

Sonia Álvarez, Arturo Escobar, Evelina Dagnino,
Virginia Vargas, Víctor Vich, Chalena Vásquez,
Daniel Mato Y Catherine Walsh

Culturas en América Latina y el Perú
Luchas, estudios críticos y experiencias

PROGRAMA DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

Culturas en América Latina y el Perú
Luchas, estudios críticos y experiencias

Sonia Álvarez, Arturo Escobar, Evelina Dagnino, Virginia Vargas,
Víctor Vich, Chalena Vásquez, Daniel Mato y Catherine Walsh.

Lima, diciembre de 2008

A propósito del III Foro de democratización global:
Culturas para la transformación social
Lima 11, 12 y 13 de diciembre de 2008

Diseño de carátula: Claudia Denegri
Imágen de la carátula: Iconoclasistas
Cuidado de la edición: Susana Ilizarbe y Álvaro Maurial
Diagramación: Guillermo Vásquez

Programa Democracia y Transformación Global
Jirón 6 de agosto 838 – Interior E
Jesús María, Lima, Perú
Teléfono: +51-1-4248329
Correo: info@democraciaglobal.org
www.democraciaglobal.org

Impreso en el Perú
Printed in Perú

CONTENIDO

| | |
|--|------------|
| Introducción | 7 |
| I. Política de la cultura y movimientos sociales | 15 |
| Lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina <i>Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar</i> | 15 |
| Itinerario de otros saberes <i>Virginia Vargas Valente</i> | 59 |
| II. Políticas Culturales: Estado, mercado y actores | 83 |
| Las políticas culturales en debate: lo intercultural, lo subalterno y la dimensión universalista. <i>Víctor Vich</i> | 83 |
| Lineamientos de políticas para la educación artística <i>Chalena Vásquez</i> | 101 |

| | |
|---|------------|
| III. Interculturalidad: Propuestas para profundizar la democracia | 127 |
| No hay saber “universal”, la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible <i>Daniel Mato</i> | 127 |
| (De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador <i>Catherine Walsh</i> | 173 |
| Acerca de los autores | 207 |
| Sobre el PDTG | 211 |
| Publicaciones | 213 |

Introducción

Del 11 al 13 de diciembre del 2008, el Programa Democracia y Transformación Global realizará su tercer Foro de Democratización Global. En el I Foro (noviembre de 2004) diferentes invitados (entre ellos Barry Gills, Agustín Lao Montes y Moema Miranda) analizaron las posibilidades de una democratización del sistema político mundial. En noviembre de 2007, el II Foro estuvo dedicado a Repensar la Política desde América Latina, y convocó –entre otr@s- a Xochitl Leyva, Sonia Álvarez, Pablo Ospina, Graciela di Marco y Ezequiel Adamovsky. En ambos foros el diálogo entre académicos y activistas buscó contribuir a la construcción de una nueva radicalidad. Es decir, a la construcción de nuevos discursos y prácticas políticas que abran nuevos (y viejos) caminos emancipatorios en el siglo XXI.

Como parte del II Foro, se realizó el encuentro de diversas expresiones artísticas que llevó por título Resistencias Creativas, que consistió en una muestra de artes visuales, proyecciones de video, intervenciones en el espacio público, co-tertulios y un concierto, logrando visibilizar la contribución de los artistas en la construcción de nuevos sentidos. Porque, ¿cómo hablar de lo político, de su reinención y de emancipación sin considerar a la cultura y el arte? Resistencias Creativas fue un primer esfuerzo por articular las distintas expresiones y dimensiones críticas del arte en diálogo con otros actores y campos de emancipación. Además, con ello queríamos reflexionar críticamente sobre el papel de la cultura y el arte en los procesos de emancipación, para que dejaran de ser un anexo o adorno de eventos académicos y políticos, y se constituyeran en un espacio autónomo de discusión y creación.

Este esfuerzo lo continuamos ahora, con la organización del III Foro de Democratización Global ***Culturas para la transformación social*** a realizarse los días 11, 12 y 13 de diciembre en el Centro Cultural de la universidad nacional mayor de San Marcos. En esta ocasión, nos acompañarán Silvia Rivera Cusicanqui, Pablo Ares de los Iconoclastas, Virginia Vargas y Peter Waterman, como también una variedad de activistas y trabajadores de la cultura, dirigentes sociales y otr@s analistas.

Esta publicación *Culturas en América Latina y el Perú*: luchas, estudios críticos y experiencias, espera contribuir a la discusión durante el Foro, ya que muestra el debate tan rico que se ha desarrollado en los últimos quince años, sobre lo político de la cultura, y sobre lo cultural de la política, evidenciando que procesos de transformación social real pasan necesariamente por la lucha cultural. Es decir, no hay cambio social sin cambios culturales. Sin la creación de una cultura democrática, solidaria, equitativa, que esté en equilibrio con la naturaleza.

Las culturas y las crisis

Las reflexiones presentes en esta publicación se posicionan en un momento histórico de cambios intensos en el mundo, y sobre todo en nuestra región. Hemos sido testigos en las últimas décadas de la reorganización de la economía capitalista; la revolución tecnológica de la información que acelera los procesos de globalización económica, cultural y política; y la actuación de los movimientos sociales, que con sus actuales luchas vienen renovando prácticas y conceptos como los de democracia, ciudadanía y cultura, expandiendo la política y redimensionando los procesos de democratización. (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001). Podríamos hablar entonces de un cambio de época, en el que se transforman

no solo las condiciones materiales, sino también nuestra manera de conocer y representar el mundo en que vivimos.

Estos cambios intensos a la vez son globales e integrales, es decir afectan a todas las partes del mundo y a todas las dimensiones de la vida como la cultura, la política, la economía, la subjetividad y el cuerpo, además de la naturaleza, porque están íntimamente relacionadas. Por esta razón, los actuales procesos de transformación social no solo están orientados a la política y la economía, sino también a la cultura. Vivimos una época de disputa intensa por el destino del mundo, entre –lo que Boaventura de Sousa Santos llama– “la represión del neoliberalismo y la imaginación utópica de los pueblos” (Hoetmer 2008). La importancia trascendental de esta disputa se evidencia por las múltiples crisis que el mundo esta atravesando.

En la actualidad vivimos crisis alimentarias (persiste el hambre; aumenta la manipulación genética de los alimentos; y los agro combustibles reemplazan crecientemente a la agricultura alimentaria), energéticas (los fuentes tradicionales de energía están por acabarse, pero antes de esto siguen contaminando el medio ambiente), ecológicas (la destrucción progresiva de nuestro planeta, simbolizado en el calentamiento global), económicas (una recesión mundial, consecuencia del capitalismo especulativo) y políticas (las fuerzas políticas tradicionales parecen no tener ni la voluntad, ni la capacidad de responder a estas problemas urgentes), que evidencian la crisis cultural (o civilizatoria) actual, en la cual se inscriben las luchas presentes en el Foro.

La disputa por el futuro, y por el presente tiene una larga historia en el Perú. Como en otras sociedad (neo) coloniales, en nuestro país las culturas históricamente han sido mediadas por patrones de poder que destruyen sino marginan sus expre-

siones no hegemónicas, buscando controlar su producción simbólica, pero sobre todo, tratando de administrarla de acuerdo a lo que un determinado grupo o ideología pretende imponer (Vich 2001). Este es el caso de la "cultura nacional", aquella cuyos principios son los que deciden qué es cultura y qué no lo es, y se traducen en políticas culturales dirigidas por el Estado para normar la exclusión y las diferentes formas de dominación como la cultural, de género, clase y sexo. Es parte de un sistema basado en la producción de desigualdades, frente a la cual se ha resistido en América Latina y en el Perú en particular, tanto que hoy albergan una diversidad de grupos sociales, sentidos y prácticas culturales como la andina, amazónica, afro descendiente, popular, feminista, etc. Diversidades que han persistido dando cuenta de las estructuras simbólicas de dominación colonial, patriarcal y capitalista, luchando por emanciparse, disputando sentidos, y a la vez, creando formas alternativas de vida.

Horizontes y movimientos

Frente a este contexto, la apuesta por el foro se inscribe en la lucha por la transformación social en el campo cultural. Entendemos a la cultura como el espacio de todas las prácticas simbólicas en el que se (re-) producen los sentidos que estructuran la vida cotidiana como lo hacen la política, la economía y el propio cuerpo (Vich 2001), o en otras palabras es el cómo de la vida, cómo pensamos nuestras vidas, cómo lo representamos y cómo lo vivimos. Por lo tanto, creemos que su disputa se hace imprescindible para transformar el mundo.

Lo cultural entonces, termina siendo el espacio de lucha de estas prácticas simbólicas. Una lucha de sentidos para re-organizar las sociedades y las vidas de los sujetos, emprendido frente al sistema cuyo poder domina, fragmenta, violenta y excluye; a

la vez que genera una cultura homogeneizadora y mercantilista, donde lo único que podemos hacer es consumir cultura, no crearla ni transformarla.

Esta lucha busca evocar a las culturas que han sido producidas como “otras” por el patrón de poder hegemónico, y recuperar sus experiencias, saberes y sentidos de la invisibilidad donde el sistema las ha querido confinar (Boaventura de Sousa 2006), culturas que podríamos llamar contra-hegemónicas. Es decir, las diversas culturas que se manifiestan al margen, las que cuestionan, complejizan y construyen alternativas al modelo cultural hegemónico. Sus potencialidades radican en la diversidad que las compone, en su multiplicidad de estrategias de resistencias y creación. Son culturas que prefiguran las formas alternativas de organización social construyendo poder para crear, desde abajo y a la izquierda. Culturas “otras” que hacen posible “otros mundos”.

Creemos que tanto los movimientos sociales como los diversos campos de discursos y de acción colectiva como la academia, las feministas, indígenas, la diversidad de género y sexual, el arte crítico, la comunicación alternativa, la educación, entre otros, tienen consigo estas propuestas contra-hegemónicas desde la cultura. Por ello creemos que es imprescindible dejar de ver a las culturas como campo de estudio exclusivo de una disciplina (la antropología) o área de conocimiento. Como señala Catherine Walsh: “Más bien hay que plantear la necesidad de abrir aún más las disciplinas – en efecto indisciplinarlas”. Los “estudios culturales” aparecieron bajo este proyecto, es decir para abrir nuevos caminos de producción teórica difuminando las fronteras entre las ciencias y demostrando las patologías de la occidentalización. Sin embargo, en el actual contexto, creemos necesario re-pensar la producción de los saberes críticos, tanto

de la academia como de otros campos, en diálogo entre los diversos conocimientos, sujetos y procesos de transformación.

Encuentros y agradecimientos

Tanto el foro, como los textos aquí reunidos, parten por lo tanto de la necesidad de diálogos entre saberes, entre luchas y entre sueños, como método de (re)construcción de análisis, discursos y luchas. No partimos de cero, ni tampoco de grandes certezas, nos consideramos parte de un proceso que viene acumulando fuerzas, y en la que hay varias preguntas que esperamos poder resolver en el camino de la transformación. En este sentido buscamos que el foro sea un impulso colectivo más, que tratará de alcanzar su propósito por medio de un trabajo de co-labor (entendido como un trabajo conjunto entre investigadores, movimientos sociales, activistas, trabajadores del arte y la cultura (Xochitl Leyva y Shanon Speed 2008). de diálogo intercultural y de articulación.

Los textos reunidos en esta pequeña publicación dan un marco teórico a este camino que construimos andando. Los diferentes autores son intelectuales reconocidos con un fuerte compromiso con los procesos de transformación social. Por lo tanto, agradecemos la gentileza de Víctor, Sonia, Arturo, Evelina, Daniel, Gina, Chalena y Catherine, por sus contribuciones a nuestro segundo cuaderno popular, a través de la (re-)publicación de estos excelentes trabajos. En el caso del texto de Víctor, agradecemos también fraternalmente, al Instituto de Estudios Peruanos por haber permitido la publicación de este artículo, anteriormente publicado por el Instituto. También agradecemos a todos los trabajadores y activistas de la cultura, por su acompañamiento en los últimos años en este

Luchas, estudios críticos y experiencias

trabajo, y por las numerosas lecciones aprendidas juntos. El III Foro de Democratización Global es impulsado por el Programa, pero ha sido construido por tod@s ell@s. Por ello, queremos agradecerles a todos y todas las que han sido tan persistentes en su lucha contra la tristeza, juntos con nosotros. Finalmente, es importante explicitar que el foro y esta publicación no son puntos de llegada, sino más bien representan una nueva partida en el proceso de profundizar las reflexiones y luchas culturales en búsqueda de un mundo mejor. Tod@s están fraternamente y afectuosamente invitad@s a seguir compartiendo este camino con nosotros.

