legal pertinente a los desafíos actuales. Independiente de la presencia de estudiantes sordos, la universidad debe propiciar la valoración de las distintas culturas y la apropiación de los elementos culturales que enriquecen a la humanidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abreu, J. L., Parra, C. & Molina, E. H. (2012). El Rol de las Preguntas de Investigación en el Método Científico. *International Journal of Good Conscience*. 7(1) 169-187.
- Aguilar, S. & Barroso, J. (2015) La triangulación de datos como estrategia en investigación educativa. *Revista de Medios y Educación*. doi: <http://dx.doi.org/10.12795/pixelbit.2015.i47.05>
- Burad, V. (2012). ¿Ineficacia en la interpreteación del binomio lengua hablada-cultura oyente /Lengua de Señas-Cultura Sorda? Recuperado desde <http://www.cultura-sorda.eu>.
- Carvajal, M., Tascón, L. & Vásquez F. (2012). *Construyendo Caminos Sordos y Oyentes pensando en la U*. Universidad del Valle. Alcaldía de Santiago de Cali. Secretaria de Educación Municipal.
- Creswell, J. (2008). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Washington, USA: Sage.
- Gobierno de Chile. (2010). Ley 20.422. Establece normas sobre igualdad de oportunidades e inclusión social de personas con discapacidad. Recuperado desde <https://www.leychile.cl/Navegar?idLey=20422>
- González, F. y Araneda, P. (2005). Integración de las Personas con Discapacidad en la Educación Superior en Chile. Recuperado desde http://sid.usal.es/idocs/F8/FDO12677/integracion_educacion_superior_chile.pdf
- Herrera, V. (2010). Estudio de la población Sorda en Chile: Evolución histórica y perspectivas lingüísticas, educativas y sociales. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, 4(1). Recuperado desde <http://www.rinace.net/rlei/>
- Napier, J. (2002). *Sign Language interpreting: Linguistic coping strategies*. Colford, UK: Douglas McLean.
- Napier, J., & Barker, R. (2004) University Interpreting: Expectations and Preferences of Deaf Students. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 9, 228-38.
- Olivé, L. (2009). La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología. *Revista CTS*, 12(4), recuperado desde <http://www.scielo.org.ar/pdf/cts/v4n12/v4n12a11.pdf>
- Padden, C. (2000). *Simultaneously Interpreting across Modalities*. San Diego, USA: University of California.
- Patton, M. Q. (2002) *Qualitative research & evaluation methods* (3a ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.

Ramírez, P. y Castañeda, M. (2003). Educación Bilingüe para sordos. Bogotá, Colombia: Instituto Nacional para Sordos (INSOR).

Ramírez, P. y Parra, J. (2004). Estudiantes sordos en la educación superior: Equiparación de oportunidades. Bogotá, Colombia: Instituto Nacional para Sordos (INSOR).

Rodríguez G., Gil, J., & García, E. (1996). Metodología de la Investigación Cualitativa. Granada, España: Ediciones Aljibe.

Rodríguez, E. & Lara, P. (2004). Técnicas de interpretación de lengua de signos. Madrid, España: Fundación CNSE.

Rodríguez, N., Monroy, B. y Pabón, M. (2018). Manos y pensamiento: realidades de la interpretación, perspectivas de formación. Bogotá, Colombia: Editorial Universidad Pedagógica Nacional.

Roger, J. (2011). La universidad Inclusiva. Recuperado desde http://www.reddolac.org/profiles/blog/show?id=2709308%3ABlogPost%3A195915&xgs=1&xg_source=msg_share_post

Young, A. & Temple, B. (2014). Approaches to social research. The case of deaf studies. New York, USA: Oxford University Press.

Entre lo decolonial y lo barroco: interpelaciones marxistas a las teorizaciones culturalistas y decoloniales sobre la modernidad

Between the decolonial and the baroque: marxist interpellations to the culturalist and decolonial theories on modernity

RICARDO OROZCO*

Universidad Nacional Autónoma de México, México
ricardorozco@live.com.mx

RESUMEN

El objetivo de este texto abrir un diálogo, hasta ahora muy poco explorado, entre los estudios culturales y decoloniales, por un lado; y las derivaciones barrocas del discurso crítico de Marx, por el otro. Ello, con el propósito de mostrar la manera en que determinadas corrientes discursivas de los estudios culturales y de la decolonialidad tienden a sustancializar y relativizar su comprensión de la modernidad vigente; llegando al punto de transmutar un ethos específico en una versión alternativa de modernidad.

Palabras clave: Ethos, modernidad, capitalismo, barroco, decolonización, valor de uso.

ABSTRACT

The aim of this text is to open a dialogue, so far little explored, between cultural and decolonial studies, on the one hand; and the Baroque derivations of Marx's critical discourse, on the other. This is to show how certain discursive currents of cultural studies and decoloniality tend to substantialize and relativize their understanding of modernity in force; reaching the point of transmuting a specific ethos in an alternative version of modernity.

Keywords: Ethos, modernity, capitalism, baroque, decolonization, value of use.

* Licenciado en Relaciones Internacionales por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Recibido: 06/03/2018

Aceptado con modificaciones: 22/05/2018

Y comprendía, ahora, que el hombre nunca sabe para quién padece y espera. Padece y espera y trabaja para gentes que nunca conocerá, y que a su vez padecerán y esperarán y trabajarán para otros que tampoco serán felices, pues el hombre ansía siempre una felicidad situada más allá de la porción que le es otorgada..
Alejo Carpentier

En el proceso de (re)producción de un lenguaje propio de su epistemología, los estudios decoloniales han orientado sus propuestas analíticas hacia la absoluta negación del origen y el carácter ontológico, específicamente occidental, en general; europeo, en particular; de la modernidad capitalista en curso. Ello, con la intención de negar la *universalización* de otro uni-versalismo eurocentrista más, por un lado; y por el otro, con el claro objetivo de visibilizar el hecho de que las poblaciones colonizadas del mundo también cuentan con sus propias versiones —Otras— de modernidad.

El problema con dicha analítica es, no obstante, que disuelve con facilidad la diferencia que existe entre una propuesta o proyecto de modernidad, generada desde la especificidad cultural de un sujeto comunitario colonizado, y el ethos con el que las poblaciones colonizadas sobreviven —ya interiorizando o resistiendo— al curso de la modernidad decididamente capitalista, aún vigente.

En este sentido, lejos que descolonizar a la modernidad capitalista, las propuestas categoriales vigentes, extraídas del núcleo decolonial-culturalista, redundan en la pura apropiación del término, como estrategia reivindicativa del potencial civilizatorio que contiene cada sociedad en su sustancia, pues mantienen intocado el imperativo de deconstruir los rasgos estructurales de aquella que la fundan y sostienen como una forma particular de totalización de la experiencia de la vida.

En principio, este problema no deriva, en términos generales, de las variaciones presentes en lo que se comprende por modernidad: el grueso de la crítica ex-céntrica a las discursividades que afirman, de manera militante, el sentido de la categoría como el estadio permanente —o acaso aún inacabado—, cualitativa y cuantitativamente superior en la historia del progreso de la humanidad, parte del reconocimiento de que aquella modernidad se funda en su relación —alguna vez contingente— con el racionalismo occidental, lato sensu; europeo, en particular.

De modo que, por encima de la clara abstracción en la que es introducida la categoría, convirtiéndola en una suerte de a priori histórico al que únicamente se le debe injertar una codificación cultural particular, un espíritu de época; y al margen de la multiplicidad de caracterizaciones y situaciones espacio-temporales que la rodean, es posible identificar un amplio consenso edificado alrededor de la visibilización de esas otras caras —ocultas— de la modernidad que se materializan en el colonialismo, la violencia civilizatoria, el excepcionalismo identitario, la aniquilación de la diferencia, etcétera.

Los puntos de discusión, más bien, sobrevienen cuando se trata de profundizar en determinadas caracterizaciones de la modernidad a partir de rasgos más específicos, pues es en este proceso, y sobre todo, en su imperativo implícito de buscar alternativas, propuestas de modernidades-Otras, en donde los sustancialismos son estructurados, y también, en donde las formalidades privativas de diferentes ethos son diluidas, sustituidas o superpuestas a aquellos¹.

1 En sus escritos, Eduardo Restrepo suele ser enfático en la importancia que reviste el trabajo de

De aquí que algunos de los posicionamientos más difundidos, aceptados y problemáticos —aunque no debido a la profundidad o a la densidad de la problematización que ofrecen sobre la materia en cuestión— sean los que asumen, con independencia del hecho de situar o no a la génesis de la modernidad en curso en el marco de la Ilustración, que la modernidad se define, en sus núcleos axial, político e histórico, por la imbricación de cinco dimensiones concretas de la socialidad humana; a saber: la libertad, la igualdad, la fraternidad, la democracia y la justicia².

Y son problemáticos porque lejos de considerar a cada una de estas nociones —junto con sus respectivas representaciones materiales— como partes integrantes, no determinantes, de una unidad mucho más abarcadora y totalizante, los colocan como piedras de toque sobre las cuales montan a la modernidad misma; a niveles tales que, con frecuencia, la distinción entre cualquiera de estas categorías y el concepto propio de modernidad se reduce a nada, se anula.

En consecuencia, no resulta difícil encontrar análisis en los que se definen y sentencian a las crisis y al fin de la modernidad partiendo del supuesto de que aquellas se presentan cuando cualquiera de estos cinco pilares se ve alterado o interrumpido en su función por fuerzas o dinámicas ajenas a su lógica interna; mientras que aquel, por su parte, se produce cuando los niveles de perturbación o disfuncionalidad de todos los elementos rebasan un punto de no-retorno a su cauce de normalidad.

Pero no sólo, pues inclusive en los casos en que se pretende corregir la plana al eurocentrismo, a través de la introducción de la invención de la americanidad (Wallerstein & Quijano, 1992) en la ecuación, ampliando los márgenes espacio-temporales de la génesis de la modernidad al siglo XV; lo más que se logra es aseverar que la copresencia de América —y sus culturas— en la producción, consolidación y mantenimiento del programa civilizatorio de la modernidad nunca se ha limitado, en realidad, a una mera recepción tardía de la racionalidad occidental debido a su condición periférica, sino que, por lo contrario, ha jugado un papel determinante en los mismos, toda vez que, en ambos lados del Atlántico, se habrían formado, simultáneamente, idénticas tendencias en el pensamiento científico, en las ideologías políticas vigentes y en los objetos de estudio; así como programas de investigación equivalentes, publicaciones comunes, etcétera (Martínez Mora, 2012).