Programa Democracia y Transformación Global
Lima, diciembre de 2008

I. POLÍTICA DE LA CULTURA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

LO CULTURAL Y LO POLÍTICO EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DE AMÉRICA LATINA¹

Sonia Álvarez, Arturo Escobar, Evelina Dagnino

A medida que nos aproximamos al fin del milenio, ¿cuál es el futuro que albergan las sociedades latinoamericanas? Niveles de violencia, pobreza, discriminación y exclusión sin precedentes parecerían indicar que los logros —e, incluso, el mismo diseño— de las “nuevas” democracias latinoamericanas están lejos de ser satisfactorios. Así, en América Latina es precisamente alrededor de proyectos democráticos alternativos que se está llevando a cabo gran parte de la lucha política. Argumentaremos que los movimientos sociales juegan un rol crítico en dicha lucha. Los parámetros de la democracia están fundamentalmente en disputa, así como las fronteras de lo que se puede definir acertadamente como el ámbito político: sus participantes, instituciones, procesos, agenda y campo de acción.

Programas de ajuste económico y social, inspirados por el neoliberalismo, han permeado esta discusión como un contendor formidable y persuasivo. En respuesta a la supuesta “inevitable” lógica impuesta por los procesos de globalización económica, las políticas neoliberales han introducido un nuevo tipo de relación entre el Estado y la sociedad civil, así como han avanzado en una definición distintiva de la esfera política y sus participantes, basadas en una concepción minimalista del Estado y la democracia.

Mientras la sociedad civil asume cada vez más las responsabilidades sociales evadidas por el Estado neoliberal que se re-

duce, su capacidad como una esfera política crucial para el ejercicio de una ciudadanía democrática está siendo minimizada de manera creciente. Desde esta perspectiva, los ciudadanos deben salir adelante por sus propios medios, y la ciudadanía está siendo equiparada de manera creciente con la integración del individuo al mercado.

Una concepción de alternativa ciudadanía —planteada por varios movimientos sociales— vería a las luchas democráticas como abarcadoras de un proceso de redefinición tanto del sistema político como de las prácticas económicas, sociales y culturales que podrían generar un ordenamiento democrático para la sociedad como conjunto. Tal concepción llama nuestra atención hacia una amplia gama de esferas públicas posibles en donde la ciudadanía pudiera ser ejercida y los intereses de la sociedad no sólo representados, sino fundamentalmente remodelados. El campo de acción de las luchas democratizantes sería extendido para abarcar no sólo el sistema político, sino también el futuro del “desarrollo” y la erradicación de las desigualdades sociales, tales como aquellas de raza y género, profundamente moldeadas por prácticas sociales y culturales. Esta concepción amplia también reconoce que el proceso de construcción de la democracia no es homogéneo, sino más bien internamente discontinuo y desigual: diferentes esferas y dimensiones tienen ritmos de cambio distintivos, llevando a algunos analistas a argumentar que este proceso es inherentemente “disyuntivo” (Holston y Caldeira, en prensa; véase además Jelin y Hershberg, 1996).

En algunos casos, los movimientos sociales no sólo han tenido éxito en traducir sus agendas a políticas públicas y en expandir las fronteras de la política institucional, sino que también han luchado por redefinir los sentidos de las nociones convencionales de ciudadanía, representación política, participación, y en consecuencia, de la democracia. Por ejemplo, los procesos de

traducción de las agendas de los movimientos en políticas, y la redefinición del significado de “desarrollo” o “ciudadanía”, implican el establecimiento de una “política cultural”².

Reconceptualizando lo cultural en el estudio de los movimientos sociales de América Latina

De la cultura a la política cultural³

Este capítulo aborda la relación entre cultura y política. Dicha relación puede ser productivamente explorada ahondando en la naturaleza de la política de la cultura puesta en marcha —en mayor o menor medida— por todos los movimientos sociales, así como examinando el potencial de dicha politización de la cultura para alimentar y nutrir procesos de cambio social.

La ciencia social convencional no ha explorado sistemáticamente las conexiones entre cultura y política. Aludimos a este hecho en trabajos anteriores (Escobar y Álvarez, 1992; Dagnino, 1994c). Es importante discutir las concepciones cambiantes de cultura y política en la antropología, la literatura y otras disciplinas como una herramienta para entender la manera en la cual el concepto de política cultural (cultural politics) emergió de un diálogo interdisciplinario intensivo y del desvanecimiento de fronteras disciplinarias dado en la última década, alimentado por múltiples corrientes postestructuralistas. En un libro anterior (Álvarez y Escobar, 1992), señalamos que en varias disciplinas el concepto convencional de la cultura como ente estático —encarnada en un conjunto de textos, creencias y artefactos canónicos— ha contribuido en gran medida a invisibilizar las prácticas culturales cotidianas como un terreno para, y una fuente de, prácticas políticas.

Algunos teóricos de la cultura popular como de Certeau (1984), Fiske (1989) y Willis (1990) trascendieron este en-

tendimiento estático para resaltar la manera en que la cultura comprende un proceso colectivo e incesante de producción de significados que moldea la experiencia social y, a su vez, configura las relaciones sociales. De esta manera, los estudios sobre la cultura popular comenzaron a transformar la investigación del énfasis de la “alta cultura” originado en la literatura y las artes, hacia un entendimiento más antropológico de la cultura. Dicha cercanía ya había sido propiciada por Raymond Williams, con su caracterización de la cultura como “el sistema de significados a través del cual —entre otros medios— un orden social es comunicado, reproducido, experimentado y explorado” (1981:13). Como anotan Glenn Jordan y Chris Weedon, “desde esta perspectiva, la cultura no es una esfera sino una dimensión de todas las instituciones económicas, sociales y políticas. La cultura es un conjunto de prácticas materiales que constituyen significados, valores y subjetividades” (1995:8).

En un libro reciente, la definición de Williams es elaborada de tal manera que concluye que “en los estudios culturales [...] la cultura es entendida como una forma de vida —que abarca ideas, actitudes, lenguajes, prácticas, instituciones y estructuras de poder— y una amplia gama de prácticas culturales: formas artísticas, textos, cánones, arquitectura y mercancías producidas masivamente, entre otras” (Nelson, Treichler y Grossberg, 1992:5). Esta caracterización de la cultura apunta hacia las prácticas enraizadas y las representaciones como centrales a la cultura. Sin embargo, en la práctica, su énfasis principal continúa estando cifrado por las formas textuales y artísticas. Esto explica, creemos nosotros, un gran número de críticas esgrimidas contra los estudios culturales tales como su dependencia problemática de etnografías “rápidas”, la prominencia de los análisis textuales, la importancia adscrita a las industrias culturales y a los paradigmas de recepción y consumo de productos culturales. Cualesquiera sea la validez de dichas críticas, es justo plantear que los estudios

culturales no le han dado la suficiente relevancia a los movimientos sociales como un aspecto vital de la producción cultural⁴.

La noción de cultura también es debatida activamente en la antropología. La antropología clásica se adhirió a una epistemología realista y a un entendimiento relativamente preestablecido de la cultura como encarnada (embodied) en las instituciones, las prácticas, los rituales y los símbolos, entre otros. La cultura era vista como perteneciente a un grupo y circunscrito en el tiempo y el espacio. Este paradigma de cultura orgánica sufrió golpes significativos con el desarrollo de la antropología estructuralista, interpretativa y aquella orientada por la economía política. Apuntalada en la hermenéutica y la semiótica, la antropología interpretativa avanzó hacia un entendimiento no positivista y parcial de la cultura, en parte guiada por la metáfora de "las culturas como textos". A mediados de los ochenta, otra transformación en el concepto de cultura consideró el hecho de que "no se puede continuar escribiendo sobre otros como si fueran objetos discretos o textos", y se empeñó en desarrollar "nuevas concepciones de la cultura como interactiva e histórica" (Clifford y Marcus, 1986:25). Desde entonces, la creciente conciencia alrededor de la globalización de la producción económica y cultural ha empujado a los antropólogos a cuestionar las nociones espaciales de la cultura, las dicotomías entre el "nosotros" homogéneo y el "otros" discreto, así como cualquier ilusión de fronteras claras entre grupos, entre lo propio y lo ajeno (Fox, 1991; Gupta y Ferguson, 1992)⁵.

Uno de los aspectos más útiles del entendimiento post-estructuralista de la cultura en la antropología es su insistencia en el análisis de la producción y la significación y de los significados y las prácticas, como aspectos simultáneos y profundamente relacionados de la realidad social. Desde esa perspectiva, Kay Warren (1998) argumenta que las condiciones materiales son vistas a menudo como más autónomas, reales y básicas que

cualquier otra cosa. Generalmente, el reclamo común de los críticos suele ser ¿pero qué sucede con la explotación? con lo cual buscan dar una urgencia materialista que prima sobre cualquier cuestión cultural, sin importar lo que sea. Warren (1998) sugiere que las demandas materiales de los movimientos sociales “son en la práctica construcciones políticas desarrolladas selectivamente, y desplegadas en campos de relaciones sociales que también definen su significado” y aboga por una conceptualización alternativa que “confronte los asuntos culturales (e intereses políticos) inscritos en los marcos culturales de la política”. Mientras que generalmente los antropólogos han pretendido entretejer el análisis de “lo simbólico y lo material”, los defensores de la teoría del discurso y la representación han proporcionado herramientas para la formulación de explicaciones más matizadas de la constitución mutua, sin duda, inseparable de los significados y las prácticas⁶.

Este desarrollo le plantea útiles lecciones a los estudios culturales. De particular relevancia ha sido la pregunta por lo que las metáforas de la cultura y textualidad ayudan a explicar y fracasan en resolver. La cuestión es expresada elocuentemente por Stuart Hall en su recuento retrospectivo del impacto del “viraje lingüístico” de los estudios culturales. Para Hall, el descubrimiento de la discursividad y la textualidad posibilitó ganar conciencia sobre “la importancia crucial del lenguaje [...] en cualquier estudio de la cultura” (1992:283). Fue así como los simpatizantes de los estudios culturales se encontraron “arrojados de nuevo al campo de la cultura”. Sin embargo, a pesar de la importancia de la metáfora de lo discursivo, para Hall:

Siempre hay algo descentrado con respecto a la cultura, el lenguaje, la textualidad y la significación que escapa y evade los intentos de ligarla, directa o inmediatamente, con otras estructuras. [Debemos asumir que] la cultura siempre operará a través de sus

*textualidades, y al mismo tiempo, que dicha textualidad nunca es suficiente. (1992:284)*⁷.

Desde nuestra perspectiva, el dictamen de Hall en cuanto a que la cultura y la textualidad “nunca son suficientes”, se refiere a la dificultad de abordar, a través de la cultura y la textualidad, “otras preguntas importantes” tales como las estructuras, las formaciones y las resistencias que están inevitablemente permeadas por la cultura. Hall pretende devolver los estudios culturales del “aire puro de la significación y la textualidad” al trabajo con el “algo oscuro en el subsuelo” de lo material (1992:278). En este sentido, Hall reintroduce lo político al ámbito de los estudios culturales, no sólo porque su formulación proporciona un medio para mantener en tensión preguntas por lo teórico y lo político, sino porque hace un llamado a los teóricos —particularmente a aquellos demasiado propensos a permanecer en el nivel del texto y de la política de la representación— para abordar el “algo oscuro en el subsuelo” como una pregunta tanto teórica como política.

En otras palabras, la tensión entre lo textual y aquello que lo fundamenta, entre la representación y lo que la subyace, entre los significados y las prácticas, entre las narrativas y los actores sociales, así como entre el discurso y el poder, nunca podrá ser resuelta en el terreno de la teoría. Sin embargo, el “no es suficiente” tiene dos caras. Si siempre hay “algo” más allá de la cultura que no es suficientemente captado por lo textual/discursivo, también hay algo más que desborda lo denominado material que siempre es cultural y textual. Veremos la importancia de esta observación en los casos de los movimientos sociales de personas pobres y marginadas, para quienes a menudo la primera meta de la lucha es demostrar que son sujetos de derechos, así como recobrar su estatus y dignidad en tanto ciudadanos e, incluso, seres humanos. En otras palabras, esta tensión es resuelta sólo

provisionalmente en la práctica. Argumentamos que los movimientos sociales son un ámbito crucial para entender cómo este entrelazamiento —quizás precario, pero vital— de lo cultural y lo político opera en la práctica. Más aún, creemos que la conceptualización e investigación de la política cultural de los movimientos sociales es un esfuerzo teórico prometedor que atiende el llamado de Hall.

De la política cultural a la cultura política

A pesar de su tendencia hacia un entendimiento amplio de la cultura, gran parte de los estudios culturales continúan estando fuertemente orientados hacia lo textual, particularmente en los Estados Unidos. Esto tiene que ver con factores disciplinarios, históricos e institucionales (Yúdice, 1998). Dicho sesgo se infiltra en el concepto de política cultural. En su utilización actual —a pesar del interés de quienes adelantan estudios culturales en examinar las relaciones entre las prácticas culturales, el poder y sus compromisos con la transformación social— el término “política cultural” con frecuencia se refiere a luchas incorpóreas alrededor de los significados y las representaciones, cuyos riesgos políticos a menudo son difíciles de percibir para actores sociales concretos.

Coincidimos con la definición de política cultural propuesta por Jordan y Weedon en su reciente libro bajo el mismo título:

La legitimación de relaciones sociales desiguales, y la lucha por transformarlas, son preocupaciones centrales de la política cultural. Fundamentalmente, la política cultural determina los significados de las prácticas sociales y, más aún, cuáles grupos e individuos tienen el poder para definir dichos significados. La política cultural también está involucrada en la subjetividad y la identidad, dado que la cultura juega un papel central en la constitución del sentido de nosotros mismos [...] Las formas de subjetividad que establecemos juegan un rol crucial en determinar si aceptamos o re-

Luchas, estudios críticos y experiencias

chazamos las relaciones de poder existentes. Más aún, para grupos marginados y oprimidos, la construcción de identidades nuevas y opositoras son una dimensión clave en la creación de una lucha política más amplia para transformar la sociedad. (1995:5-6).

Sin embargo, al enfocar su análisis en las “concepciones dominantes de la cultura” que se reducen a la “música, literatura, pintura, escultura, teatro y cine”, ahora ampliadas para incluir la industria cultural, la “cultura popular” y “los medios masivos”, Jordan y Weedon parecen compartir el planteamiento de que la política de la representación —fundamentalmente por formas de análisis textual— tiene un vínculo claro y directo con el ejercicio del poder, y en consecuencia, con la resistencia hacia él. Sin embargo, los vínculos no siempre son explícitos de tal forma que iluminen los riesgos reales o potenciales, así como las estrategias políticas de actores sociales particulares. En este sentido, argumentamos que dichos vínculos se evidencian en las prácticas y las acciones concretas de los movimientos sociales latinoamericanos, y en esta medida, quisiéramos extender el concepto de política cultural al analizar sus intervenciones políticas.

En América Latina, es importante enfatizar el hecho de que hoy día todos los movimientos sociales ponen en marcha una política cultural. Sería tentador restringir el concepto de política cultural a aquellos movimientos que se constituyen más claramente como culturales. En los años ochenta, esta restricción resultó en una división entre movimientos sociales “nuevos” y “viejos”. Los nuevos movimientos sociales eran aquellos para los cuales la identidad era importante, aquellos involucrados con “nuevas formas de hacer política”, y aquellos que contribuían a nuevas formas de sociabilidad. Las opciones eran movimientos indígenas, étnicos, ecológicos, de gays, de mujeres y de derechos humanos. Por el contrario, los movimientos urbanos,

campesinos, obreros y vecinales, entre otros, eran vistos como luchas más convencionales en torno a necesidades y recursos concretos. Sin embargo, como ha sido evidenciado en otra parte (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998), los movimientos urbanos populares, de mujeres, de personas marginales y otros, también despliegan fuerzas culturales. En sus continuas luchas contra proyectos dominantes de desarrollo, construcción de nación y de represión, los actores populares se movilizan colectivamente en base a múltiples significados y riesgos. De esta manera, las identidades y estrategias colectivas de todos los movimientos sociales están inevitablemente ligadas al ámbito de la cultura.

Múltiples son las formas en que la política cultural entra en escena con la movilización de los actores colectivos. Quizás, la política cultural es más evidente cuando los movimientos hacen reclamos basados en aspectos culturales —como, por ejemplo, en el caso del movimiento social negro en Colombia (Grueso, Rosero y Escobar, 1998) o en el movimiento Pan-Maya analizado por Kay Warren (1998)— o en aquellos que utilizan la cultura como un medio para captar o movilizar activistas, como se ilustra en el caso del movimiento afro brasileño discutido por Olivia Cunha (1998), así como la Cocei (Coalición de Obreros, Campesinos y Estudiantes del Istmo) analizada por Jeffrey Rubin (1998).

No obstante, queremos subrayar que la política cultural también es ejecutada cuando los movimientos intervienen en debates alrededor de políticas, intentan resignificar las interpretaciones dominantes de lo político o desafían prácticas políticas establecidas. Por ejemplo, Yúdice (1998), Slater (1998) y Lins Ribeiro (1998), llaman la atención hacia la “hábil guerra de medios” lanzada por los zapatistas en el combate contra el neoliberalismo y la promoción de la democratización de México. Sonia Álvarez (1998) subraya que las batallas sobre políticas sostenidas por aquellas feministas latinoamericanas que en años recientes han penetrado las esferas del Estado o el aparato del desarrollo in-

ternacional, también deben ser entendidas como luchas por resignificar las nociones prevalecientes de ciudadanía, desarrollo y democracia. Jean Franco (1998) anota algo similar cuando plantea que el feminismo debe ser descrito como “una posición —no exclusiva de las mujeres— que desestabiliza tanto el fundamentalismo como las nuevas estructuras opresivas que están emergiendo del capitalismo tardío”, y que la confrontación feminista con tales estructuras “involucra, más urgentemente que nunca, la lucha por el poder interpretativo”. El análisis de Sergio Baierle (1998) de los movimientos populares urbanos en Porto Alegre, Brasil, conceptualiza dichos movimientos como “espacios estratégicos donde se debaten diferentes concepciones de ciudadanía y democracia”. Igualmente, Paoli y Telles (1998) analizan las múltiples formas en las cuales los movimientos populares y los sindicatos simultáneamente se involucran en luchas alrededor de derechos y significaciones.

Como lo argumenta Dagnino (1998), el concepto de política cultural es importante para valorar la esfera de las luchas de los movimientos sociales en pos de la democratización de la sociedad, así como para subrayar las implicaciones menos visibles, y a menudo descuidadas, de dichas luchas. Ella plantea que las disputas culturales no son sólo “subproductos” de la lucha política, sino por el contrario, son constitutivas de los esfuerzos de los movimientos sociales por redefinir el significado y los límites del sistema político. En este sentido, Franco anota como

La discusión alrededor del uso de las palabras a menudo parece una trivialidad; el lenguaje parece ser irrelevante para estas luchas “reales”. Sin embargo, el poder de interpretar, y la apropiación e invención activa del lenguaje, son herramientas cruciales para los movimientos emergentes en busca de visibilidad y reconocimiento por las visiones y acciones que se filtran de sus discursos dominantes. (1998:278).

Sin duda, como lo sugiere Slater (1998), las luchas sociales pueden ser vistas como “guerras de interpretación”.

Nuestra definición de política cultural es enactiva y relacional. Interpretamos la política cultural como el proceso generado cuando diferentes conjuntos de actores políticos, marcados por, y encarnado prácticas y significados culturales diferentes, entran en conflicto. Esta definición de política cultural asume que las prácticas y los significados —particularmente aquellos teorizados como marginales, opositivos, minoritarios, residuales, emergentes, alternativos y disidentes, entre otros, todos éstos concebidos en relación con un orden cultural dominante— pueden ser la fuente de procesos que deben ser aceptados como políticos. Que esto raramente sea visto como tal es más un reflejo de las enraizadas definiciones de lo político, encarnadas en culturas políticas dominantes, que un indicativo de la fuerza social, la eficacia política o la relevancia epistemológica de la política cultural. La cultura es política puesto que los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan redefinir el poder social. Esto es, cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de la mujer, la naturaleza, la raza, la economía, la democracia o la ciudadanía remueven los significados de la cultura dominante, ellos efectúan una política cultural.

Hablamos de la formación de política cultural en este sentido: es el resultado de articulaciones discursivas que se originan en prácticas culturales existentes —nunca puras, siempre híbridas, no obstante, mostrando contrastes significativos en relación a las culturas dominantes— en el contexto de condiciones históricas particulares. Claro está que la política cultural existe en el ámbito de movimientos sociales de derecha e, incluso, dentro de la estructura estatal. Por ejemplo, los neoconservadores intentan “re-sacralizar la cultura política” mediante “la defensa o la re-creación de un mundo-vida tradicionalista y

autoritario" (Cohen y Arato, 1992:24). Así, Franco (1998) muestra cómo, en el marco de los preparativos para la Cuarta Conferencia Mundial de Mujeres, los movimientos conservadores y fundamentalistas se unieron al Vaticano para socavar el feminismo "poniendo en escena un espectáculo aparentemente trivial, es decir, un ataque al uso de la palabra 'género' ". Así mismo, Schild (1998) subraya los esfuerzos neoliberales por reestructurar la cultura y la economía en Chile.

No obstante, quizás el ángulo más importante para analizar la política cultural de los movimientos sociales está en relación con la cultura política. Cada sociedad está marcada por una cultura política dominante. Definimos cultura política como la construcción social particular de cada sociedad de lo que cuenta como "político" (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998; véase también Slater, 1994a; Lechner, 1987a). De esta forma, la cultura política es el campo de prácticas e instituciones, separado de la totalidad de la realidad social, que históricamente viene a ser considerado como propiamente político; de la misma manera en que otros campos son vistos como específicamente "económico", "cultural" o "social". La cultura política dominante de Occidente ha sido caracterizada como "racionalista, universalista e individualista" (Mouffe, 1993:2)⁸. Como veremos, las formas dominantes de la cultura política en América Latina difieren en alguna medida, quizás significativamente en algunos casos, de esta definición.

La política cultural de los movimientos sociales a menudo pretende desafiar o dislocar las culturas políticas dominantes. En la medida en que los objetivos de los movimientos sociales contemporáneos tienen alcances que desbordan las ganancias materiales e institucionales percibidas; al punto que los movimientos sociales estremecen las fronteras de la representación política y cultural, así como de la práctica social, cuestionando hasta lo que puede o no ser visto como político; finalmente, en

tanto la política cultural de los movimientos sociales establece confrontaciones culturales o presupone diferencias culturales; debemos aceptar, entonces, que lo que está en juego para los movimientos sociales es la transformación profunda de la cultura política dominante en la cual se mueven y se constituyen a sí mismos como actores sociales con pretensiones políticas. Si los movimientos sociales abogan por modificar el poder social, y si la cultura política también involucra campos institucionalizados para la negociación del poder, entonces los movimientos sociales abordan necesariamente la pregunta por la cultura política. En muchos casos, los movimientos sociales no demandan ser incluidos, sino más bien buscan reconfigurar la cultura política dominante. El análisis de Baierle (1998) sobre los movimientos populares —que encuentra eco en Dagnino (1998) y Paoli y Telles (1998)— sugiere que estos movimientos a veces pueden jugar un rol fundacional “orientados a la transformación del orden político en el cual operan”, y plantea que los “nuevos ciudadanos” que emergen de foros participativos y consejos populares en Porto Alegre y otras ciudades brasileñas, cuestionan radicalmente el modo en que debe ser ejercido el poder, en vez de simplemente tratar de “conquistarlo”.

También, la política cultural de los movimientos sociales puede ser vista como dispositivo que nutre modernidades alternativas. Como lo propone Fernando Calderón, algunos movimientos esbozan la pregunta de cómo ser modernos y a la vez diferentes: “cómo entrar en la modernidad sin dejar de ser indios” (1988:225). Así, pueden movilizar construcciones de individuos, derechos, economías y condiciones sociales que no pueden ser estrictamente definidos dentro de los paradigmas de la modernidad occidental (Slater, 1994a; Warren, 1998; Dagnino, 1994a, 1994b)⁹.

Las culturas políticas en América Latina están fuertemente influenciadas por aquellas que han prevalecido en Eu-

ropa y Estados Unidos. Esta influencia se encuentra claramente expresada en las referencias recurrentes a principios como el racionalismo, el universalismo y el individualismo. Sin embargo, en América Latina estos principios, históricamente combinados de manera contradictoria con otros principios, apuntaron a asegurar la exclusión política y social, y hasta el control sobre la definición de lo que cuenta como político en sociedades extremadamente desiguales y jerárquicas. Tal hibridación ha alimentado el análisis sobre la peculiar adopción del liberalismo como un caso de “ideas fuera de lugar” (Schwarz, 1988) y, con respecto a épocas más recientes, el análisis de democracias “fachada” (Whitehead, 1993).

Este liberalismo “fuera de lugar” le sirvió a las élites latinoamericanas como respuesta a las presiones internacionales y como medio para mantener un poder político excluyente, en cuanto estaba construido sobre y coexistía con una concepción política oligárquica transferida de las prácticas políticas y sociales del latifundio (Sales, 1994), donde el poder político personal y social se sobreponían constituyendo una misma realidad. Esta falta de diferenciación entre lo público y lo privado —en la cual no sólo lo público es apropiado en el ámbito privado, sino que también las relaciones políticas son percibidas como extensiones de las relaciones privadas— normatiza los favoritismos, los personalismos, los clientelismos y los paternalismos como una práctica política regular. Más aún, apoyado por imaginarios como la “democracia racial”, estas prácticas disimularon la desigualdad y la exclusión. Por tanto, los grupos subalternos y excluidos llegaron a entender la política como un “asunto privado” de las élites, como “el espacio privado de los doctores” Baierle (1998), resultando en una inmensa distancia entre la sociedad civil y la política, incluso en momentos en que los mecanismos de exclusión dominantes

supuestamente debían ser redefinidos como, por ejemplo, con el advenimiento del período republicano (Carvalho, 1991).