En este sentido, reivindicar el paralelismo, la simultaneidad del proceso de modernización americana frente a su par europeo intenta recuperar la importancia de su rol fundante —oculto por el velo de la colonialidad— con el claro propósito de mostrar que los relatos difusionistas (estos son, aquellos en los que se acredita que el origen de la modernidad se sitúa en Europa, espacio-tiempo particular desde

desustancializar la comprensión que se tiene de la modernidad, con independencia de si ese entendimiento apela a algún relato difusionista o a uno que problematice sobre las modernidades múltiples. En términos generales, Restrepo fundamenta esta posición argumentando que una definición sustancialista de la modernidad siempre identifica un contenido, en abstracto o concreto, desde donde ésta adquiere una identidad sustantiva. En ese sentido, a la pregunta que cuestiona qué es modernidad, los abordajes sustancialistas refieren a dimensiones que van desde lo epistémico hasta lo ontológico. Por ello, Restrepo propone un abordaje —al que él mismo denomina «eventualización»— que, antes de preguntar qué es modernidad, se aleje de cualquier estrategia definicional, poniendo en juego, por lo contrario, qué es lo que se enuncia y materializa, históricamente, sobre la misma. El problema con este posicionamiento es, por supuesto, que pasa por alto que en la modernidad capitalista —y en cualquier otra versión de modernidad—, en tanto forma civilizacional que adopta el cuerpo social, el contenido de ésta se define justo por su forma. De ahí que la deconstrucción de su contenido, cuestionando elementos centrales de la misma (como el antropocentrismo y el progresismo) se, al mismo tiempo, la deconstrucción de su forma. Vid. (Restrepo, 2008).

² Tal es la apuesta del sociólogo peruano Aníbal Quijano (1988), considerado, dentro de la red de estudios sobre la modernidad/colonialidad/decolonialidad, el teórico fundador de dichos estudios por el abordaje que realizó en torno de la colonialidad del poder.

donde se va extendiendo, universalizando el campo de positividad, de verdad-poder de los supuestos que la sustentan) no rompen con las epistemes que alimentan la interioridad del discurso moderno hegemónico.

Así pues, si la premisa es que la modernidad es un proceso que ya estaba en curso, al mismo tiempo, tanto en América como en Europa se concluye, por un lado, que es debido a que en ambos tiempos-espacios también estaban en curso los mismos procesos constituyentes, genésicos de ésta, con independencia de los canales de comunicación entre europeos y americanos; y por el otro, que si la modernidad en América terminó por cristalizarse como una promesa de liberación y bienestar incumplida fue por causa de la descomposición que introdujeron en ella las relaciones de colonialidad centro-periferia³.

En última instancia, este tipo de analíticas agotan su discursividad en la defensa de que la modernidad, definida por la aleación de la libertad, la igualdad, la fraternidad, la democracia y la justicia en un mismo proyecto de socialidad, es una posibilidad civilizacional e histórica presente en cada una de las comunidades humanas que habitan el planeta; de tal suerte que, ante las crisis de la modernidad, ante sus perturbaciones o degeneraciones se concluye —como en los términos en que Aimé Césaire (2006) concluyó que la semilla de los autoritarismos, de los totalitarismos, del nacionalsocialismo y el fascismo ya se encontraba germinando en la experiencia colonial, en el crimen, absuelto en su inhumanidad por la blanquitud de su motivación, del hombre blanco en contra del hombre negro— que la salida, la superación de la modernidad pasa, en principio, por la (re)definición de eso que significa libertad, igualdad, fraternidad, democracia y justicia; pero esta vez desde la experiencia concreta de otras culturas, como las periféricas.

Lo problemático de este proceder es, no obstante, que tiende a concentrarse en evidenciar, además de a esas otras nociones de libertad, igualdad, democracia, etc., que se piensan y practican en otras regiones del mundo, los orígenes primeros, es decir, las verdaderas fuentes de profusión enunciativa de donde el occidentalismo extrajo aquellas palabras para apropiárselas y hacerlas pasar por inventos, transformaciones o descubrimientos suyos.

Y es que si bien es cierto que pelear por la potestad primera de una categoría, o por la experiencia primigenia de una relación social, visibiliza una vastedad de objetos de estudio y de problemáticas no-resueltas —con la manera en que la historia es pensada, construida, aceptada y (re)producida, en primera instancia—, también lo es que, en términos de lo que se requiere para trascender a la modernidad vigente o para edificar una modernidad Otra, argumentar que la libertad, la igualdad o la democracia ya contaban con sus discursos propios, autóctonos —y con dimensiones de sentido por completo divergentes de las aceptadas en Europa—, en diferentes colectividades humanas antes de la expansión colonial de Occidente o, en su defecto, antes de que el mismo discurso emergiese en alguna de sus sociedades, no pasa de la mera ostentación del título, de la apropiación privada de los derechos de autoría.

En este sentido, que Partha Chatterje (2008) muestre lo avanzada y sistemática que era la producción de Saberes en torno al cuerpo poblacional y a la cultura en las regiones colonizadas, antes de que algo similar ocurriese en las academias metropolitanas; que Benedict Anderson (1983) compruebe que la teorización en torno de la Nación se halla primero en las élites criollas de América y

³ Es, en general, la posición que adopta Arturo Escobar (2010), uno de los principales críticos a los discursos difusionistas de la modernidad, desde la decolonialidad y los estudios culturales.

luego en los círculos de estudio de los países centrales; o que Sidney Mintz (1996) encontrara una rica y profunda tradición de pensamiento sobre la relación entre justicia y democracia, con raíces primero en las plantaciones caribeñas y después en las metrópolis europeas, por ejemplo, abona a discusiones como aquella que aborda el extractivismo epistémico (Grosfoguel, 2016) que occidente emprendió de manera simultánea a su empresa colonial, pero no ofrece, por sí mismo, una alternativa a la modernidad en curso.

Se supone que construir una valoración⁴ de los orígenes, en esta línea de ideas, coadyuva a desmontar los engranajes en los que se fija la idea de que cualquiera de las fallas de la modernidad en los espacios-tiempos externos o ajenos a aquel que es la fuente de su profusión responde a lo inacabado o incompleto del proceso de modernización o, en el mejor de los escenarios, a algún error provisional en la recepción, adaptación e interiorización de sus postulados.

Después de todo, si la modernidad en curso no es la única realmente existente, sino una versión que resultó de la temprana apropiación que hizo Europa de esa otra modernidad mucho más amplia, conformada por múltiples versiones de sí misma en situación, lo correcto sería concluir que el mal funcionamiento de aquella en una colectividad que no es su lugar primigenio de gestación se debe, antes que a esos errores de inadaptación, a que la validez de la modernidad, por cuanto euro-modernidad, es únicamente aplicable a Europa, y nada más.

De ahí se obtiene, por consiguiente, la aceptación de que en ciertas regiones del Sudeste asiático la defensa de las modernidades múltiples se materializa en proyectos de socialidad sustentados en una dimensión económica análoga a la occidental, pero con variaciones culturales en función del archivo histórico propio de los pueblos asiáticos; o de que en algunas comunidades de África, por su parte, lo moderno se reduzca al campo de dominio de las representaciones políticas y de los estatus de clase. Es decir, se obtiene la consideración de un cúmulo de pluri-versalidades desde las cuales, y en cada una de ellas, las poblaciones respectivas piensan y asumen el imaginario histórico de su propia modernidad en forma autorreferenciada.

La cuestión es que esta presunta des-sustancialización de la naturaleza y el telos de la modernidad no se cumple: primero, porque la única operación que de verdad se pone en marcha es el desplazamiento de la sustancialidad de un uni-versalismo con pretensiones de universalidad a un universalismo que se particulariza en múltiples formalidades culturales⁵; y segundo, porque lo que se está pensando como una suspensión ontológica de la modernidad, por un lado; y como una elaboración de modernidades alternativas, sobre compromisos éticos y políticos ajenos a la matriz axial occidental, a partir de esa supresión, por el otro; no pasa de mero descentramiento de los principios organizativos de la sociedad global, de tal suerte que la métrica ya no comienza o termina, según sea el caso, en Occidente (Restrepo & Rojas, 2010).

4 La distinción entre valoración y valorización no es azarosa: la primera parte de la crítica de Nietzsche a la civilización occidental, la segunda surge de la crítica de Marx al capitalismo moderno.

5 Arturo Escobar (2010), por ejemplo, es uno de los principales defensores, desde los estudios decoloniales con bases etnográficas. En su estudio titulado *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*, Escobar articula las nociones de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad, entendiéndolas como categorías distintas que designan procesos y fenómenos sociales distintos. Así pues, con la primera, Escobar plantea la pluralización del concepto de modernidad, mientras que, con la segunda, busca poner en juego ya no únicamente una propuesta analítica, sino un programa político que justo busque el descentramiento de la modernidad de corte europeo como eje organizador de cualquier otra propuesta de modernidad alrededor del mundo.

Por supuesto, descentrar la orientación de la Historia de la humanidad no es sinónimo de un movimiento de abstracción de las epistemes que alimentan a la lógica de la modernidad desde su interioridad.

La modernidad en curso sí es una modernidad realmente existente y específica de las formas sociales occidentales; esto es, de su modo de Ser-en-el-mundo. Negar este hecho no únicamente no ayuda a deconstruir y superar el proyecto de civilización vigente, sino que, además, invisibiliza lo específico de éste que lo revela como una manera de decodificar el código general de lo humano —de su socialidad, en sentido amplio—, por completo contraria a esas otras posibilidades de decodificación que sí implican la puesta en marcha de modernidades Otras.

En este sentido, observar y conceder que la modernidad vigente nació en Europa, difuminándose con posterioridad por el resto del orbe —y derivando, en un caso particular, en una versión contigua, paralela y yuxtapuesta con epicentro en el modo estadounidense de vida⁶; no es sucumbir ante el eurocentrismo ni ceder frente a la idea de que lo que hay es lo que existe, y a ello no hay alternativas.

Más bien, es aceptar, por lo contrario, que esta versión de modernidad —decididamente capitalista— es, en su núcleo y en su telos, un proyecto de civilización cuya única característica redundante en fragmentar al sujeto social, individual y comunitario, tanto en lo concerniente a su proceso de (re)productibilidad social general cuanto en lo que respecta a su interacción con otros sujetos, individuales y comunitarios. Por eso, definir a la modernidad capitalista a partir de esas grandes mercancías denominadas libertad, igualdad, fraternidad, democracia y justicia, o similares y derivados, termina en un sinsentido que lleva a conclusiones falsas.

La modernidad, lejos de estos elementos —mismo que, en rigor, son subsumidos por ésta—, se funda en una racionalidad más profunda y duradera que, además, es la misma que posibilita la emergencia del capital como relación social hegemónica. Se funda, pues, en esa racionalidad que es responsable del desencantamiento del mundo, y lo que la hace auténticamente occidental es que en lugar de haberse estructurado para dar forma a sociedades con una exageración y magnificación del sujeto social comunitario, frente a su mismidad individual, produjo su análogo absoluto, aunque no por ello menos avasallador que la saturación a la que se opuso: engendró la total fragmentación del sujeto comunitario e individual como tales (Echeverría, 2010).