Cuando en las primeras décadas del siglo XX la urbanización y la industrialización hicieron inevitable la incorporación política de las masas, no es sorprendente que esta misma tradición inspirara el nuevo paradigma político-cultural predominante: el populismo. Teniendo que compartir el espacio político con participantes excluidos anteriormente, las élites latinoamericanas establecieron mecanismos para una forma subordinada de inclusión política, en la cual las relaciones personalizadas de las masas con líderes políticos aseguraban control y tutela sobre la heterónima participación popular. Más que la denominada “irracionalidad de las masas”, lo que estaba detrás de la emergencia del liderazgo populista —identificado por los excluidos como su “padre” y salvador— era aún la lógica dominante del personalismo.

Asociado a estos nuevos mecanismos de representación política y a las reformas económicas necesarias para la modernización —cuestión en la cual el liberalismo económico había revelado sus límites (Flisfich, Lechner y Moulian, 1986)— en las culturas políticas de América Latina se volvió crucial una redefinición del rol del Estado. Concebido como el promotor de cambios desde arriba y, por esto, como el agente nodal de la transformación social, el ideal de un Estado fuerte e intervencionista, cuyas funciones eran vistas de tal manera que incluyeran la “organización” —y, en algunos casos, la “creación” misma— de la sociedad, llegó a ser compartida por culturas políticas populistas, nacionalistas y desarrollistas, en sus versiones conservadoras e izquierdistas. En gran parte de los proyectos políticos la dimensión asumida por esta centralidad del Estado inspiró a los analistas a referirse a un “culto del Estado” o a una “estadolatria” (Coutinho, 1980; Weffort, 1984). La definición de lo que entonces era considerado como “político” llegó a tener de esta forma un

referente concreto, agravando las dificultades para la emergencia de nuevos sujetos políticamente autónomos y, de esta manera, se intensificó la exclusión que el populismo pretendía abordar mediante concesiones políticas y sociales.

Bajo presiones internacionales por “mantener viva la democracia y el capitalismo en América Latina”, durante las décadas del sesenta y setenta, emergieron regímenes militares a lo largo de gran parte de la región en reacción a los esfuerzos por radicalizar las alianzas populistas o explorar alternativas socialistas democráticas. Un autoritarismo exacerbado transformó la exclusión política en eliminación política mediante la represión estatal y la violencia sistemática. Procedimientos de toma de decisiones burocráticos y tecnocráticos proporcionaron un motivo adicional para nuevas configuraciones en la definición de la política y de sus participantes.

Básicamente originado alrededor de la administración de la exclusión, las culturas políticas dominantes en América Latina —con quizás unas cuantas excepciones de corta vida— no pueden ser vistas como ejemplos de ordenamientos hegemónicos de la sociedad. De hecho, todas han estado comprometidas, en diferentes formas y grados, con el fuertemente enraizado autoritarismo social que penetra la organización excluyente de las sociedades y culturas latinoamericanas.

Es significativo que en América Latina, durante las últimas dos décadas, los movimientos sociales emergentes de la sociedad civil —tanto en países bajo regímenes autoritarios como en naciones formalmente democráticas— han desarrollado visiones plurales de la política cultural que van más allá del (re) establecimiento de la democracia liberal formal. De esta manera, redefiniciones emergentes de conceptos tales como democracia y ciudadanía apuntan en direcciones que confrontan la cultura autoritarista mediante la resignificación de nociones como derechos, espacios públicos y privados, formas de sociabilidad,

ética, igualdad y diferencia, entre otros. Estos múltiples procesos de resignificación claramente revelan definiciones alternativas de lo que es considerado como político.

Reconceptualizando lo político en el estudio de los movimientos sociales de América Latina

En la exploración de lo político en los movimientos sociales, debemos conceptualizar la política como algo más que un conjunto de actividades específicas —votar, hacer campaña o lobby— que ocurre en espacios institucionales claramente delimitados tales como parlamentos y partidos. La política debe ser vista también como las luchas de poder generadas en una amplia gama de espacios culturalmente definidos como privados, sociales, económicos y culturales, entre otros. En este sentido, el poder no debe ser entendido como “bloques de estructuras institucionales, con tareas preestablecidas —dominar, manipular—, o como mecanismos para imponer el orden de arriba a abajo, sino más bien como una relación social difuminada a través de todos los espacios” (García Canclini, 1988:474). Sin embargo, una visión descentrada del poder y la política no debe desviar nuestra atención de la manera en la cual los movimientos sociales interactúan con la sociedad política y el Estado y “no debe llevarnos a ignorar la manera en que el poder se sedimenta y se concentra en agentes y instituciones sociales” (García Canclini, 1988:475).

De esta manera, la relación de los movimientos con los poderes sedimentados de los partidos, las instituciones y el Estado “nunca es suficiente” para aprehender el impacto político o la eficacia de los movimientos sociales¹⁰. Como lo argumenta Slater, el planteamiento de que los movimientos sociales contemporáneos han desafiado o redibujado las fronteras de lo político

Luchas, estudios críticos y experiencias

Puede significar, por ejemplo, que los movimientos pueden subvertir los legados tradicionales de un sistema político —poder estatal, partidos políticos, instituciones formales— siendo contestatarios a la legitimidad y al funcionamiento aparentemente normal y natural de sus efectos dentro de la sociedad. No obstante, también el rol de algunos movimientos sociales ha sido el de revelar los significados ocultos de lo político insertados en lo social. (Slater, 1998:385).

En este sentido, el análisis debe ir más allá de los entendimientos estáticos de cultura y la política (textual) de la representación, para transgredir ciertas concepciones estrechas y reduccionistas de categorías como política, cultura política, ciudadanía y democracia que prevalecen en las tendencias principales de la ciencia política, así como en algunas versiones de las teorías de movilización de recursos y los enfoques del proceso político¹¹. En vez de evaluar o medir el “éxito” de los movimientos, principal o exclusivamente, en base a cómo las demandas de los movimientos son procesadas dentro de las políticas de representación institucional, hay que indagar sobre la manera en que los discursos y las prácticas de los movimientos sociales pueden desestabilizar y, en esta medida, por lo menos parcialmente, transformar los discursos dominantes y las prácticas excluyentes de “la democracia [latinoamericana] actualmente existente” (Fraser, 1993).

Habiendo experimentado recientemente algo como un renacimiento en el campo de la ciencia política y la sociología (Inglehart, 1988), el concepto de cultura política ha buscado cambiar los prejuicios “occidentalizadores” (Almond y Verba, 1963, 1980). Sin embargo, este concepto permanece restringido en gran medida a aquellas actitudes e imaginarios sobre ese ámbito estrecho —el sistema político circunscrito— que la cultura dominante

ha definido históricamente como propiamente político, así como a esas creencias que apuntalan o minan las reglas establecidas de un determinado “juego político”:

La cultura política involucra un número de orientaciones psicológicas diferentes, incluyendo elementos de valor y creencia más profundos sobre la forma en la cual se debe estructurar la autoridad política y relacionar con ella al individuo, así como actitudes, sentimientos, y evaluaciones más temporales y mutables concernientes al sistema político. (Diamond y Linz, 1989:10).

De esta manera, para muchos politólogos, “los valores y las disposiciones de comportamiento —particularmente al nivel de las élites— en torno a la negociación, la flexibilidad, la tolerancia, la conciliación, la moderación y la coerción” contribuyen significativamente al “sostenimiento de la democracia” (Diamond y Linz, 1989:12-13).

Tales concepciones de la cultura política asumen lo político como dado y fracasan en abordar un aspecto clave de las luchas de los movimientos. Como lo anota Slater (1994a), a menudo se refiere a la política de tal forma que de antemano contiene un significado consensual y fundacional. En este sentido, estamos de acuerdo con el planteamiento de Norbert Lechner de que “el análisis de cuestiones políticas necesariamente esboza la pregunta de porqué un asunto dado es político. Entonces, podemos asumir que la cultura política condiciona y expresa precisamente esta determinación” (1987a:8). La política cultural generada por los movimientos sociales, desafiando y resignificando lo que cuenta como político y a quienes —fuera de la “élite democrática”— les es dado definir las reglas del juego político, puede ser crucial para nutrir culturas políticas alternativas y, potencialmente, para extender y profundizar la democracia en América Latina (véase también Avritzer, 1994; Lechner, 1987a,

1987b; Dagnino, 1994a). Por ejemplo, Rubin sostiene que fue la “promoción de una nueva e híbrida cultura política la que le permitió al Cocei asegurar su poder aun en un momento en el cual la reestructuración económica neoliberal y la desmovilización de los movimientos populares dominaban la política pública en México y, en general, en América Latina” (1998:148).

Más aún, aunque las disposiciones culturales de élite subrayadas por Diamond y Linz sin duda ayudarían a fortalecer las democracias representativas basadas en las élites, revelan poco de cómo los patrones y las prácticas culturales que nutren el autoritarismo social y la tremenda inequidad obstruyen el ejercicio de la ciudadanía democrática para quienes no pertenecen a la élite (Sales, 1994; Telles, 1994; Oliveira, 1994; Hanchard, 1994). Las rígidas jerarquías sociales de clase, raza y género que tipifican las relaciones sociales de América Latina, previenen que la gran mayoría de los ciudadanos imaginen, y mucho menos reclamen públicamente, la prerrogativa de acceder a sus derechos. Como hemos argumentado, los movimientos populares junto con los feministas, afrolatinoamericanos, ambientalistas, y de lesbianas y homosexuales, han sido cruciales en la construcción de una nueva concepción de ciudadanía democrática; una que reclama derechos en la sociedad no sólo del Estado, sino que también desafía las rígidas jerarquías sociales que dictan lugares sociales preestablecidos a sus (no) ciudadanos en base a la clase, la raza y el género:

El autoritarismo social engendra formas de sociabilidad y una cultura autoritaria de la exclusión que subyace a las prácticas sociales como un todo y reproduce a todos los niveles la desigualdad en las relaciones sociales. En este sentido, su eliminación con-

stituye un reto fundamental para la democratización efectiva de la sociedad. La consideración de esta dimensión necesariamente implica una redefinición de aquello normalmente visto como el terreno en donde se debe transformar lo político y las relaciones de poder. Y esto fundamentalmente requiere de una expansión y profundización del concepto de democracia de tal manera que incluya las prácticas sociales y culturales, una concepción de democracia que trascienda el nivel institucional formal y se extienda hacia todas las relaciones sociales permeadas por el autoritarismo social y no sólo por la exclusión política en un sentido estricto (Dagnino, 1994a:104-105).

El análisis de Teresa Caldeira (1998) de cómo y por qué la defensa de los derechos humanos de los criminales comunes continúa siendo visto como “algo malo y reprochable” por la mayoría de los ciudadanos en el Brasil democrático ilustra agudamente por qué —a la luz del constante autoritarismo sociocultural— “el análisis social debe ver más allá del sistema político” en la teorización de las transiciones democráticas, así como explorar la manera en que “los límites de la democratización están profundamente enraizados en las concepciones populares del cuerpo, el castigo y los derechos individuales”. La capacidad de penetración de dichas nociones culturales, argumenta Caldeira, inhiben seriamente la consolidación de derechos civiles e individuales básicos en Brasil: “Esta noción es reiterada no sólo como un medio de ejercicio de poder en relaciones interpersonales, sino también como un instrumento para desafiar de manera explícita los principios universales de la ciudadanía y los derechos individuales”. Entonces, la política cultural de los movimientos de derechos humanos debe trabajar para resignificar y transformar las concepciones culturales dominantes de los derechos y del cuerpo.

A pesar de la detallada atención prestada a la cultura política por recientes análisis políticos, lo cultural continúa jugando un

papel secundario frente a los contenidos clásicos de lo electoral, los partidos y las políticas que inspiran el análisis liberal (neo)institucional. La mayoría de los principales teóricos concluyen que los movimientos sociales y las asociaciones civiles juegan, en el mejor de los casos, un rol secundario en la democratización, y por ende, han enfocado la atención académica hacia la institucionalización política, la cual es vista como “el factor más importante y urgente en la consolidación de la democracia” (Diamond, 1994:15).

En consecuencia, las discusiones sobre la democratización de América Latina hoy día están enfocadas, casi exclusivamente, a la estabilidad de las instituciones y los procesos de las políticas representativas formales como, por ejemplo, “los peligros del presidencialismo” (Linz, 1990; Linz y Valenzuela, 1994), la formación y consolidación de partidos viables y sistemas de partidos (Mainwaring y Schully, 1995), así como los “requisitos de la gobernabilidad” (Huntington, 1991; Mainwaring, O’Donnell y Valenzuela, 1992; Martins, 1989). Para resumir, los análisis predominantes de la democracia se centran en lo que los politólogos han denominado la “ingeniería institucional” requerida para consolidar la democracia representativa en el sur de las Américas.

Una reciente tendencia en el estudio de los movimientos sociales de América Latina parecería apoyar este exclusivo enfoque de lo formalmente institucional (Foweraker, 1995). A pesar de que la literatura temprana sobre los movimientos de los setenta y principios de los ochenta alababa su manera de esquivar la política formal, su defensa de la autonomía absoluta y su énfasis en la democracia directa, muchos análisis recientes plantean que dichas posturas dieron pie a un “ethos de rechazo indiscriminado hacia lo institucional” (Doimo, 1993; Silva, 1994; Coelho, 1992; Hellman, 1994) que hizo difícil a los movimientos articular sus reclamos efectivamente en ámbitos políticos formales. Otros teóricos han subrayado las cualidades parroquiales

y fragmentadas de los movimientos, y han enfatizado su incapacidad para trascender lo local y embarcarse en la realpolitik que se ha hecho necesaria con el retorno de la democracia electoral (Cardoso, 1994, 1988; Silva, 1994; Coelho, 1992).

Aunque las relaciones de los movimientos sociales con los partidos, el Estado y las instituciones elitistas, particularistas y a menudo corruptas de los regímenes civiles de América Latina sin duda llaman la atención de los académicos, tales análisis frecuentemente pasan por alto la posibilidad de que los ámbitos públicos extra institucionales o los no gubernamentales —principalmente aquellos inspirados o contruidos por los movimientos sociales— puedan ser igualmente esenciales para la consolidación de una ciudadanía democrática significativa para los grupos y las clases sociales subalternas. Llamando la atención hacia la política cultural de los movimientos sociales, así como otras dimensiones menos mensurables y en ocasiones menos visibles o sumergidas de la acción colectiva contemporánea (Melucci, 1988), los autores de una compilación reciente (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998) ofrecen lecturats alternativas de la manera en la cual han contribuido los movimientos al cambio político y cultural desde que el neoliberalismo económico y la democracia representativa —limitada y en gran medida protoliberal— se convirtieron en los dos pilares de dominación en América Latina.

Dichos autores se detienen en una variedad de debates teóricos que pueden ayudar a trascender algunas de las limitaciones inherentes a las lecturas dominantes de lo político, así como arrojan diferentes luces en cuanto a sus imbricaciones con lo cultural y las prácticas de los movimientos sociales latinoamericanos. Entre ellos se encuentran las feministas, los estudios culturales, y los debates postmarxistas

y postestructuralistas sobre ciudadanía y democracia, como también la correlación de conceptos tales como las redes de los movimientos sociales, la sociedad civil y los espacios o esfera(s) públicas.

Cultura y política en las redes de los movimientos sociales

Una forma particularmente enriquecedora para explorar cómo las intervenciones políticas de un movimiento social se extienden dentro y más allá de la sociedad política y el Estado es analizar la configuración de las redes del movimiento social (Melucci, 1988; Doimo, 1993; Landim, 1993a; Fernandes, 1994; Scherer-Warren, 1993; Putnam, 1993; Álvarez, 1997). De un lado, es necesario llamar la atención sobre las prácticas culturales y redes interpersonales de la vida cotidiana que sostienen a los movimientos sociales a través de las oscilaciones y flujos de la movilización que infunden un nuevo significado cultural a las prácticas políticas y la acción colectiva. Estos marcos de significado pueden incluir diferentes modos de consciencia, además de prácticas de la naturaleza, la vida comunitaria y la identidad.

Rubin (1998), por ejemplo, describe la manera en la cual algunos movimientos populares radicales en Juchitán, México, cobraron fuerza a través de los vínculos familiares, comunitarios y éticos. Él subraya cómo ciertos espacios físicos y sociales aparentemente apolíticos tales como los puestos de mercado, los bares locales y los patios familiares “contribuyen a la reelaboración de creencias culturales y prácticas locales” y se convirtieron en espacios importantes para la discusión y la movilización en Juchitán. Por sus características de género y clase, estos espacios proporcionaron bases fértiles para repensar lo político, además de sacar a la gente a las calles. La centralidad atribuida a las redes sumergidas de la vida cotidiana (Melucci, 1998) en

el moldeamiento de la política cultural de los movimientos encuentra eco en la discusión de Grueso, Rosero y Escobar (1998) sobre las luchas de las comunidades negras en Colombia alrededor de la naturaleza y la identidad, así como en los trabajos de Baieler (1998) y Cunha (1998) sobre los movimientos urbanos y negros brasileños, respectivamente.

De otra parte, los movimientos sociales deben ser entendidos no sólo como dependientes y entramados en las redes de la vida cotidiana, sino también como constructores y configuradores de nuevos vínculos interpersonales, ínter organizacionales y político-culturales con otros movimientos, así como con una multiplicidad de actores y espacios culturales e institucionales. Dichos vínculos extienden los alcances políticos y culturales de los movimientos, desbordando tanto los patios familiares como las comunidades locales y ayudan a contrarrestar las supuestas propensiones parroquiales, fragmentarias y efímeras de los movimientos.

Cuando evaluamos el impacto de los movimientos sociales en procesos de cambio político-cultural a mayor escala, debemos entender que el alcance de dichos movimientos se extiende más allá de sus partes constitutivas y sus manifestaciones de protesta visibles. Como Ana María Doimo sugiere en su incisivo estudio sobre el “movimiento popular” en Brasil:

En general, cuando estudiamos fenómenos relacionados con participación política explícita, tales como partidos, elecciones, parlamentos, etc. sabemos dónde buscar los datos e instrumentos para “medirlos”. Este no es el caso con el campo de los movimientos en cuestión [...] tal campo depende de relaciones interpersonales que ligan a unos individuos con otros, involucrando conexiones que van más allá de grupos específicos y atraviesan transversalmente instituciones sociales particulares, tales como la iglesia católica, el protestantismo —nacionales e internacionales— la academia científica, las organizaciones no gubernamentales

Luchas, estudios críticos y experiencias

mentales (Ong's), las organizaciones de izquierda, los sindicatos y los partidos políticos. (Doimo, 1993:44).

Álvarez (1998) propone que las demandas políticas, los discursos y las prácticas, como también las políticas y estrategias de movilización de muchos de los movimientos de hoy están ampliamente desplegados, algunas veces de manera invisible, a través del tejido social, mientras que sus redes político-comunicativas se amplían hacia los parlamentos, la academia, la Iglesia y los medios, entre otros. Schild argumenta que:

vastas redes de profesionales y activistas que son feministas, o quienes por lo menos son sensibles a cuestiones relacionadas con mujeres, están trabajando hoy en Chile y otros países latino-americanos. Estas redes no sólo son responsables de sostener el trabajo de organizaciones de base y [...] Ong's, sino que también están comprometidas en la producción de conocimiento, incluyendo categorías que se convierten en una parte de los repertorios morales utilizados por el Estado. (1998:93).

Más aún, como ha sido ampliamente demostrado (Álvarez, 1998; Lipschutz, 1992; Ribeiro, 1998; Keck y Sikkink, 1992; Fernandes, 1994; Slater, 1998; Yúdice, 1998), muchas redes de movimientos latinoamericanos adquieren cada vez más un alcance regional y transnacional.

El término "red del movimiento social" implica lo intrincado y lo precario de las imbricaciones y de los lazos establecidos entre organizaciones del movimiento, participantes individuales y otros actores del Estado y de la sociedad civil y política. La metáfora de la red también nos posibilita imaginar más vívidamente las imbricaciones de los actores de los movimientos y los respectivos ámbitos natural-ambiental, político-institucional y cultural-discursivo en que se encuentran inmersos.

En otras palabras, las redes de los movimientos abarcan más que a las organizaciones del movimiento y sus miembros activos; incluye igualmente a los participantes ocasionales en eventos y acciones del movimiento, simpatizantes y colaboradores de las Ong's, partidos políticos, universidades, otras instituciones culturales y convencionalmente políticas, la Iglesia y el Estado que, por lo menos parcialmente, apoyan las metas de un determinado movimiento y ayudan a desplegar discursos y demandas en contra de instituciones y culturas políticas dominantes (Landim, 1993a; 1993b). Entonces, cuando estudiamos el impacto de los movimientos, debemos evaluar el nivel en el que circulan sus demandas, discursos y prácticas en forma capilar —desplegadas, adaptadas, apropiadas, co-optadas o reconstruidas según el caso— en ámbitos institucionales y culturales más amplios. Warren (1998), por ejemplo, crítica la noción prevaleciente que plantea que “la medida del éxito de un movimiento social es su habilidad para lograr movilizaciones masivas y protestas públicas” argumentando que cuando se estima el impacto de un movimiento social tal como el Pan-Maya —basado en la educación, el idioma, la reafirmación cultural y los derechos colectivos— debemos considerar que pueden no haber “manifestaciones para medir puesto que este no es un movimiento masivo que genere protesta. No obstante, habrán nuevas generaciones de estudiantes, líderes, profesores, agentes de desarrollo y ancianos de la comunidad que de alguna manera han sido tocados por el movimiento y su producción cultural”.

También debemos considerar cómo los discursos y las dinámicas de los movimientos sociales están moldeados por instituciones sociales, culturales y políticas importantes que atraviesan las “redes” y, a su vez, cómo los movimientos moldean los discursos y las dinámicas de dichas instituciones. Schild (1998), por ejemplo, nota que “las agencias gubernamentales y las iniciativas partidistas sin ánimo de lucro que trabajan a favor de las

mujeres dependen en gran parte de los esfuerzos de mujeres posicionadas en redes [de inspiración feminista]” en el Chile contemporáneo. Así mismo, Álvarez (1998) analiza la absorción, apropiación y resignificación relativamente rápida, pero selectiva, de los discursos y demandas feministas latinoamericanas por instituciones culturales dominantes, organizaciones paralelas de la sociedad civil y política, el Estado y del aparato de desarrollo.

Los movimientos sociales y la revitalización de la sociedad civil

Al igual que la noción de cultura política, el concepto de sociedad civil también ha presenciado un significativo renacer en las ciencias sociales durante la última década (Cohen y Arato, 1992:15; Walzer, 1992; Avritzer, 1994; Keane, 1988). Andrew Arato le atribuye la notable re-emergencia de este concepto a que:

Expresaba las nuevas estrategias dualistas, radicales o reformistas de la transformación de las dictaduras, observadas primero en la Europa oriental y luego en América Latina, para lo cual proveyó un nuevo entendimiento teórico. Estas estrategias se basaron en la organización autónoma de la sociedad y la reconstrucción de los vínculos sociales por fuera del Estado autoritario y la conceptualización de una esfera pública separada e independiente de toda forma de comunicación controlada por los partidos, el Estado o las esferas oficiales. (1995:19).

Sin duda, como lo plantea Alfred Stepan, “la sociedad civil se convirtió en la celebridad política” de muchas recientes transiciones latinoamericanas del régimen autoritario (Stepan, 1988:5) y fue vista de manera uniforme como un actor significativo —así fuera secundario— en la literatura democratizadora. Por su parte, Yúdice (1998) argumenta que, bajo la tendencia a encogerse del Estado neoliberal, la sociedad civil ha “florecido”. En otros traba-

jos recientes, la sociedad civil ha devenido “internacional” (Ghils, 1992), “transnacional” (Ribeiro, 1994a, 1998), “global” (Lipschutz, 1992; Leis, 1995; Walzer, 1995) y hasta “planetaria” (Fernandes, 1994, 1995).

Y aunque los esfuerzos por delimitar este concepto varían ampliamente —desde definiciones abarcativas (en algunas versiones residuales) que incluyen todo lo que no es el Estado o el mercado, hasta concepciones que restringen la noción a formas de vida asociativas organizadas o propositivas que apuntalan la expresión de intereses societales— la mayoría incluyen a los movimientos sociales como uno de sus componentes centrales más vitales. Más aún, tanto los analistas como los activistas, conservadores y progresistas, tienden a aplaudir el potencial democratizante de la sociedad civil en una escala local, nacional, regional y global.