Ahora bien, es evidente que la Ilustración fue posible sólo gracias a que el desencantamiento del mundo ya se encontraba operando como razón instrumental, y no al revés: que la desvaloración del universo de sentido de la socialidad humana emergió después de que la Ilustración liberó al sujeto de las cadenas que le representaban sus supersticiones e imaginarios míticos. De hecho, en estricto, la revolución que produce a la modernidad no es ninguna que se halle en los últimos cinco siglos —a pesar de que la invención de la americanidad, hace quinientos años, es el segundo suceso ontológico que la consolida en cuanto modernidad capitalista.

En efecto, la revolución de la modernidad no es un hecho que sea posible encontrar en la teorización sobre las formas de gobierno o alrededor de los derechos del hombre y el ciudadano. Antes bien, es una revolución técnica, de orden valorativo, que desenvuelve toda su potencialidad en el terreno de lo político, antes que en cualquier programa de la política. Una revolución, en suma, puramente

6 La modernidad americana, a la que se refiere Bolívar Echeverría (2009).

formal, de la coherencia interna, siempre transitoria, que define el carácter particular «[...] de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana» (Echeverría, 2011: 70).

De tal suerte que, con redefinir algunas categorías —ya sean éstas libertad, igualdad, fraternidad, democracia y justicia u otras más— no se cambia en nada el carácter de este proyecto civilizatorio. Porque lo que en realidad está en juego en su interior es la manera en que los sujetos sociales, individuales y comunitarios, (re) producen su socialidad, el universo de sentido de su existencia, expresado como valoración de la misma en los actos productivos/consuntivos que la afirman.

Es así que se requiere decolonizar las formas de (re)productibilidad social, entendiendo que si no se lleva a cabo tal imperativo no únicamente se estará redundando en reformismos que llevan a la ilusión de haber trascendido a estadios cualitativa y cuantitativamente diferentes —o superiores, si se cree en la progresiva y unidireccional linealidad del tiempo—; justo como durante el siglo XX los reformismos dependentistas, socialdemócratas y soviéticos condujeron a la ilusión de que el socialismo realmente existente era, en realidad, socialismo.

¿Por dónde empezar, entonces, a decolonizar la forma moderna capitalista de (re)producción de la socialidad humana? Si la modernidad capitalista es el resultado de una racionalidad instrumental, de un desencantamiento del mundo, es claro que el primer pilar que hay que deconstruir es el del humanismo, por cuanto antropocentrismo, pues es alrededor de éste que gira la idea de que la voluntad de sentido en la vida del sujeto social se afirma a sí misma en la permanente (re)creación de un universo o cosmos autónomo y, simultáneamente, antagónico a otro ontológico subordinado al rol de pura reserva natural de bienes de consumo.

Pero no sólo, pues, además, también es imperativo deshacerse del progresismo, es decir, de la noción espacio-temporal de progreso, comprendida como la práctica ininterrumpida de superposición de las dinámicas de sustitución de lo viejo por lo nuevo, por encima de aquellas que restituyen a lo viejo como lo nuevo, o, dependiendo de los imaginarios dominantes, como lo permanente, aunque mutable. Y es que lo cierto es que este modelo de historicidad, sobre el cual se montan los relatos de la evolución de las sustancias sociales, es, asimismo, el andamiaje que justifica y valida la destrucción de los modos de Ser-en-el-mundo de los remanentes de comunidades colonizadas en la periferia.

Se trata, pues, de que al desestructurar al antropocentrismo y al progresismo en un solo movimiento se consiga, por derivación, desarticular la tendencia hacia la individualización del proceso de socialización de los sujetos. Así, la constitución de la identidad de éstos deja de transitar por ese «centro de sintetización abstracto» (Echeverría, 2011: 80) de su existencia que los reduce a meros productores/consumidores privados de mercancías, esto es, deja de transitar por un universo de objetos desvalorados como valores de uso; privilegiando, por lo contrario, la constitución de sujetos sociales a partir de fuentes concretas de socialidad que devengan en identidades cualitativamente diferenciadas.

Ahora bien, hasta aquí es claro que los análisis de las modernidades múltiples, extraídos de las vertientes decoloniales y de los estudios culturales americanos, al haber centrado su atención en la posibilidad de desplazar la real potestad de los valores uni-versales del centro hacia las periferias, hicieron caso omiso de lo necesario que es evidenciar que, en efecto, la forma vigente de socialidad humana, subsumida, dominada, comandada por los requerimientos de (re)producción del capital, es un engendro específico de una manera occidental muy particular de codificación y decodificación del código general de lo humano.

La relativización contextual de los elementos sustanciales que definen a lo moderno y de las condiciones que posibilitaron su emergencia llega a tal grado en las discursividades de la decolonialidad y de los estudios culturales en la región que, en última instancia, terminan, por un lado, anulando la diferencia abismal que existe entre un proyecto de modernidad y el ethos, es decir, el carácter o la estrategia ontológica, con la cual una sujetividad sobrevive a la modernidad en curso; y por el otro, consecuencia a su vez de lo anterior, (re)produciendo a la modernidad capitalista misma —aunque desde una supuesta posición crítica que pretende superarla.

Y lo cierto es que no para sorprenderse: en tanto principio histórico de organización del universo de sentido, por sí y para sí, dentro del cual una sujetividad comunitaria desenvuelve su experiencia vivencial, el ethos, o mejor dicho, los ethe a los que recurren las diversas colectividades que habitan el planeta aparentan, o por lo menos eso parece al observar lo barroco en la modernidad, que, de alguna manera, construyen un mundo Otro dentro del propio mundo moderno capitalista. Por ello la tendencia a buscar alternativas en las poblaciones representativas de esta forma de arreglar el espacio y ordenar el tiempo, en suma, de jerarquizar el plano de la forma por encima del plano del contenido, resulta abrumadora.

Y la cuestión es, sin embargo, que ninguno de estos ethe son modos de experimentar el hecho capitalista que se abstraigan del logos propio de una racionalidad que continúa afirmándose a sí por medio de la crítica de sí misma, y reproduciendo al capitalismo moderno en ese movimiento.

Por supuesto los ethe en la modernidad no son nunca los mismos, y sólo son comprensibles genéricamente en la medida en que cierto número de los mismos forma, al abstraer sus rasgos más característicos, un conjunto relativamente coherente.

Un ethos específico se define a sí mismo por la relación que establece con la modernidad capitalista; de tal suerte que, apelando a ese uso excesivo de abstracción, cuatro son las modalidades genéricas en que una colectividad despliega lo concreto de su propia identidad frente a la desvaloración que el desencantamiento del mundo provoca. A saber: a) una experiencia de afirmación militante del hecho capitalista, y de la desvaloración de los valores de uso, como estadio natural e inevitable del proceso de evolución civilizatoria de la humanidad; b) otra experiencia de naturalización de la modernidad capitalista igual de militante que la anterior, pero diferente de ella por intermediación de una dinámica de transfiguración de la desvaloración del valor en su contrario: concediendo que una y otra son apenas variaciones de la misma forma natural del valor; c) una tercera vía que apela al recurso de la resignación ante una totalización de la vida que es considerada por aquella inapelable, y frente a la cual apenas y se conforma con dejarse llevar por la espontaneidad de un destino trascendente y necesario; d) y una cuarta versión, que no acepta la desvaloración de los valores de uso pero trata de afirmarlos partiendo, paradójicamente, de la aceptación de que toda valoración se encuentra ya vencida⁷.

Llevándolos al límite de su simplificación, el primer ethos representa en sí mismo el carácter de la modernidad capitalista, fungiendo como fuente de su profusión. Sociedades como la estadounidense son su más clara y viva materialización.

⁷ Estas cuatro versiones se corresponden con el cuádruple ethe histórico de la modernidad que el filósofo marxista Bolívar Echeverría (2000) trabajó sistemáticamente como su propia contribución al discurso crítico de Marx, desde América Latina. Así pues, el primero es el ethos realista; el segundo, el ethos romántico; el tercero, el ethos clásico; y el cuarto, el ethos barroco.

El segundo ethos se corresponde con esas sociedades que son parte de la periferia de del propio centro global, altivas en el despliegue de un reformismo que se asume como la necesaria corrección a lo peor del liberalismo económico más atroz; el tercero, a su vez, se corresponde con esa tercera vía revolucionaria que satura la cotidianidad con la reivindicación de la importancia que reviste el valor de uso para la continuación de la especie humana, pero sosteniéndose en su posición dentro de la economía-mundo capitalista a través de la (re)producción de capital. El cuarto ethos, por su parte, se reduce al absurdo de elegir simultáneamente a ambos extremos y conjugarlos dentro de la misma ecuación, a la manera en que sucede con las comunidades originarias que se insertan en los suburbios.

De lo anterior se obtiene la comprensión de que en ninguno de los cuatro ethe se ponen en juego nociones sobre libertad, igualdad, democracia, fraternidad y justicia —o similares y derivadas—, pero tampoco aspectos como el antropocentrismo o el progresismo característico del abandono del sujeto a dotar de valores el universo de sentido de su existencia. Y ello, pese a que las estrategias o los procesos de interiorización y naturalización de la modernidad capitalista que se ponen en juego, en los cuatro, varían de uno a otro. Por un lado, en los primeros tres ethe la lógica de la desvalorización de los valores de uso y de la autovalorización del valor abstracto nunca se trasciende, por lo que la posibilidad de extraer o performar una modernidad alternativa a partir de una ontología realista, romántica o clásica se aprecia inoperable⁸.

Por el otro, el cuarto ethos parece amenazar a ambos hechos, en la medida en que los satura. *El juego*⁹, *la fiesta*¹⁰ y *el arte*¹¹, como observara en algún momento Bolívar Echeverría, parecen inscribirse de mejor manera en este ethos: potenciando la posibilidad de llevar la existencia de la humanidad a una dimensión sagrada, al límite, o en ruptura del decadente reciclamiento de la cotidianidad; es decir, potenciando el momento del cultivo autocrítico de la identidad del sujeto, y de su mismidad comunitaria, por fuera de la avasallante subsunción que la autovaloriza-

8 No debe dejar de observarse que las sociedades soviéticas y las naciones recién independizadas en las periferias, durante la segunda mitad del siglo XX, a pesar de todo su reformismo y de sus revoluciones nacieron y continuaron siendo tan modernas y tan capitalistas como Estados Unidos, Francia y Reino Unido.