La sociedad civil ha constituido, en no pocos casos, la única esfera disponible y la más importante para organizar resistencia y posiciones culturales y políticas contestatarias. Al respecto, es pertinente llamar la atención sobre tres aspectos pocas veces considerados. En primer lugar, la sociedad civil no es en sí misma una gran familia feliz o una “comunidad global” homogénea, sino que es un campo de conflicto signado algunas veces por relaciones de poder no democráticas y por los constantes problemas de racismo, hetero-sexismo, destrucción ambiental, al igual que por otras formas de exclusión (Slater, 1998; Álvarez, 1998; Ribeiro, 1998; Schild, 1998). Particularmente, la creciente predominancia de Ong’s dentro de los movimientos sociales de América Latina y su compleja relación con movimientos e instancias de base locales, por un lado, y del otro, con agencias, fundaciones y Ong’s transnacionales, bilaterales, multilaterales y privadas basadas en Norte América, también son señaladas hoy día como asuntos políticos y teóricos especialmente complicados

para los movimientos de la región (véase también a MacDonald, 1992; Ramos, 1995; Muçoucah, 1995; Rielly, 1994; Walzer, 1992; Lebon, 1993). Ribeiro plantea que “sin duda, las Ong’s pueden ser un sujeto político efectivo, fragmentado y descentrado en el mundo postmoderno; sin embargo, el costo de la flexibilidad, el pragmatismo y la fragmentación bien puede ser el reformismo, su capacidad de promover cambios sociales radical se puede debilitar” (1998:336). Álvarez (1998) analiza preguntas de representatividad, legitimidad y responsabilidad que a menudo plagan a las Ong’s feministas y, junto con Schild, señala las formas en que a veces las Ong’s aparecen como organizaciones “neo” o “para”, en vez de “no” gubernamentales. Por su parte, Yúdice (1998) se pregunta si “[no se podría] entender la efervescencia de las Ong’s de dos formas: ayudando a apuntalar a un sector público evacuado por el Estado y, al mismo tiempo, haciéndole posible al Estado librarse de lo que antes fuera visto como su responsabilidad?”.

En segundo lugar, es relevante estar alerta contra la celebración poco crítica de las virtudes de la sociedad civil en sus manifestaciones locales, nacionales, regionales o globales. Slater (1998) anota que “no pocas veces se ha esencializado a la sociedad civil en un marco positivo, como el terreno de lo bueno y lo iluminado”. Sin embargo, su texto, junto con los de Schild (1998), Yúdice (1998), Ribeiro (1998) y Álvarez (1998), plantean que la sociedad civil es un terreno minado por relaciones de poder desiguales en donde algunos actores pueden ganar más acceso al poder que otros, como también accesos diferenciales a recursos materiales, culturales y políticos. Dado que la democratización de las relaciones culturales y sociales —tanto en el nivel micro de la casa, el barrio y las asociaciones comunitarias, como el macro de las relaciones entre mujeres y hombres, negros y blancos, ricos y pobres— es una meta tangible de los movimientos sociales en América Latina, la sociedad civil debe ser entendida tanto su “terreno” como uno de sus “blancos” privilegiados (Cohen y Arato,

1992:capítulo 10). En este sentido, hay un vínculo evidente entre las luchas democratizantes dentro de la sociedad civil y la política cultural de los movimientos sociales.

En tercer lugar, hay que analizar la manera en que las fronteras entre la sociedad civil y el Estado a menudo se vuelven borrosas en las prácticas de los movimientos sociales latinoamericanos contemporáneos. Schild (1998) enfatiza la frecuente “transmigración” de las activistas feministas chilenas, que comúnmente van y vienen entre las Ong’s y el Estado. Schild señala también el hecho de que el Estado en sí mismo estructura relaciones dentro de la sociedad civil, argumentando que esta estructuración cuenta con recursos culturales importantes de la misma sociedad civil. Por su parte, Slater (1998) sostiene que existen vínculos entre la sociedad civil y el Estado que hacen ilusoria la idea de una confrontación o, incluso, una delimitación entre las dos como entidades totalmente autónomas.

Rubin (1998) y Díaz-Barriga (1998) ilustran la manera en que las prácticas híbridas de los movimientos sociales a menudo también generan representaciones dicotómicas de la vida pública y la privada o doméstica. Rubin argumenta que la política cultural de la Cocei se establecía en las “zonas borrosas intermedias”. Y así mismo, Díaz-Barriga sostiene que los colonos que participaban en el movimiento urbano de la ciudad de México, similarmente operaban dentro de las “fronteras culturales”. Más aún, el autor plantea que el movimiento desafiaba y reforzaba los significados culturales y políticos de la subordinación de las mujeres, de la misma manera en que forjaban un espacio social lleno de ambigüedad, ironía y conflicto.

Los movimientos sociales y la trans/formación de las políticas públicas

Diferentes concepciones de lo público —tales como esferas públicas y contrapúblicas subalternas— han sido propues-

tas recientemente como aproximaciones esperanzadoras en la exploración del nexo entre cultura y política en los movimientos sociales contemporáneos (Habermas, 1987, 1989; Fraser, 1989, 1993; Cohen y Arato, 1992; Robbins, 1993; Costa, 1994).

Yúdice argumenta que los académicos deben “vérselas con [los] desafíos por (re)construir la sociedad civil y, en particular, las pugnas de las esferas públicas dentro de las cuales las prácticas culturales son canalizadas y evaluadas” (1994:2). Jean Franco (citado en Yúdice, 1994) igualmente sugiere que debemos examinar “los espacios públicos” en vez de esferas públicas convencionalmente definidas, para así identificar zonas de acción que presenten posibilidades de participación a los grupos subordinados que utilizan y se mueven a través de estos espacios. Es en la re/apropiación de los espacios públicos como los centros comerciales, uno de los ejemplos de Franco, en que se vuelve posible satisfacer necesidades para los grupos subalternos no previstas en los usos convencionales de tales espacios (Yúdice, 1994:6-7). El análisis de Rubin (1998) de los patios familiares y los mercados locales como espacios importantes para la producción de significados sobre la cultura, la política y la participación; la noción de “fronteras culturales” de Díaz-Barriga (1998) creada por mujeres activas en las luchas populares mexicanas; la utilización de los ambientes de río y selva por los activistas negros colombianos; y los creativos usos del ciberespacio hecho por los zapatistas, son ejemplos ilustrativos de la re/construcción y apropiación que los movimientos sociales hacen de tales espacios públicos.

Para comprender el impacto político-cultural de los movimientos sociales y estimar sus contribuciones al socavamiento del autoritarismo social y la democratización de élites, entonces, no es suficiente examinar las interacciones del movimiento con las esferas oficiales públicas, tales como los parlamentos y otros

ámbitos de políticas nacionales y transnacionales. Debemos virar nuestra mirada para abarcar otros espacios públicos —construidos o apropiados por movimientos sociales— en los cuales se ponen en marcha las políticas culturales y se moldean las identidades, las demandas y las necesidades de los subalternos.

Nancy Fraser sostiene que la teoría de Habermas de la esfera pública se basa “en una premisa normativa subyacente, la de que la restricción institucional de la vida pública a una esfera pública única que todo lo abarque es algo positivo y deseable, mientras que la proliferación de públicos, por el contrario, representa una desviación de la democracia, en vez de un paso hacia ella” (1993:13). Esta crítica tiene particular relevancia en el caso de América Latina, en donde —aún en contextos formalmente democráticos— la información, el acceso, e influencia sobre las esferas gubernamentales en las que se toman las decisiones colectivas sobre políticas que afectan a toda la sociedad han quedado restringidas a una fracción privilegiada de la población, con la exclusión de las clases subalternas. Dado que los subalternos han sido relegados de facto a la calidad de no ciudadanos la multiplicación de espacios contestatarios y de resignificación de las exclusiones de género, raza o socioeconómicas y culturales debe entonces ser vista como un aspecto integral de la expansión y profundización de la democracia.

La proliferación de “públicos” alternativos asociados a los movimientos sociales —configurados a partir de redes político-comunicativas entre y al interior del movimiento— es entonces positiva para la democracia no sólo porque sirve para “medir el poder del Estado” o porque “da expresión” a intereses populares estructuralmente preordenados, como lo plantearían Diamond y Linz (1989:35), sino también porque es en dichos espacios públicos alternativos que esos intereses pueden ser continuamente re/construidos. Fraser conceptualiza estos espacios alternativos como

“contrapúblicos subalternos” para señalar que son “ámbitos discursivos paralelos en donde los miembros de los grupos sociales subordinados inventan y circulan contradiscursos, de tal manera que formulan interpretaciones alternas de sus identidades, intereses y necesidades” (1993:14). Entonces, la contribución de los movimientos sociales a la democracia latinoamericana también puede ser encontrada en la proliferación de múltiples esferas públicas, y no sólo en su éxito en procesar demandas dentro de los públicos oficiales.

Como Baierle (1998) plantea, más allá de la lucha por la realización de los intereses, tales espacios hacen posible el procesamiento de conflictos que rodean la construcción de identidades y la definición de espacios en donde se pueden expresar tales conflictos. De esta manera, se señala que “en su mejor momento la política incorpora la construcción social del interés, que jamás es dado a priori”. Para Paoli y Telles (1998), las luchas sociales de la década del ochenta han dejado un legado importante para los noventa ya que crearon espacios públicos informales, discontinuos y plurales en donde pueden circular diversas demandas y en donde se puede reconocer a los otros como sujetos de derechos. Paoli y Telles (1998) sostienen que los movimientos populares y obreros han aportado igualmente en la constitución de esferas públicas en las cuales los conflictos ganan visibilidad, los sujetos colectivos se constituyen como interlocutores válidos y los derechos estructuran un lenguaje público que delimita el criterio mediante el cual se pueden problematizar y evaluar las demandas por justicia y equidad. Como Baierle (1998) y Dagino (1998), ellos subrayan que estos nuevos ámbitos públicos de representación, negociación e interlocución representan un “campo democrático en construcción” que señala por lo menos la posibilidad de repensar y expandir los parámetros de la democracia brasileña existente.

Como anotábamos anteriormente, los públicos basados o

inspirados en los movimientos están acompañados, en muchos casos, por relaciones de poder desiguales. Sin duda, más allá de retratar a los movimientos sociales como “virtuosos intrínseca y políticamente”, como lo proponen Paoli y Telles (1998), se hace necesario explorar preguntas cruciales concernientes a la representación, la responsabilidad y la democracia interna dentro de estos públicos alternativos, contruidos o inspirados por movimientos sociales. Sin embargo, rescatamos que, aunque contradictorio, la presencia pública sostenida, la proliferación de redes de movimientos sociales y los públicos alternativos han sido un desarrollo positivo para las democracias existentes en América Latina. En este sentido, coincidimos con el planteamiento de Fraser de que:

Los contrapúblicos subalternos no son siempre necesariamente virtuosos. Lamentablemente, algunos de ellos son explícitamente antidemocráticos y anti-igualitarios e incluso aquellos con intensiones democráticas e igualitarias no siempre están exentos de practicar sus propios modos de exclusión y marginación informal. No obstante, en la medida en que estos contrapúblicos surgen en respuesta a la exclusión dentro de los públicos dominantes, ayudan a expandir el espacio discursivo. En principio, muchos planteamientos que se encontraban previamente exentos de cuestionamiento ahora tendrán que ser debatidos públicamente. En general, la proliferación de los contrapúblicos subalternos significa una ampliación de la confrontación discursiva, que resulta ser muy buena para las sociedades estratificadas. (1993:15).

Aunque el putativo rol democratizante de los públicos asociados a los movimientos seguramente ha devenido más problemático por cuestiones de representatividad y responsabilidad, la creciente imbricación de los públicos alternativos y oficiales puede ampliar, no obstante, la confrontación política y de políticas al interior de las instituciones de la so-

ciudad política y el Estado. Sin duda, como demuestra el estudio de Dagnino (1998) sobre los activistas del movimiento de Campinas, Sao Paulo, los participantes del movimiento social escasamente le han “volteado la espalda” a partidos e instituciones gubernamentales. Por el contrario, su estudio revela que aunque la gran mayoría de los ciudadanos brasileños desconfían de los políticos y ven a los partidos como mecanismos para la consecución de intereses particulares, más del setenta por ciento de los activistas de los movimientos sociales pertenecen o se identifican fuertemente con un partido político y creen que las instituciones representativas son ámbitos cruciales para la promoción del cambio social.

Sin embargo, los activistas negros colombianos, las feministas en las Naciones Unidas, los líderes del movimiento Pan-Maya e igualmente los zapatistas, no solamente están luchando por acceso, incorporación, participación o inclusión dentro de la “nación” o el “sistema político” en términos predefinidos por las culturas políticas dominantes (Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998). Más bien, como lo plantea Dagnino (1998), lo que también está en juego en los movimientos sociales de hoy es el derecho a participar en la definición misma del sistema político, el derecho a definir aquello en lo que desean ser incluidos.