9 Bolívar Echeverría señala que, de entre el universo de posibilidades a través de las cuales el sujeto social es capaz de romper con la lógica vigente de la modernidad capitalista, la potencialidad que presenta el momento revolucionario, en general; y el momento de ruptura o sagrado en el proceso de reproducción de la socialidad, en particular; ocupan lugares de primer orden. Sin embargo, estos sólo se presentan cuando la tensión en el cuerpo social es tanta que obliga tanto a sujetos individuales cuanto comunitarios a presentarse ante la posibilidad de su renovación o de su extinción. De ahí que para Echeverría sea imperante observar esos momentos que, en el marco de la experiencia cotidiana de la vida, desplieguen una capacidad similar, aunque reducida en su alcance a puros destellos inconexos. En ese sentido, uno de los primeros esquemas en los que Echeverría percibe esa potencialidad se desarrolla en el juego, y afirma: «El juego, el comportamiento en ruptura que muestra de la manera más abstracta el esquema más autocrítico de la actividad cultural, consigue que se inviertan, aunque sea por un instante, los papeles que el azar, por un lado, como caos o carencia absoluta de orden, y la necesidad, por otro, como norma o regularidad absoluta, desempeñan complementariamente en su contraposición» (Echeverría, 2010: 175).

10 Una segunda potencialidad se encontraría en los momentos festivos de la vida, sobre lo cual, Bolívar Echeverría afirma: «En la ruptura festiva de la rutina el esquema de uso autocrítico del código que presenta el comportamiento humano es diferente. La irrupción del momento extraordinario es en este caso mucho más compleja porque no conmueve a la vigencia en general de toda ley, sino a la vigencia de una ley “encarnada”, la ley de la subcodificación identificadora del código. Lo que en la ruptura festiva entra en cuestión no es ya solamente la necesidad o naturalidad del código, sino la consistencia concreta del mismo, es decir, el contenido del compromiso que instaura la singularidad, individualidad, “mismidad” o identidad de un sujeto en una situación histórica determinada» (Echeverría, 2010: 177).

11 Por último, se encontraría la experiencia poética o estética, de la cual, Echeverría sentencia: «En la experiencia poética o estética, el ser humano intenta revivir aquella experiencia de plenitud que tuvo mediante el trance en su visita al escenario festivo, pero pretende hacerlo sin el recurso a ceremonias, ritos ni drogas: retrotrayéndola al escenario de la “conciencia objetiva”, normal, rutinaria. Intenta revivirla a través de dispositivos especiales que se concentran en el oficio del artista, destinados a alcanzar una reproducción o una mimetización de la perfección del objeto festivo» (Echeverría, 2010: 180).

ción del valor ejerce sobre su (re)productibilidad social (Echeverría, 2010).

Sin embargo, el problema aquí es, no obstante, que incluso lo barroco resulta insuficiente, pues en la medida en que apela al tercero excluido —ni la negación ni la afirmación—, apenas redundante en la traslación de la reificación del valor de uso a una mera exageración de la forma, pese a que aún en esta sea el valor abstracto el que consolide su vigencia por encima (Echeverría, 2000).

En última instancia, recurrir a las estrategias de supervivencia humana a la modernidad capitalista, con la pretensión de extraer de ellas versiones múltiples de modernidades alternativas, tiende a redundar en el reciclamiento de esa misma modernidad debido a que el contenido que se extrae mantiene en sí la sustancia de las series y conjuntos de condensaciones que, en primera instancia, surgieron como un contenido cultural concreto, orientado a la superación de todas las contradicciones efectivas existentes entre las necesidades de renovación del cuerpo social y los límites que, simultáneamente, se le imponen.

¿Cómo originar, entonces, modernidades Otras? Quizá el primer paso que habría que emprender sea no rehuir a la necesaria tarea de mirar fuera de los márgenes de las sociedades modernas; lo que lleva a hallar las alternativas al orden social vigente en los remanentes de las culturas originarias que el proceso de colonización no devastó, y que la resistencia que presentaron al avance de la modernidad, y del capitalismo que la subsume, les ha permitido mantener una lógica de su proceso de (re)productibilidad social en donde el mundo aún mantiene vivos sus valores supremos y el uso de éstos con un sentido social-natural.

Es justo ahí —nicho, además, de los estudios culturales y de la decolonialidad— en donde la potencialidad de múltiples modernidades se encuentra en una suerte de estado de latencia —aunque no por ello ausente de la praxis social efectiva—, siempre asechada por el avance la modernidad capitalista, pero lo suficientemente ajena a ésta como para desenvolverse en escalas, en espacios-tiempos considerables. Y es que de lo que se trata no es de fundar ningún tipo de sociedad teológica, ni de regresar a ningún momento pasado de la Historia en el que la saturación ritual de las sociedades premodernas (o mejor, antecoloniales) se restituya. No es el objetivo, pues, indigenizar a todos los no-indígenas, a partir de las culturas originarias que les sean más próximas al mito de su fundación por cuanto sociedad. Y tampoco lo es refundar la gran Tenochtitlan o Machu Pichu, con toda la serie de sustratos culturales mítico-mágicos que daban coherencia interna a su propia codificación del código general de lo humano.

Más bien, el punto sería encontrar y exponenciar esas fracturas de la realidad para edificar sobre los vacíos que dejen una dinámica de (re)producción social que termine con el estado de excepción de dación de sentido que gobierna la vida presente. Pero siempre en correspondencia con la coherencia cultural interna de cada comunidad; de tal suerte que esa serie de acontecimientos que solemos observar en el avance de la historia por fin se nos muere, por fin lo reconozcamos, como «una catástrofe única» (Benjamin, 2008: 44) alimentada por las ruinas de una multiplicidad de formas de vida normalizadas, reducidas a la unidimensionalidad capitalista del Ser (Marcuse, 2010).

Reflexiones finales

Una reflexión final sobre este tema tiene que poner en el centro del debate, necesariamente, la imperiosa necesidad de recuperar el cuestionamiento sobre las

formas de (re)producción social, como fundamento, fuente y objetivo, al mismo tiempo, de cualquier esfuerzo por cambiar el orden de cosas vigente.

Hace poco menos de medio siglo, Jean-Paul Sartre afirmó que es necesario comprender «[...] que la inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza; que la inhumanidad, lejos de excluir la humanidad, sólo se explica por ella» (Sartre, 1963: 291). Hoy, más que nunca, es preciso recuperar esta aguda observación para entender, como humanidad, y de una vez por todas, que nuestra realidad no se construye, y definitivamente no reside, en ningún tipo de núcleo substancial con mascarata de a priori histórico.

La coherencia de lo que hace humano al Ser-humano es puramente formal, y porque la naturaleza de toda formalidad es comportarse de manera evanescente, transitoria, es que las posibilidades de construir modernidades Otras, alejadas de los rasgos más nefastos, violentos y aniquiladores de la modernidad presente, son tan finitas como la sujetividad del sujeto lo es.

Pero reconocer esta verdad, este Saber-poder que se afirma como una verdad-poder, en términos de Foucault, no debe conducir a la negación de que la modernidad presente, la modernidad capitalista, es una forma específica de codificación/decodificación cultural, identitaria, pues, que tiene su génesis y punto de profusión en un modo de Ser-en-el-mundo específicamente occidental. Porque lo cierto es que negar este hecho es negar, por completo y de manera intransigente, la historia de la colonialidad aún en curso.

Es cierto, la modernidad, como fenómeno y categoría, en abstracto, no debe entenderse en términos sustancialistas, es decir, en términos del reconocimiento de una supuesta identidad de la modernidad que se suponga preexistente a los poderes y los Saberes que la inventan. Sin embargo, no sustancializar el entendimiento de la modernidad no debe abandonar la crítica a su forma, pues es en la forma en donde se encuentra el contenido de ésta. No se trata, pues, de la pretender que con la pura reivindicación de la categoría se desplaza su materialidad y su contenido a los cuerpos sociales desde los cuales se reivindica, sino de reconocer que en la modernidad capitalista vigente hay una praxis social efectiva y una cualidad realmente existente que hacen de ella un movimiento histórico, civilizacional, muy particular, pero también muy dinámico que determina procesos sociales igual de específicos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and the spread of Nationalism*. United Kingdom: Verso.

Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. México: Itaca-UACM.

Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. España: Akal.

Chatterje, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Argentina: Siglo XXI Editores-CLACSO.

Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones ERA.

Echeverría, B. (2010). *Definición de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, B. (2011). *Crítica de la modernidad capitalista*. Bolivia: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Echeverría, B. (comp.). (2009). *La americanización de la modernidad*. México: Ediciones ERA.

Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia: lugar, movimiento, vida, redes*. Colombia: Enviación Editores.

Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo», *Tabula Rasa*, (24), 123-143.

Marcuse, H. (2010). *El hombre Unidimensional*. México: Ariel.

Mintz, S. (1996). *Dulzura y poder*. México: Siglo XXI Editores.

Mora Martínez, R. (2012). *Temas y problemas de filosofía latinoamericana*. México: CIALC-UNAM.

Quijano, A. (1988). *Modernidad identidad y Utopía en América Latina*. Perú: Sociedad & Política Ediciones.

Restrepo, E. (2008). *Cuestiones de método: «eventualización» y problematización en Foucault*. *Tabula Rasa*, (8), 111-132.

Restrepo, E. & Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad Javeriana.

Sartre, J-P. (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Argentina: Editorial Losada.

Pensar a Frantz Fanon para una nueva pedagogía desde la negritud, el humanismo y la praxis de liberación

Thinking Frantz Fanon for a new pedagogy from blackness, humanism and praxis of liberation

MARGARITA PIZARRO*
 Universidad Cesar Vallejo, Perú
 margarita_655@yahoo.com

RESUMEN

En este texto buscamos analizar las propuestas del pensamiento de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* para así rastrear las propuestas pedagógicas que se encuentran implícitas a largo de su opus magnum. Creemos que en las ideas que Fanon discute de manera política se encontrarían ciertos rasgos pedagógicos con los cuales queremos dialogar. Para tales efectos, dividimos el presente escrito en tres partes. 1) En un primer momento, realizamos un panorama general del pensamiento de Frantz Fanon, de sus obras e influencias en los movimientos de liberación. 2) Dando un paso más, pues, realizamos un estudio de las obras de Frantz Fanon ya mencionada, para así rastrear las propuestas de la negritud y la pedagogía como praxis de liberación, además de la idea de pueblo como sujeto de esta misma praxis y no como un bloque pasivo. 3) Finalmente, analizamos la lectura del pensamiento de colonial representado por Catherine Walsh. De tal forma que redondeamos las dos primeras nociones: las ideas de negritud y los rastros pedagógicos trabajados en la parte anterior. Al fin, pues, sustentamos la importancia de las dos ideas trabajada en el pensamiento del pensador de la Martinica.

Palabras clave: Fanon, Freire, praxis de liberación, pueblo

ABSTRACT

In this text we seek to analyze the proposals of the thought of Frantz Fanon in *The Damned of the Earth* in order to trace the pedagogical proposals that are implicit throughout his opus magnum. We believe that in the ideas that Fanon discusses in a political way we would find certain pedagogical traits with which we want to dialogue. For these purposes, we divide the present writing into three parts. 1) At first, we give an overview of the thinking of Frantz Fanon, his works and influences in the liberation movements. 2) Taking one more step, then, we make a study of the works of Frantz Fanon already mentioned, in order to trace the proposals of blackness and pedagogy as praxis of liberation, in addition to the idea of people as subject of this same praxis and not as a passive block. 3) Finally, we analyze the reading of colonial thinking represented by Catherine Walsh. In such a way that we round up the first two notions: the ideas of blackness and the pedagogical traces worked in the previous part. In the end, then, we hold the importance of the two ideas worked in the thought of the thinker of Martinique.

Keywords: Fanon, Freire, liberation praxis, village

* Doctora y Magister en Educación por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú. Jefa del programa académico de formación general de la Universidad Cesar Vallejo.

Recibido: 15/01/2018

Aceptado con modificaciones: 23/03/2018

1. Introducción

Frantz Fanon es uno de los intelectuales más importantes del siglo XX que se han dedicado a estudiar la negritud, en términos de su maestro Aime Cesaire. Además, de su aporte psicoanalítico crítico contra la colonización. No solo redactó textos teóricos, sino de praxis liberacionistas contra el colonialismo. En su texto más importante, *Los condenados de la tierra*, trabaja con nociones como guerra de liberación, praxis de liberación, países subdesarrollados, etc., que dan claro ejemplo y sentido de la línea que Frantz Fanon seguía al intentar no solo reivindicar al negro, sino liberarlo de la opresión colonialista. En toda esta vorágine, Fanon critica la deshumanización como problema que está ligado al colonialismo. Por el contrario, propone la humanización como proceso de politización del pueblo. Como proceso de educación de las masas para que, con todo lo ganado, rompa con las cadenas de la colonización. Por su profundo análisis, en parte psicoanalítico, del cuerpo, clase social, la raza, etc., ha influenciado fuertemente en movimientos del feminismo, movimientos de liberación y revoluciones. La fuerte influencia en el Che Guevara, es un claro ejemplo. Pero también a intelectuales como Augusto Salazar Bondy en Perú, Enrique Dussel en México, al último Paulo Freire en Brasil, a la teología de la liberación en general, y a muchos más destacados pensadores, corrientes filosóficas y movimientos revolucionarios.

2. El pensamiento de Frantz Fanon: rememoración de un intelectual

Iniciemos entonces con un panorama general de nuestro pensador. Frantz Fanon nació en la Martinica, una colonia francesa de origen caribeño, el 20 de julio de 1925 y se fundió con el infinito el 6 de diciembre de 1961. En 1952 se editó en París, *Piel negra, máscaras blancas*. En este libro clave para entender el pensamiento de Fanon, se logra ver sus estudios y métodos críticos derivados del psicoanálisis. La pregunta por la psique del negro, por entender por qué los negros adoptan los valores y costumbres de los subyugadores blancos y los resultados de la subyugación. Ya se deja notar en esta obra que Frantz Fanon fue no solo un filósofo, como mencionábamos anteriormente, sino un revolucionario. Cabe mencionar, también el apoyo a la lucha argelina por la independencia y, también, que fue miembro del Frente de Liberación Nacional clave en la victoria de la revolución argelina.

Su vida y sus trabajos, principalmente *Los condenados de la tierra* (*Les damnés de la terre*), otro texto clave, quizás el más importante, publicado en 1961 en Francia, ha incitado e inspirado movimientos de liberación independentista y críticos al colonialismo hasta la actualidad. Esto será más profundo en la lectura sartreana de *Los condenados de la tierra*. Es interesante notar que aborda muchos temas anteriores a autores muy populares como Foucault, por ejemplo. Y como a finales del siglo pasado, principalmente a partir de los estudios de Edward Said y la propuesta del orientalismo, su pensamiento volvió a cobrar mayor divulgación en torno a los estudios poscoloniales, la teoría crítica de la segunda generación y el marxismo crítico o no ortodoxo. Frantz Fanon por lo tanto, insiste que el blanco no puede existir sin lo negro. Hay siempre una relación dialéctica de negación que a la vez es afirmación. Ambos son las caras opuestas de un proceso dialéctico de negaciones que llevan siempre a una nueva relación o sociedad que no se base en la discriminación “del otro”, siempre y cuando esta relación de negación se afirme.

El oprimido tiene que crear un horizonte cultural distinto. El negro no es un salvaje por naturaleza, ni socialmente por no cumplir con los rasgos epistemológicos y psíquicos de sus patrones, de los blancos. La negritud, quizás en algún momento abandonada por el mismo Aime Césaire, fue un movimiento, pero a la vez una postura frente al racismo poderoso que se ejercía de parte de los franceses, de manera más cercana, pero, efectivamente, en todo el globo. La propuesta de Fanon, entonces, es la liberación racial, económica y política de los oprimidos. Estos no solo representan al proletariado, sino también a los “parias” que están lejanos a ser proletarios o, en todo caso, tiene demandas distintas, pero articularias con el proletariado.

3. Posibilidad de una pedagogía en el pensamiento de Frantz Fanon: negritud y praxis de liberación

Frantz Fanon dialécticamente expone la forma en que el negro tiene que liberarse. No siguiendo los patrones de la burguesía, sino yendo más allá de las ideas burguesas. Pero, en ningún sentido, esto nos lleva por el camino del socialismo, sino que, para Fanon el romper con las cadenas del colonialismo va mucho más allá de todo sistema político que se enraíza o bien en el capitalismo o en el socialismo. Nos dice Fanon respecto a la liberación que:

Ya se percibe que la violencia encauzada en vías muy precisas en el momento de la lucha de liberación, no se apaga mágicamente después de la ceremonia de izar la bandera nacional. Tanto menos cuanto que la construcción nacional sigue inscrita dentro del marco de la competencia decisiva entre capitalismo y socialismo”. (Fanon, 1983: 37).

El negro colonizado tiene que usar la violencia para realizar su praxis de liberación. Resulta, en las condiciones miserables y articuladas contra todo tipo de liberación, imposible. La organización y participación de los partidos políticos enraizados en el pueblo son parte de todo este proceso de liberación. Es el pueblo, dice Fanon, que se organiza para liberarse de la colonización. Y por ello la liberación es del pueblo y para el pueblo. En ese sentido, después de la liberación y para la liberación es necesario educar a las masas. Estos puntos que analizamos son claves para la actual investigación. Ahora veamos ciertas ideas que podrían ubicar a la propuesta que venimos pincelando como pedagógicas en el pensamiento de Fanon. Catherine Walsh nos exhorta que:

Para Fanon, la descolonización es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo lo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización para reaprender a ser mujeres y hombres. Solo ocurre la descolonización cuando todos -individualmente y colectivamente- participan en su derrumbe. Por eso el intelectual revolucionario, al igual que el activista y el maestro, tienen la responsabilidad de, activamente, ayudar y participar en el “despertar” de la educación política, “abrir las mentes, despertar [las masas] y permitir el nacimiento de su inteligencia, inventando almas, como dijo Césaire”. (Walsh, 2009: 62).

Aquí, Walsh expone como el proceso mismo de descolonización es un conjunto de momento que desenmascaran y develan los problemas que acarrea el colonialismo. En la misma praxis de liberación es que se forja o se des-forja y modifican relaciones de dominación. Se resquebrajan ciertas relaciones colonialistas que yacían en el seno del proceso de “civilización” que Europa ha querido llevar como un

heraldo de salvación a toda la humanidad. Nosotros agregaremos otros puntos que serían rescatables: la humanización y la relación con el pueblo. Ya que la relación con el pueblo que Fanon expone en los años 60's del siglo pasado no se reduce a una categoría económica, por un lado, y lucha por la relación humana y no capitalista con esas mismas propuestas de nivel corporal y racial. Existen además otros pensadores que han analizado el pensamiento pedagógico de Fanon. Así, por ejemplo, Sefa lo ha expuesto en relación con el cuerpo, al decir que, "Colonial colour lines continue to play out in our education system from the ways certain bodies and their knowledges are validated or invalidated" (Sefa, 2010:).

Del mismo modo, nos exhorta que, "The violence of colonialism is physical, mental, symbolic and much more. Fanon helps us to reinterpret violence, dehumanization and liberation in multiple educational sites"². (Sefa, 2010: 2). En ese sentido las nociones pedagógicas de Fanon estarían relacionadas a la corporalidad y desde la crítica a un colonialismo físico, mental y simbólico, la liberación es educación.

Por otro lado, el pedagogo por antonomasia en América Latina, Paulo Freire, nos menciona, haciendo su análisis sobre la educación para los campesinos, que:

No. No es Dios quien hace todo eso. ¡Es el patrón! Posiblemente aquellos campesinos estaban, por primera vez, intentando el esfuerzo de superar la relación que en la Pedagogía del oprimido llamé de "adherencia" del oprimido al opresor, para, "tomando distancia de él", ubicarlo "fuera" de sí, como diría Fanon. (Freire, 2012: 69).

Así, pues, nos muestra que ya en Fanon se analiza la relación del oprimido con el opresor y como el primero no rompe con las cadenas que el segundo forja, sino que tiene un cierto "miedo a la libertad". Dicho de otro modo, hay una dialéctica del opresor con el oprimido, no se trata de liberar al oprimido, sino que es siempre una liberación mutua, es decir, que la liberación de uno hace la liberación del otro con lo cual se obtiene siempre una liberación en ambos polos de la dialéctica. Del mismo modo, menciona Freire en la Pedagogía de la esperanza que: "En las líneas y entrelíneas de la Pedagogía del oprimido discuto este fenómeno. Fanon y Memmi también lo hacen o lo han hecho antes que yo. El miedo del oprimido, ya sea como individuo o como clase, que lo inhibe de luchar". (Freire, 2012: 153-154). Aquí está claro el reconocimiento de Freire para con Fanon en cuanto a la relación dialéctica entre el opresor y el oprimido. Pero el tema con Fanon es incluso más profundo que con Freire, y es algo que también discutirá Catherine Walsh, ya que el tema de la raza está incluido en estas intuiciones pedagógicas. Por ejemplo, cuando Freire critica la educación bancaria, siempre toca elementos discutibles porque estos encubren o no hacen notar el rasgo dialéctico del maestro frente al estudiante. Pero, en Fanon se incluye en esta dialéctica el problema racial con lo cual tenemos un esquema mucho más extenso desde donde se puede tejer esta pedagogía. Esto es clave, porque en el mismo Freire no se encontraba el problema de la raza como un problema que se incluya en los casos donde aplica su pedagogía. Ahora bien, nos sigue diciendo Freire en páginas postreras que los

1 Las líneas de color coloniales continúan jugando en nuestro sistema educativo de las formas en que ciertos cuerpos y sus conocimientos son validados o invalidados

2 La violencia del colonialismo es física, mental, simbólica y mucho más. Fanon nos ayuda a reinterpretar la violencia, la deshumanización y la liberación en múltiples sitios educativos

“Blancos y negros, sudafricanos o residentes en Sudáfrica con quienes conversé, hablaban en general de las relaciones opresores-oprimidos, colonizadores colonizados, blancos-negros, utilizando elementos de cuño teórico comunes a Fanon, a Memmi y a la Pedagogía del oprimido” (Freire, 2012: 176). Es clave notar que en la pedagogía de la esperanza ya se ha implementado mucho del pensamiento de Fanon.