Globalización, neoliberalismo y la política cultural de los movimientos sociales

Para cerrar, es necesario considerar las innumerables formas en que la globalización y la proyecto económico neoliberal en boga a lo largo y ancho de América Latina han afectado recientemente la política cultural de los movimientos sociales. La globalización y su correlato, el transnacionalismo (Ribeiro, 1998), parecen haber abierto nuevas posibilidades para los movimientos sociales. Ribeiro encuentra que las nuevas tecnologías in-

formáticas, tales como el Internet, han hecho posible nuevas formas de activismo político “a distancia”. De igual manera, Yúdice subraya que aunque

La mayoría de visiones izquierdistas de la globalización son pesimistas, el vuelco hacia la sociedad civil en el contexto de las políticas neoliberales y los usos de las nuevas tecnologías en las cuales se fundamenta la globalización, han abierto nuevas formas de lucha progresista en donde lo cultural es un ámbito crucial de la lucha. (1998:355).

En Colombia, las luchas étnicas también encuentran una coyuntura potencialmente favorable en la globalización del entorno, particularmente la importancia de la conservación de la biodiversidad (Grueso, Rosero y Escobar, 1998).

De otra parte, la globalización y el neoliberalismo no sólo han intensificado las desigualdades económicas —de tal forma que un número cada vez mayor de personas viven en la pobreza absoluta y privados de la red de seguridad mínima y siempre precaria que proveían los Estados de mal-estar social del ayer— sino que también han redefinido significativamente el ámbito político-cultural en los cuales los movimientos sociales deben asumir sus luchas hoy día. Sin duda, las abrumadoras políticas neoliberales que han recorrido el continente en años recientes, parecen haber debilitado en algunos casos a los movimientos populares y alterado los lenguajes de protesta existentes, situando a los movimientos a merced de otros agentes articuladores, desde partidos conservadores y narcotráfico, hasta iglesias fundamentalistas y el consumismo transnacional. La violencia ha tomado novedosas dimensiones como un moldeador de lo social y lo cultural en muchas regiones; clases emergentes, vinculadas a negocios ilícitos y empresas transnacionales basadas en el mercado, igualmente han ganado predominio social y político; y

algunas formas de racismo y sexismo se han acentuado, relacionado con divisiones del trabajo cambiantes que sitúan el peso del ajuste en las mujeres, las personas no blancas y los pobres.

Cada vez se hace más claro que una dimensión político-cultural importante del neoliberalismo económico es lo que se podría denominar el "ajuste social", es decir, el surgimiento de programas sociales enfocados hacia aquellos grupos más claramente excluidos o victimizados por políticas de ajuste estructural en muchos países (Pae). Ya sea el Fosis (Fondo de Solidaridad e Inversión Social) en Chile, la Comunidad Solidaria en Brasil, la Red de Solidaridad en Colombia o Pronasol (Programa Nacional de Solidaridad) en México, estos programas constituyen —curiosamente bajo el rótulo de "solidaridad"— estrategias de ajuste social que necesariamente deben acompañar el ajuste económico (Cornelius, Craig y Fox, 1994; Graham, 1994; Rielly, 1994). Sin duda, podemos hablar de "aparatos y prácticas de ajuste social" (Apas) en juego aquí. Con diferentes niveles de alcance, sofisticación, apoyo estatal y hasta cinismo, las diversas Apas no sólo manifiestan nuevamente la propensión de las clases dominantes latinoamericanas a experimentar e improvisar con las clases populares —como lo sugerimos anteriormente en nuestra discusión sobre la cultura política dominante del siglo XX— sino que también se proponen transformar las bases sociales y culturales de la movilización. Quizás esto es más claro en el caso chileno, donde el proceso de refundar el Estado y la sociedad en términos neoliberales está más avanzado y, sin duda, el Fosis chileno está siendo planteado como un modelo a seguir por otros países de América Latina (Schild, 1998).

Como anotamos en el principio de este capítulo, el neoliberalismo es un contendor poderoso y ubicuo en la discusión contemporánea sobre el significado de la ciudadanía y el diseño de la democracia. Programas tales como Fosis operan creando nuevas categorías clientelares entre los pobres e introduciendo

nuevos discursos individualizantes y atomizantes como aquellos de “desarrollo personal”, “capacidad de autogestión”, “auto ayuda” y “ciudadanía activa”, entre otros. Estos discursos van más allá del auto gobierno de la pobreza. De una manera aparentemente foucaultiana, estos conceptos parecen introducir nuevas formas de auto-subjetivización, formación identitaria y disciplina. Es en este sentido que los participantes de estos programas se ven cada vez más a sí mismos en los términos individualizantes y economizantes del mercado. De esta manera, los Apas podrían despolitizar las bases para la movilización. A veces, este efecto es facilitado por Ong’s especializadas que, como ya hemos sugerido, en muchos casos actúan como mediadoras entre el Estado y los movimientos populares.

Ahora bien, cuando nos encontramos confrontados por estos desarrollos, debemos ser cautelosos en concluir que “el mundo va hacia el abismo”. Para empezar, nada asegura que el modelo chileno será exportado con éxito a otros países —o que continuará siendo exitoso en Chile— y nada garantiza que el efecto de la desmovilización será permanente. Seguramente, se verán formas de resistencia hacia los Apas cada vez más claras. Como argumenta Schild (1998), no podemos prever “qué formas puede tomar la identidad de los ciudadanos ‘mercadeados’ de hoy, o en qué contexto puede ser desplegada tal identidad por diferentes grupos sociales”. Sin embargo, continúa insistiendo que “los términos en que la ciudadanía puede ser adoptada, confrontada y luchada están predeterminados” por la ofensiva del neoliberalismo cultural y económico. En contraste, Paoli y Telles (1998) plantean que el neoliberalismo no es un proyecto coherente, homogéneo o totalizante; que la lógica prevaleciente del ajuste estructural está lejos de ser inevitable; y que es precisamente en los intersticios generados por estas contradicciones que a veces los movimientos sociales articulan sus políticas. No obstante, el hecho es que el neoliberalismo y la globalización

transforman significativamente las condiciones bajo las cuales se puede llevar a cabo la acción colectiva.

¿A qué nivel pueden producir reconversiones culturales de importancia las reformulaciones neoliberales de la ciudadanía y la democracia, así como la reciente concepción reinante y restringida de política social encarnada en los nuevos Apas? ¿A qué nivel podrán los grupos populares y otros movimientos sociales negociar o parcialmente utilizar los nuevos espacios sociales y políticos moldeados por los Apas o por la profesada celebración de la “sociedad civil” del neoliberalismo?

Finalmente, debemos formular una pregunta concerniente a la posibilidad de que las nuevas condiciones dictadas por la globalización neoliberal quizás puedan transformar el significado de “movimiento social”. ¿Está siendo reconfigurado lo que cuenta como movimiento social? ¿Están decayendo los movimientos sociales en las aparentemente desmovilizadoras Paes y Apas? ¿No debemos observar críticamente la participación de múltiples movimientos sociales y Ong’s previamente progresistas en el aparato del ajuste social? En verdad, investigar la relación entre la visión neoliberal de la ciudadanía, el ajuste social y la política cultural de los movimientos sociales es una labor especialmente urgente. Sin duda, los riesgos son altos, y para nosotros —académicos, intelectuales y activistas intelectuales— están entrelazados con nuestras percepciones del mundo y el estado actual de nuestras tradiciones del conocimiento.

Notas

1 . Texto escrito para la introducción del libro *Cultures of Politics/ Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Movements*. Boulder: Westview Press.

2. Concepto de “política cultural” ha sido elaborado en el campo de los estudios culturales. Este concepto, como será argumentado, puede arrojar luces sobre los objetivos culturales y políticos de los movimientos sociales en la lucha contemporánea por la suerte de la democracia

en América Latina.

3. En América Latina, el uso corriente de la expresión “política cultural” normalmente designa acciones del Estado o de otras instituciones con respecto a la cultura, vista como un terreno autónomo separado de la política, y muy frecuentemente reducido a la producción y consumo de bienes culturales (arte, cine, teatro, etc.). A diferencia del uso corriente, utilizamos el concepto de política cultural (cultural politics) para llamar la atención sobre el vínculo constitutivo entre cultura y política y sobre la redefinición de la política que esta visión implica. Este lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción del mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas con dichas prácticas. Por otro lado, la comprensión de la configuración de esas relaciones de poder no es posible sin el reconocimiento de su carácter “cultural” activo, en la medida que expresan, producen y comunican significados. Con la expresión política cultural nos referimos, entonces, al proceso por el cual lo cultural deviene en hechos políticos.

4. Una excepción reciente importante lo constituye el libro de Darnovsky, Epstein y Flacks (1995), el cual se centra en los movimientos sociales contemporáneos de Estados Unidos y aborda debates sobre las “políticas identitarias” y la democracia radical.

5. Sin embargo, mientras que algunos hacen un llamado hacia el abandono de la “cultura”, la mayoría de los antropólogos críticos continúan creyendo que el trabajo de campo y el estudio de las culturas sigue siendo importante. Más aún, construyen prácticas analíticas, metodológicas y políticas ejemplares para examinar el mundo contemporáneo, incluso si el trabajo de campo y la cultura —en sus modos reflexivos y postestructuralistas— son ahora entendidos de formas significativamente distintas que hasta hace una década. Dichos antropólogos consideran, entonces, que la cultura continúa siendo un espacio para el ejercicio del poder, y dada la persistencia de las diferencias culturales a pesar de la globalización, la teorización de la cultura y el trabajo de campo continúan siendo proyectos intelectuales y políticos poderosos.

6. Para un excelente ejemplo de dicha aproximación véase Comaroff

y Comaroff (1991).

7 . El “descentramiento” y desplazamiento asociado a lo cultural y lo discursivo que menciona Hall, se origina en el hecho de que el significado nunca puede ser definido con certeza y de que cualquier interpretación de la realidad siempre puede ser cuestionada. De tal manera, tenemos una tensión permanente entre “la realidad material” que parece sólida y estable, y la semiosis siempre cambiante que le da significado y que, a la larga, es lo que convierte lo material en real para la gente concreta. Esta tensión, bien conocida por los filósofos hermenéuticos y los antropólogos, ha sido revaluada a partir del colapso de la división base/superestructura. Los postestructuralistas foucaultianos introdujeron las formaciones discursivas y no discursivas, enunciados y visibilidades, donde el discurso organiza e incorpora lo no discursivo (instituciones, economías, condiciones históricas, etc.). Laclau y Mouffe (1985) trataron de radicalizar el planteamiento foucaultiano disolviendo la distinción al reclamar la naturaleza fundamentalmente discursiva de toda la realidad social. Para ellos, no existe materialidad que no se encuentre mediada por lo discursivo y ningún discurso sin relación a la materialidad. La diferenciación entre lo material y lo discursivo sólo se puede hacer, si es que se puede, con propósitos analíticos.

8 . Por supuesto, la cultura política occidental no es una entidad monolítica. Sin embargo, si se refiere a la élite, a la democracia participativa, al liberalismo o al comunitarismo basado en la defensa de los derechos, a las concepciones de bienestar o neoconservadoras, estamos lidiando con concepciones divergentes dentro de las fronteras establecidas de la cultura política en la historia occidental moderna (Cohen y Arato, 1992).

9 . Esta es la razón por la cual no estamos de acuerdo con la opinión que restringe el campo de acción de los movimientos sociales a la profundización del imaginario democrático de Occidente. Para rechazar, desde una perspectiva anti-esencialista, las ideas del sujeto unitario y de un espacio político único, tal y como Mouffe (1993) quiere que lo hagamos, puede requerir el desechar más elementos de la modernidad de lo que ella, o cualquier politólogo europeo o europeo-americano parecen dispuestos a hacer. Similarmente, mientras coincidimos con el hecho de que los movimientos sociales son “un elemento clave

de una sociedad civil, vital y moderna”, no obstante, estamos en desacuerdo con el planteamiento de que éstos no deben ser vistos como “prefigurando una forma de participación ciudadana que sustituirá —o debería hacerlo— los arreglos institucionales de la democracia representativa” (Cohen y Arato, 1992:19). En América Latina, la cual se caracteriza por culturas híbridas y de precaria diferenciación entre el Estado, la economía y la sociedad civil, y donde lo convencionalmente político raramente ha cumplido con el papel encargado, la normatividad y estructuración que los politólogos europeos y norteamericanos pretenden mantener son, en el mejor de los casos, tenues y problemáticos. De esta manera, encontramos más atractiva, por ejemplo, la hipótesis de la existencia de ámbitos políticos subalternos y paralelos a los ámbitos dominantes y articulados por diferentes prácticas e idiomas de protesta (Guha, 1988).

10. Para una mirada exhaustiva de la literatura existente sobre las relaciones de los movimientos sociales con los partidos y el Estado, véase Foweraker (1995).