Del mismo modo, como mencionábamos, en la órbita marxista que se discute en términos de clases, Fanon usará el término pueblo, sin dejar de lado las clases sociales. Esta relación la recalca cuando menciona que: “No hay que cultivar lo excepcional, buscar el héroe, otra forma del líder. Hay que elevar al pueblo, ampliar el cerebro del pueblo, llenarlo, diferenciarlo, humanizarlo (Fanon, 1983: 97). Por lo tanto, “(...) politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: “inventar almas”. Politizar a las masas no es, no puede ser hacer un discurso político. Es dedicarse con todas las fuerzas a hacer comprender a las masas que todo depende de ellas, que si nos estancamos es por su culpa y si avanzamos también es por ellas, que no hay demiurgo, que no hay hombre ilustre y responsable de todo, que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitiva sino las manos del pueblo. (Fanon, 1983: 97). En este sentido la crítica de Fanon también va más allá y se adelanta al pensamiento de Foucault en el debate sobre el intelectual. Además de darle un enfoque humanista, contrario a Foucault que salta y salta de discurso en discurso, de enunciado en enunciado. Cabe mencionar que usar el término pueblo para Fanon no es reducir a la relación Nación-Estado la lucha o la crítica, sino más bien se desliza por una atmósfera humanista. Y una atmósfera donde el pueblo es el sujeto que actúa y decide por sí mismo. No un intelectual que le dirá al estudiante qué se debe hacer para parametrar las normas pedagógicas, sino un intelectual dentro del pueblo. Veamos la siguiente cita de Fanon:

El nacionalismo, si no se hace explícito, si no se enriquece y se profundiza, si no se transforma rápidamente en conciencia política y social, en humanismo, conduce a un callejón sin salida. La dirección burguesa de los países subdesarrollados confina a la conciencia nacional en un formalismo esterilizante. Solo la dedicación masiva de hombres y mujeres a tareas inteligentes y fecundas presta contenido y densidad a esta conciencia. (Fanon, 1983: 101).

La lucha por el humanismo significa no dejar de lado los discursos que se articulan como posibilidad de comportamientos y mentalidades, sino más bien entender que el centro de la liberación tiene que ser el hombre y no la ganancia por ejemplo. Pero no es el hombre por el hombre, sino que también se reconocen las particularidades que tiene el blanco opresor y el negro oprimido. Por tales razones, en término de Fanon “Hay que reformular el problema del hombre. Hay que reformular el problema de la realidad cerebral, de la masa cerebral de toda la humanidad cuyas conexiones hay que multiplicar, cuyas redes hay que diversificar y cuyos mensajes hay que rehumanizar”. (Fanon, 1983: 160). Es clave hacer una reflexión más pedagógica de las tesis que formula Fanon, en el sentido que el último Freire le otorga. La rehumanización, pues, haciendo un recuento, parte del pueblo y sus necesidades. Esta, entonces parte de, entre otros, los oprimidos, deshumanizados. No es gratuita la profunda afirmación del filósofo francés Jean

Paul Sartre en el prefacio a *Los condenados de la tierra* cuando dice: “(...) ese hombre nuevo comienza su vida de hombre por el final; se sabe muerto en potencia”. (Fanon, 1983: 13). Esta educación, entonces, tiene que ser rehumanización frente a lo deshumanizado. Tiene que ser liberación, pero no solo económica, sino, digámoslo así, epistemológica. Aquí la educación cumple un papel nodal. Una rehumanización que consiste en no negar lo negro, a la mujer al obrero, sino que se traducen siempre como sujetos sociales y parte del proceso de humanización. Pero no solo una visión inclusiva de los oprimidos, sino que es una educación no imitativa, ya que reconoce las particularidades de los excluidos, de los condenados de la tierra. Debe ser una pedagogía para sí y para los otros. Y, otra vez, debe tener un carácter epistemológico claro.

No rindamos, pues, compañeros, un tributo a Europa creando estados, instituciones y sociedades inspirados en ella. La humanidad espera algo más de nosotros que esa imitación caricaturesca y en general obscena. Si queremos transformar a África en una nueva Europa, a América en una nueva Europa, confiemos entonces a los europeos los destinos de nuestros países. Sabrán hacerlo mejor que los mejor dotados de nosotros. Pero si queremos que la humanidad avance con audacia, si queremos elevarla a un nivel distinto del que le ha impuesto Europa, entonces hay que inventar, hay que descubrir. Si queremos responder a la esperanza de nuestros pueblos, no hay que fijarse sólo en Europa. Además, si queremos responder a la esperanza en los europeos, no hay que reflejar una imagen, aun ideal, de su sociedad y de su pensamiento, por los que sienten de cuando en cuando una inmensa náusea. Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo. (Fanon, 1983: 161)

Hay que cambiar de piel. Hay que cambiar de mentalidad. Justamente esta labor y esta parte, las propuestas críticas de Fanon se extrapolan y articulan con una pedagogía crítica. La liberación nunca es solo del oprimido, sino del opresor. Pero si se quiere construir un nuevo horizonte la lucha tiene que ser con un cambio de piel. Reconocerse como negro y afirmarse. No ser un eco: libertad e igualdad; “tad” ... “dad”, resuena en el aula de clases, no ser una rapsodia de retazos extranjeros, sino instrumentalizar lo necesario y emerger lo original que obedece a ese adagio de Fanon: “hay que cambiar de piel” y no ser ni formarse una máscara blanca, siendo un negro. El aula de clases, por tanto no debe excluir, ni expresar el racismo. Debe rehumanizar, en terminología de Fanon. Por tales razones en la dialéctica de liberación:

Imponer los mismos <<genios malos>> al blanco y al negro constituye un grave error de educación. Si se quiere entender el <<genio malo>> como una tentativa de humanización del <<ello>> se entenderá nuestro punto de vista. En todo rigor, diríamos que las canciones infantiles merecen la misma crítica. Se percibe ya que queremos, ni más ni menos, crear historias ilustradas destinadas especialmente a los negros, canciones para niños negros y, en último término, obras de historia, al menos hasta el graduado escolar. Porque, salvo prueba de lo contrario, consideramos que, si hay traumatismo, se sitúa en esta edad. El joven antillano es un francés llamado en todo momento a vivir con los compatriotas blancos. Es algo que se olvida demasiado a menudo. (Fanon, 2009: 137).

El reconocer la particularidad, ahora trasladado a una teoría pedagógica, tiene que fundirse con la crítica a la racialidad, al colonialismo pedagógico, a la discriminación de la mujer y, por el mismo sentido, reconocer la particularidad. El pedagogía que queremos rescatar es por un lado, lo que mencionamos, la particularidad y la diferencia, pero, también la totalidad e identidad. Es por tal una rehumanización, una descolonización pedagógica. Es por tal, pues, una nueva humanidad para sí y para otros. Por tales razones, el pensador de la Martinica menciona que: Esta nueva humanidad, para sí y para los otros, no puede dejar de definir un nuevo humanismo. En los objetivos y los métodos de la lucha se prefigura ese nuevo humanismo. Una lucha que moviliza todas las capas del pueblo, que expresa las intenciones y las impaciencias del pueblo, que no teme apoyarse casi exclusivamente en ese pueblo, es necesariamente victoriosa. (Fanon, 1983: 123). Hacemos finalmente unas reflexiones sobre lo ya ganado: una pedagogía crítica debe tener como marco básico la crítica a la racialidad, a la negritud y la opresión. No entender lo político como desligado de la educación, sino que es un proceso de rehumanización, donde el hombre se va humanizando poco a poco. Por tal, la praxis de liberación es siempre pedagógica, pero también es rehumanizar constante y con ello es romper con el racismo.

4. Dialogo decolonial: aportes pedagógicos de Frantz Fanon

Para rozar un tanto la postura de C. Walsh es importante citar al filósofo de la Martinica, Frantz Fanon en su *Los Condenados de la Tierra*:

(...) politizar es abrir el espíritu, despertar el espíritu, dar a luz el espíritu. Es como decía Césaire: "inventar almas". Politizar a las masas no es, no puede ser hacer un discurso político. Es dedicarse con todas las fuerzas a hacer comprender a las masas que todo depende de ellas, que si nos estancamos es por su culpa y si avanzamos también es por ellas, que no hay demiurgo, que no hay hombre ilustre y responsable de todo, que el demiurgo es el pueblo y que las manos mágicas no son en definitiva sino las manos del pueblo. (Fanon, 1983: 97).

Aquí veremos que para C. Walsh no se trata solo del oprimido, sino que entrecruzando la postura del grupo modernidad/colonialidad y de otros estudiosos como Fanon, incluirá el tema de la descolonización, de la raza, de la mujer y de la diferencia colonial. Esta introducción de nuevos elementos teóricos y críticos servirá de base para ver la transversalidad del cruce que hace la modernidad. Para Fanon, la descolonización es una forma de (des)aprendizaje: desaprender todo lo impuesto y asumido por la colonización y deshumanización para reaprender a ser mujeres y hombres. Solo ocurre la descolonización cuando todos -individualmente y colectivamente-participan en su derrumbe. Por eso el intelectual revolucionario, al igual que el activista y el maestro, tienen la responsabilidad de, activamente, ayudar y participar en el "despertar" de la educación política, "abrir las mentes, despertar [las masas] y permitir el nacimiento de su inteligencia, inventando almas, como dijo Césaire". (Walsh, 2009b: 62). Como ya lo vimos antes, se articula una relación profunda entre los movimientos decoloniales actuales y la postura de Frantz Fanon. Sin embargo, a pesar de que existen coincidencias e influencias importantes, existe una limitación clave. La idea de modernidad no es discutida ni puesta en tela de juicio por Fanon, sino que la presupone. En cambio para Walsh:

¿Qué sucede con las afueras de la modernidad? ¿Y qué hacer respecto de las geopolíticas del conocimiento dominantes, entendidas como la universalización de una definición, un marco, una lógica, un enfoque de conocimiento – conocimiento racional- occidental-céntrico (europeo-estadounidense- céntrico), que efectivamente niega y rechaza lugares, modos y prácticas “otras” de conocer y de producir conocimiento? (Walsh, 2014: 21).

Así, existe un desarrollo más extenso del tema de la racialidad, colonialidad, modernidad, sin dejar de lado las lecturas de Fanon y su enfoque crítico. Para la pedagogía, en otro escrito quizás, cabría reflexionar también sobre el tema de la modernidad y su discusión como fundamental para discutir una nueva pedagogía crítica.

5. Conclusiones

Observamos entonces en este escrito, a nuestro parecer, tres tesis centrales: por un lado la actualidad sorprendente del pensamiento e Frantz Fanon. Vimos del mismo modo, su vigencia e importancia. También su influencia y trayectoria. Pero también examinamos su adelanto frente a otras posturas, lo cual, permite releerlo en la actualidad. Es importante, pues, mencionar, del mismo modo, los tres puentes que tejimos para instrumentalizar la postura crítica de Fanon, para una pedagogía crítica. Así, pues, discutimos la negritud, la praxis de liberación y la humanización como nociones que permite romper con el esquema tradicional de educación. Pesamos más en una pedagogía descolonizadora y crítica al racismo. Finalmente, analizamos la actualidad de Fanon y su propuesta frente al tamiz de Catherine Walsh como representante de las nuevas pedagogías decoloniales del grupo Modernidad Colonialidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Walsh, C. (2004). Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. Querétaro. En corto que's pa' largo en esta.

Walsh, C. (2014). Pedagogías decoloniales. Caminando y preguntando. Notas a Paulo Freire desde Abya Yala. Argentina, Revista Entramados: Educación y sociedad" N° 1, págs. 17-30.

Walsh, C. (2009b). Fanon y la pedagogía colonial. Brasil. Nueva América N° 122.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y educación intercultural. Ponencia presentada en el Seminario "Interculturalidad y Educación Intercultural. Bolivia.

Walsh, C. (2013). Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo I. Serie pensamiento decolonial. Ecuador.

Freire, P. (2012). Pedagogía de la esperanza. México. Siglo Veintiuno.

Freire, P. (2005). Pedagogía del Oprimido. Paulo Freire. México. Siglo Veintiuno.

Sefa, G. (2010). Fanon and the counterinsurgency. Boston. Sense Publishers.

Fanon, F. (1983). Los condenados de la tierra. México. Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (2009). Piel negra, máscaras blancas. Madrid. Akal.



Fotoensayo

Destellos negros

Obsidian flare on the shore

ROCÍO MUNGUÍA AGUILAR*

Universidad de Estrasburgo, Francia

rocio.munguia.a@gmail.com

*La photographie est un moyen d'aller vers les autres,
[...] un moyen de transcender ce que je trouve beau*

Franck Courtel

México negro: en pleno siglo XXI, la asociación de estos dos términos sigue siendo motivo de asombro y extrañeza para más de uno. La ideología del mestizaje que, desde hace casi dos siglos, reivindica la unión de lo indígena y de lo español como el elemento fundador de la identidad nacional, continúa dominando gran parte del imaginario mexicano, y ocultando con ello la contribución que africanos y afrodescendientes tuvieron – y siguen teniendo – en la formación política, económica, social, y cultural del país. El esfuerzo desplegado, desde hace más de tres décadas, por investigadores, artistas y organizaciones civiles, para visibilizar la denominada *tercera raíz*, es significativo y sumamente loable. Los trabajos dedicados a explorar los aportes de la herencia africana en distintos ámbitos (gastronomía, música, danza, religión, entre otros) no sólo han permitido mostrar el complejo tejido cultural del país (en particular el de las zonas costeras por donde arribó un gran número de africanos con la esclavitud colonial), sino que también se han abocado a reivindicar el derecho de las comunidades afrodescendientes a mantener vivo su patrimonio cultural¹.

Este conjunto de fotografías, tomadas en abril de 2016 en dos comunidades afrodescendientes de la llamada Costa Chica del estado de Oaxaca (Lagunillas y Santo Domingo Armenta), captura fragmentos de la vida cotidiana de sus pobladores, así como del paisaje urbano y natural en el que se desenvuelven. Fijando la mirada en momentos, rostros y rituales que dan cuenta de ciertas interacciones sociales y dinámicas de convivencia, este ensayo fotográfico refleja, con distintas intensidades, valores, tradiciones y costumbres de dicha población, celebrando así su *buen vivir*.

¹ Ver Odile Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México, INAH/UNAM, 2009; María Elisa Velázquez, Gabriela Iturralde, *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*, México, CONACULTA, 2012; Jesús M. Serna, Viviana Díaz, Dalia A. Guevara (coord.), *Afrodescendientes y diversidad étnico-cultural en México y Nuestra América*, México, UNAM, 2015.

* Doctoranda en Literatura francófona en la Universidad de Estrasburgo. Maestra en Estudios culturales por la Universidad Paul Valéry de Montpellier.

Sus líneas de investigación se centran en el estudio de las configuraciones memoriales de la esclavitud, en la literatura antillana y latinoamericana contemporáneas.

* Mi agradecimiento más profundo es para el Doctor Jesús M. Serna y la Maestra Viviana Díaz (Universidad Nacional Autónoma de México), quienes me dieron la oportunidad de participar de manera activa en su trabajo con estas comunidades. Qué decir de mi gratitud hacia todos esos hombres, mujeres y niños que nos abrieron las puertas de su casa, y quienes compartieron con nosotros un modelo de vida autogestivo y solidario, que nos invita a reflexionar sobre nuestras propias prácticas y construcciones identitarias.





Diablos



Preparando el desayuno





Nomás él y yo

Hermanos



Melancolía

Tómeme una aquí en mi casa



Próximas Convocatorias

Lo nacional-popular y el marxismo latinoamericano

Vol 3 • Nº 12 • Dic/18

Desde las resonancias del populismo ruso hasta la constatación de la singularidad latinoamericana, pasando por la mediación gramsciana, las tradiciones marxistas del subcontinente han estado atravesadas por condicionamientos favorables a un abordaje afirmativo de lo nacional-popular. Sobre un sustrato de sospecha frente a la centralidad otorgada a la clase obrera y el desarrollo de las fuerzas productivas, con la certeza de que la configuración sociohistórica de la región debe ser objeto de aproximaciones desprejuiciadas y con la preocupación acerca de las particularidades de la política revolucionaria en formaciones sociales atrasadas, una franja del marxismo latinoamericano analizó lo nacional-popular desde esquemas que escaparon a las recurrentes caracterizaciones de bonapartismo y la consecuente oposición frontal a las experiencias políticas de la región.

Este dossier se propone como espacio de reunión de investigaciones que se concentren en autores, grupos, corrientes o debates del marxismo latinoamericano caracterizados por el otorgamiento de un carácter positivo al despliegue de lo nacional-popular en la región. Enmarcada en los estudios de historia intelectual e historia del marxismo, la convocatoria apunta fundamentalmente a dos tipos de trabajos. Por un lado, a los que en un sentido diacrónico ubiquen los grandes núcleos del marxismo latinoamericano en los que se analizó y discutió el problema de lo nacional-popular. De este modo, buscamos dar cuenta de las torsiones atravesadas por las concepciones marxistas de lo nacional-popular a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Por el otro, a aquellos trabajos que en un modo sincrónico se detengan en investigaciones o abordajes puntuales de lo nacional-popular y de sus rasgos constitutivos. Así pretendemos iluminar los modos específicos a través de los cuales determinados intelectuales marxistas latinoamericanos analizaron problemas específicos propios de la problemática nacional-popular.

EDITOR INVITADO

Dr. Marcelo Starcenbaum
Universidad Nacional de La Plata
- Argentina.

Envíos:
info@religacion.com
publicaciones@religacion.com

FECHA LÍMITE:
28 de septiembre de 2018

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

Temas de principal interés

- Usos y debates conceptuales del marxismo latinoamericano: lo nacional-popular como fenómeno histórico y categoría analítica.
- Momentos significativos del análisis marxista de lo nacional-popular: dependentismo, transición a la democracia, neopopulismo, "giro a la izquierda".
- Autores clave del debate marxista sobre lo nacional-popular: René Zavaleta Mercado, Juan Carlos Portantiero, Agustín Cueva, Armando Bartra, Álvaro García Linera.
- Investigaciones marxistas sobre rasgos propios de lo nacional-popular: primacía de la política, contradicciones sociales, relaciones de fuerza, coyuntura, hegemonía.
- Recepciones del marxismo gramsciano: carácter desarticulado del desarrollo histórico, reforma intelectual y moral, voluntad nacional-popular, escisión entre intelectual y pueblo.

Call For Papers

Artículos • Reseñas • Fotoensayos

Re-pensando la Antropología desde el Sur

Editor Invitado

Eloy Alfaro

Envíos:

publicaciones@religacion.com
info@religacion.com

Fecha límite:

15 diciembre de 2018

Vol IV • Num 13 • Marzo/19

Temas de principal interés

Desarrollo de las teorías etnológicas desde el Sur
Conceptos de cultura desde las Américas
Métodos contemporáneos y nuevas formas de mirar-nos
Antropología Filosófica en Latinoamérica.
Antropología y enfoques inter disciplinarios
La academia, el sindicato, la etnia o la gerencia ¿cuál es el lugar de la Antropología?
Antropología construida desde pueblos originarios
¿Es posible pensar en una Antropología comprometida, no distante de la realidad?,
¿qué la caracterizaría?

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Call For Papers

Vol IV • Num 14 • Junio/19

Artículos • Reseñas • Fotoensayos

DOSSIER

Nación, comunidad y Estado: aproximaciones críticas a la obra de Álvaro García Linera

El trayecto teórico-político del hoy vicepresidente del Estado plurinacional de Bolivia es el de alguien que ha atravesado distintos momentos de la lucha política en América Latina. De su trayecto es posible desprender los principales anudamientos por los que atravesó la izquierda boliviana y en buena medida la izquierda latinoamericana. Si bien es cierto que su obra comenzó a ser leída a partir de su participación como integrante del grupo Comuna, lo es también que en su calidad de vicepresidente ha destacado como un polemista con otras vertientes de la izquierda, así como organizador de eventos muy significativos que se postula como: “pensar el mundo desde Bolivia”. Estos eventos han integrado a la experiencia política latinoamericana a numerosos intelectuales europeos.

Proponer un análisis de su trayecto teórico-político no es algo ajeno a otras intervenciones que se han realizado con anterioridad. Podemos señalar como antecedentes la aparición de dos dossier: el de Culture,

Theory and Critique?: Democracy in Latin America:

Álvaro García Linera, así como el de la revista

Viewpoint titulado Álvaro García Linera:

A Bolivian Marxist Seduced. Ambas

publicaciones corroboran la posibilidad de un acercamiento crítico a

su obra. Ahora bien, estas visiones

producidas desde el norte global

han contribuido a destacar la importancia de la obra concentrándose

en un periodo específico del trayecto.



Es así que nuestra propuesta contempla un período más amplio ordenado en tres momentos. El primero, recuperará sus planteamientos iniciales en torno al problema de la nación desde la crítica de la economía política, un tema en el que han participado los más brillantes exponentes del marxismo en la región, como lo son: René Zavaleta, José Aricó, Ana María Rivadeo y Bolívar Echeverría, por mencionar sólo algunos. El segundo, abordará la especificidad de su intervención dentro del grupo Comuna -una aventura intelectual de gran relevancia- desde el cual la dinámica de los movimientos sociales fue el centro de la práctica política. Aquel periodo propició una gran producción intelectual que aún no ha sido suficientemente valorada, entre sus redactores destacan: Raquel Gutiérrez, Luis Tapia y Óscar Vega. El tercero, destacará la faceta de García Linera como intelectual marxista que actúa en y desde el Estado. Estas coordenadas se cruzan entre lo teórico y lo político.

Se propone una evaluación global de la obra de García Linera que parte de la especificidad de los tres períodos referidos. Sin renunciar a la crítica se destacaran los alcances y límites de acuerdo a las distintas coyunturas.

Temas de principal interés

La nación como problema de la crítica de la economía política
El marxismo boliviano: De René Zavaleta a Álvaro García Linera
La forma universal del valor y la forma (¿universal?) de la comunidad
El Estado en la encrucijada: Coordenadas teóricas y prácticas
Grupos intelectuales, intervención y politización: El caso de Comuna

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

Editor Invitado Ramiro Parodi
Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini y FCS-UBA

Envíos: publicaciones@religacion.com
info@religacion.com

Fecha límite de envío: 15 marzo de 2019

Más información: <http://revista.religacion.com>

Quito, Ecuador

RELIGACIÓN
Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



CALL FOR PAPERS



30 AÑOS DESPUÉS DE LA “CAÍDA DEL MURO” DE BERLÍN: LA IZQUIERDA LATINOAMERICANA

Artículos • Reseñas • Fotoensayos

Editor Invitado

Dr. Michel Goulart da Silva

Envíos:

publicaciones@religacion.com
info@religacion.com

Fecha límite:

15 junio de 2019

Vol IV • Num 15 • Septiembre/19

Temas de principal interés

- Impacto político y teórico de la caída del Muro de Berlín en la izquierda latinoamericana;
- Rupturas y continuidades en las formas de organización de la izquierda;
- El debate sobre el fin del Este Europeo dentro de las izquierdas;
- Experiencias de gobiernos progresistas y de derecha con participación de las izquierdas.

Uno de los acontecimientos políticos más importantes de las últimas décadas fue la disolución de los países en el llamado “Este europeo”. Con la restauración del capitalismo, esos países acabaron siendo llevados a un estado de crisis económica, política y social. Por otro lado, en lo que se refiere a la disputa política general, el fin del bloque soviético permitió una ofensiva económica y política de los países capitalistas, expresado en el neoliberalismo llevado a cabo en la década de 1990.

El proceso de restauración capitalista, que tiene como marco simbólico la “caída del muro” de Berlín, impactó profundamente a la izquierda en todo el mundo. Por un lado, al perder la referencia política que había marcado sus principales disputas durante décadas, las izquierdas no lograron ofrecer resistencia a la ofensiva neoliberal. Por otro lado, se manifestó una profunda crisis teórica, con ataques explícitos al marxismo y algunos de sus conceptos centrales, como la idea de lucha de clases. Los modelos teóricos y organizativos tradicionales, como la forma leninista de partido o las elaboraciones teóricas de los más influyentes pensadores y liderazgos políticos, fueron cuestionados e incluso abandonados dentro de la propia izquierda.

En ese proceso, partidos de izquierda, comunistas y socialdemócratas, se adherieron a gobiernos en países centrales en Europa, pasando a aplicar el proyecto neoliberal. En América Latina la situación no fue diferente, si se consideran las políticas de austeridad aplicada por gobiernos peronistas en Argentina o del Partido de los Trabajadores en Brasil. En algunos países, los partidos comunistas entraron en crisis, dando giros a la derecha o incluso disolviendo en gremios que rompían abiertamente con el referencial marxista, como en el caso de la mayoría de los comunistas brasileños, que dieron origen a un partido burgués, al comienzo de la guerra en la década de 1990. Pero a pesar de la crisis organizativa y del retroceso teórico, se construyeron diferentes alternativas políticas y organizativas, sacando la centralidad de las movilizaciones del proletariado y presentando formulaciones teóricas alternativas al marxismo, expresado en movimientos y partidos como el MAS en Bolivia, el PSUV en Venezuela, y Alianza País en Ecuador.

Este dossier pretende reunir contribuciones que reflejen ese proceso de organizaciones y reorganización de las izquierdas, verificando tanto las permanencias como su proceso de reinención, en un período que comprende desde la crisis sufrida con “caída del muro” hasta la consolidación de los gobiernos progresistas de Ecuador y Venezuela.

Además, envío de trabajos para sección general y reseñas: tema libre.

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Journal of Social Sciences and Humanities
Revista de Ciências Sociais e Humanas



Normas Para Presentación De Trabajos

Es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, centro asociado a CLACSO.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos.

Es una revista con sede en Quito, Ecuador, maneja áreas que tienen relación con la: Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines. Está orientada a profesionales, investigadores, profesores y estudiantes de las diversas ramas de las Ciencias Sociales y Humanidades.

ARTÍCULOS

El carácter de los artículos debe ajustarse a las siguientes características:

» En la primera página de los documentos enviados para publicar debe aparecer:

- Título del trabajo (El cual se presentará en el idioma original y en inglés, si el idioma original es el inglés o portugués entonces deberá aparecer el título también en español) Máximo 18 palabras.

- Nombre completo del autor/autores, y, al pie de la página sus grados académicos, cargo e institución a la que pertenecen y su dirección electrónica.

- Si envía un artículo por primera vez, se deberá añadir una semblanza del autor de máximo cinco líneas.)

»Debe incluirse un resumen de los principales planteamientos en el idioma original y su equivalente en inglés (abstract) cada uno entre 120 y 150 palabras, además de cuatro a seis palabras clave en ambos idiomas (key words)

»Los artículos deben tener una extensión mínima de 4000 y máxima de 7000 palabras (sin contar bibliografía), a un espacio, en tamaño de página A4. El estilo de fuente a utilizar será Times New Roman de 12 puntos.

»Las referencias completas se incluirán al final del artículo de acuerdo a la American Psychological Association (APA).

Ejemplo

Citas:

(Habermas, 2008: 150)

Referencias Bibliográficas: Deberá aparecer al final del documento y en orden alfabético.

Libros:

Habermas, Jürgen. (2008) Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización. México. Fondo de Cultura Económica

Anderson, Charles & Johnson (2003). The impressive psychology paper. Chicago. Lucerne Publishing.

Revistas:

González Socha, Daniela; Cruz Galvis, Carolina. (2016). La construcción de paz en la agenda de política exterior de Colombia y la Unión Europea. Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 1, Marzo, 27-38.

La copia en soporte electrónico debe presentarse como un documento único en formato Microsoft Word y deberá ser enviado al correo:

info.religacion@gmail.com

anabelenbenalcazar@religacion.com

Todos los artículos de esta revista podrán ser publicados en otras revistas bajo el permiso del autor y sólo se deberá citar el artículo en esta revista como "Publicado por primera vez en Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades"

Los artículos publicados, así como su contenido son responsabilidad de cada autor. Religación no se hace responsable por algún tipo de plagio parcial o total.

El Consejo Editorial se reserva el derecho último a decidir sobre la publicación de los artículos, así como el número y la sección en la que aparecerá. La revista se reserva el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

Los autores/as que publiquen en esta revista aceptan las siguientes condiciones:

- Los autores/as conservan los derechos de autor y ceden a la revista el derecho de la primera publicación, con el trabajo registrado bajo la licencia de atribución-no obras derivadas de Creative Commons, que permite a terceros la redistribución, comercial o no comercial, de lo publicado siempre y cuando la obra circule íntegra y sin cambios.
- Los autores/as pueden realizar otros acuerdos contractuales independientes y adicionales para la distribución del artículo publicado en esta revista (p. ej., incluirlo en un repositorio institucional o publicarlo en un libro) siempre y cuando indiquen claramente que el trabajo se publicó por primera vez en Revista Religación. En caso de reproducción deberá constar una nota similar a la siguiente: Este texto se publicó originalmente en RELIGACIÓN. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades N° --, sección ----, número de páginas, año de publicación.

RESEÑAS

Religación, recibirá reseñas de libros y eventos de interés de la revista. Esta sección consiste en un espacio para textos inéditos, que aborden nuevas publicaciones, describiéndolas, analizándolas y atribuyéndolas un valor en el ámbito de la disciplina.

Las reseñas de libro no tendrán más de 750 palabras, y la reseña de eventos no tendrá más de 500 palabras.

Los requisitos para la presentación de reseñas serán:

- Título del libro o nombre del evento en Mayúscula sostenida
- Nombre del Autor o la entidad patrocinadora del evento
- Lugar y fecha de publicación o de desarrollo del evento
- Nombre de quien realizó la reseña
- Deberá adjuntarse en formato JPG (buena calidad), la imagen de la carátula del libro o cartel publicitario del evento.
- El archivo del escrito deberá ser escrito en formato Microsoft Word, el tipo de letra será Times New Roman, tamaño 12, a un espacio.

ENSAYOS FOTOGRÁFICOS

Ser una obra inédita, que se enmarque en las áreas y políticas de la revista:

- Título en español e inglés
- Fotografías: Preferible enviar en resolución 300 ppp, entre 8 y 10 fotografías, cada una con un título o nombre.
- Deberá escribir un texto en estilo libre, en el que el autor presenta y argumenta su postura frente al ensayo en un máximo de 400 palabras.
- Añadir una semblanza del autor de máximo 5 líneas.

Envío de Artículos, Reseñas y ensayos fotográficos a:

Dirección Editorial

Roberto Simbaña Q
info.religacion@gmail.com

Arbitraje y Redacción:

publicaciones@religacion.com



Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Journal of Social Sciences and Humanities
Revista de Ciências Sociais e Humanas



EVALUADORES - PEER REVIEW

El reconocimiento y agradecimiento a los revisores en este número.

Vol 3
Num 10
Junio/2018

ISSN 2 477-9083

- Suyai Malen García Gualda
- Julieta Sartino
- Rodrigo Navarrete
- Marina Anderson
- Danny Ramirez
- Angélica Alvites
- Javier Ávila
- Jaime Araujo
- Daniela Gonzalez
- Iris Liscovsky
- Armando Cerón
- Jorge Bonilla
- Mauro Perez
- Elena Maldonado
- José María Barroso
- Federico Cabrera
- Hector García
- Caio Vasconcellos
- Michel Silva



Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