11. Recientes revaluaciones de la teoría de la movilización de recursos impulsado a los académicos a explorar simultáneamente los lados institucionales, estructurales y simbólico-culturales de los movimientos sociales. Los teóricos de la movilización de recursos reconocen de manera creciente que los procesos culturales —tales como “los marcos de la acción colectiva” de Tarrow (1992), los “incentivos identitarios” de Friedman y McAdam (1992), la “politización de las presentaciones simbólicas de la vida diaria” de Taylor y Whittier (1992), y la “transformación de significados hegemónicos y lealtades grupales” (Mueller, 1992:10)— están íntimamente entrelazados con el despliegue de oportunidades políticas y de estrategias de los movimientos sociales. Carol McClurg Mueller (1992:21-22) resume lúcidamente esta nueva línea de investigación subrayando la manera como, mientras el actor racional economicista de la teoría de la movilización de recursos minimizaba el rol de las ideas, creencias y configuraciones culturales, el actor del nuevo movimiento social construye los significados que designan desde el principio los tipos de resentimientos, recursos y oportunidades relevantes. Véase también Johnston y Klandermans (1995), McAdam, McCarthy y Zald (1996).

ITINERARIO DE LOS OTROS SABERES*

Virginia Vargas

“Porque tú, moza insolente, alborotaste con irreverencia el conocer. Pronto siempre, desplegabas insospechadas reflexiones, que nos harían relativizar conflictos, cuestionar verdades, desconfiar de aplausos patriarcales y valorizar intuiciones y avances.

Desenredabas sin prisa y con constancia nuestros nudos, intuitidos y vividos por todas nosotras, pero tú podías hacerlo porque, cual bruja de los antiguos aquelarres, tenías la imaginación y la audacia de las fórmulas secretas, tenías todas las puntas de la madeja entre tus dedos.”

(Carta a la muerte de Julieta. Virginia Vargas, 1985)

Introducción

Este artículo ha sido un reto. Me ha enfrentado a los múltiples saberes contenidos en esta colección, académicos y de los otros, que inciden en los campos de la cultura y del poder. Cómo aproximarme a toda esa riqueza teórico conceptual. Todos los textos son individualmente aportadores y, en colectivo, una potente reflexión. Algunos conectaron más que otros en esa búsqueda de aproximación. Decidí finalmente ofrecer una reflexión sobre la producción de saberes feministas que expresaran

* Artículo publicado en el 2002 en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*; Daniel Mato (compl.), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, Caracas. Disponible en la World Wide Web:

http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/postfa_vargas.doc

lo que me habían aportado como conexiones teóricas y humanas, tanto los textos, como la misma reunión. Trato de hacerme cargo del reto planteado por Mato de visibilizar la producción de saberes orientados a la acción, acompañando o apoyando a diversos actores sociales (Mato, 2001b; pág. 21), siendo en este caso yo misma una actora social.

Me propongo analizar, desde esta nueva mirada, la forma como se han ido construyendo los saberes dentro de las dinámicas feministas, como expresión de un movimiento social en permanente construcción, tratando de responder a las preguntas claves de “para qué” conozco y “con quiénes” conozco (Mato, 2001b; pág. 11). Lo haré a partir de algunos hitos y personajes de significación particular para las dinámicas feministas y para mí a nivel político y personal. Ello implica ofrecer también parte de mi historia militante y reflexiva. Por lo mismo, también decidí, en esta reflexión, saldar antiguas deudas y hacer justicia a mis amores, recuperando a la teórica más importante de esta segunda oleada feminista, Julieta Kirkwood, muerta en 1985. Activa militante y brillante académica¹, marcó decisivamente la reflexión feminista de los ochenta y fue sustento de muchas de las reflexiones posteriores. Particularmente la mía, porque se entremezclaban una larga amistad – viví en Chile muchos años – con una gran admiración política y teórica. Y porque también creo que los saberes son complementarios y cómplices, si el lugar de enunciación se construye desde compromisos de transformación (Illia García, 2001; Chucho García; Dávalos, 2002; Mato, 2001b), si no se sustraen, despolitizándose, de la dialéctica entre resistencias y dominaciones (Maccioni, 2001; pág. 19). Julieta, cual bruja del aquelarre que tenía los hilos de estos y otros múltiples saberes, transitó por la academia con irreverencia permanente, trasladando a ella, en clave política, teórica y ética, las búsquedas transgresoras de un movimiento en construcción.

A Julieta le debemos la reflexión más fina sobre los “lugares de enunciación” de los saberes feministas, sobre el hacer político feminista y una significativa reelaboración de la relación entre feminismo y democracia. Los impulsos para su reflexión venían de las tensiones propias del despliegue movimientista en un contexto como el de Chile de Pinochet. “Y entonces tengo ganas de gritar por mi miedo, por mis pobres astucias de decirlo todo disfrazado, por mis cambios de nombre, mi nombre clausurado. Por mi conciencia impedida, minusválida. Por creer que protesto en el silencio modulado... Tengo ganas de gritar contra estos, mis, tus, nuestros, miedos. Y tengo ganas de escribirlo en clandestina” (Kirkwood, 1987; pág. 116).

Ese Chile para el cual Nelly Richards (1993) proponía “un des-orden frente al orden del poder autoritario que se sostiene sobre unidades fijas y bipolares” (Hernández, 2001; pág. 11), característico del período de la dictadura. Pero también venía de las diferentes expresiones colectivas de los feminismos latinoamericanos. Uno de ellos fue el II Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, celebrado en Lima en 1983. Extraordinariamente rico en experiencias de intercambio y en reflexión colectiva, posicionando la categoría patriarcado como eje de reflexión, fue también un encuentro conflictivo, lleno de búsquedas des-encontradas, en un movimiento que enfrentaba su propio crecimiento y la incómoda diversidad en acción, entre las mujeres políticas –de partido– y las feministas; entre las líderes de barrios populares y las feministas; entre lesbianas y heterosexuales; entre las exiliadas y las que permanecieron. Frente a mi desconcierto –yo era una de las organizadoras– Julieta respondió con esa extraordinaria reflexión sobre “los nudos de la sabiduría feminista”: (en Lima) “el desafío de conciliar de otra forma la sabiduría misma nos plantea, desde luego, no menudos problemas... (...) A conflictos innumerables, reflexiones innumerables. Se requiere entonces complejizar desde la forma en que se dieron

concretamente los problemas, hasta cómo han sido traspasados al plano de la teorización..." (Kirkwood, 1986; pp. 211-212).

Quiero también decir algo sobre mi posicionamiento, tratando de responder a la inquietud de visualizar de dónde venimos y cómo se gestan las preocupaciones de cada uno. Activista feminista desde fines de los setenta, que se ha movido permanentemente en esa "bisagra incómoda, pero para mí fascinante, entre saber y actuar" (Varela, 2001), buscando reflexionar sobre nuestra práctica y sobre los derroteros de los feminismos en América Latina, como lo asume Mato, plural diversa, tremendamente heterogénea y al mismo tiempo tan semejante en marcas de exclusión y de rebeldía. Socióloga de clase media urbana, madre, bisexual, blanca –con lo que eso significa en un continente donde, al decir del poeta Guillén, el que no tiene de inga le tocará de mandinga –; amante/compañera de un hombre solidario. Desde mi postura ético política, me hago cargo de mis/las desigualdades y discriminaciones de las mujeres, buscando posicionar (nos) como sujetos sociales y políticos, cuyo valor ético fundamental es ser para sí mismas y no para los demás.

Y entiendo ese ser para sí misma en no ubicarla al servicio de la familia y de los hijos, no ubicarla como menor de edad, dependiente del marido, la iglesia, el mismo Estado, sin reconocimiento de su aporte económico y social, dándole rostro a la pobreza a través de su feminización, sin derechos reproductivos y derechos sexuales, sin capacidad autónoma sobre sus vidas y circunstancias. Y esto sí construye discurso, "un discurso especial que aprendí y practiqué desde los siete años de edad haciendo las camas de mis dos hermanos mayores. Entonces lo pensaba. Solo ahora, vieja ya, puedo decirlo aquí. Por suerte tenemos un espacio de mujeres... De otro modo, este tendría que decirlo mientras hago las camas de mis dos hijos". (Kirkwood, 1987; pág. 24).

Este discurso no vuela solo. Solo se logra con revolución interna, con subjetividades modificadas, con cambio de cultu-

ras políticas tradicionales, subvirtiendo el orden y exhibiendo, como dice Sarlo, el escándalo de la diferencia y de la trasgresión (Richards, 1993). Pero también se logra desde el profundo convencimiento que esa subversión no tendrá puerto firme donde llegar, si no llega en colectivo democrático, con cultura(s) democrática(s) y con un imaginario colectivo donde no tengamos que preguntarnos

“¿Cuántas palabras más son necesarias para que ser joven no sea un estigma? ¿Cuántas se necesita aprender para que una mujer astronauta no asombre a nadie? ¿Cuánta ciudadanía, cuánta democracia se necesita aprender para que la discriminación positiva y los mecanismos institucionales que reclamamos sean cosa del siglo pasado? ¿Cuántas palabras más son necesarias para que la maternidad no sea un riesgo de muerte? ¿Para que el aborto no siga siendo la primera causa de estas muertes? ¿Para que el amor no sea condenado cuando no se ajusta a las palabras con las que algunos de ustedes quieren definirlo? ¿Qué lógica es aquella que acepta el odio consensuado y la guerra entre y dentro de nuestros países y quiere hacer la guerra al amor que no se ajusta a sus definiciones?” (Declaración Política de la Región de América Latina y del Caribe en la Asamblea General de Naciones Unidas, 2000).

Finalmente, el intelectual interviniente, dice Mato –parafraseado por Antonelli –, es un coreógrafo que se desplaza, no sin dificultades, entre ambos escenarios (Antonelli, 2001). El/ la intelectual interviniente en su propia práctica lo es también. Y lo es a nivel personal y colectivo, con una dosis permanente de incertidumbre y ambigüedad. Porque la teorización de una práctica colectiva refleja, no solamente la perspectiva o el interés teórico del intelectual, sino el posicionamiento activista de quien reflexiona, tratando de “construir mediaciones con actores sociales de carne y hueso” (Mato, 2001b; pág. 8), siendo él/ella también un actor de carne y hueso, con prisas subjetivas, con

permanente "...exigencia de nuevas respuestas y planteo de nuevas preguntas, complejizadas. Se exige una teoría, una política feminista, estrategias. Exasperación de saberlo todo, exasperación de que no se nos responda todo. Dolor de cabeza." (Kirkwood, 1986; pág. 215). El nudo del conocimiento es mucho más complejo en el caso de estos saberes, porque es también una forma de hacer movimiento, "con su ida y vuelta de la utopía al sentido común para que así las ideas crezcan y los movimientos sean lo que pretenden ser o hacer en proyecto... Para estar en el movimiento feminista hay que estar también dispuesta a una cierta ambigüedad." (Kirkwood, 1986; pág. 216).

Esta cierta ambigüedad se expresa no solo en la elección de las prácticas, sino en la misma producción y articulación del saber, tratando de "... no re-producir la locura de realizar la acción separada –en este sentido – de la producción del saber. O a la inversa, dejar aislado al saber" (Kirkwood, 1986; pág. 216).

PRIMERA APROXIMACIÓN: Se hace camino al andar, construyendo sujetos que aun no lo son

"Trataríase, en otras palabras, de desacralizar el análisis de lo femenino. Este análisis no se realiza a partir del individuo ni del grupo que posea una identidad, una personalidad integrada, sino que debe partir desde sujetos que aun no son tales sujetos. Es desde allí que debe enfocarse el por qué y cómo de la opresión y de la toma de conciencia de esta opresión y las formulaciones para su posible negación" (Kirkwood, 1986; pág. 31).

Las identidades son producto de procesos sociales de construcción simbólica, dice Mato, y por lo tanto difieren unas de otras en las maneras en que son construidas y autopercebidas (Bermúdez, 2001; pág. 13). ¿Desde dónde se construye esa identidad de sujeto, común y a la vez absolutamente personal y por

lo tanto diferente y plural en las mujeres? Para Julieta, a partir de las negaciones de aquello que posibilita su condición de alineación. Desde esta perspectiva las preguntas teórico políticas varían desde un análisis cuantitativo o uno de registro de su forma de incorporación \rightarrow o no a lo público, hacia preguntarse "... cuál es la dimensión política que le corresponde a la naturaleza de exacción, o apropiación, o alineación de la cual la mujer, como tal, ha sido objeto en la sociedad..., cómo se expresa, qué ... impide su expresión como fuerza política, cómo se concretiza en fuerza política, ... Cómo formula la superación de su condición alienada y, finalmente, cómo se actualiza, se plantea en el hoy y se vincula al proyecto global" (Kirkwood, 1986; pág. 171).

Quince años después estas negaciones que permiten la conformación de ese sujeto que aún no era se expresa en afirmación de derechos, desde una amplitud de espacios y estrategias (Antonelli, 2001). Al igual que Julieta, para Jelin lo que da sentido transformador a las prácticas no es el contenido de las reivindicaciones, las prioridades políticas o los ámbitos de lucha; estos pueden variar. Lo único que permanece y da coherencia política y ética a las prácticas sociales no es la lucha por un derecho específico, sino la reafirmación del "derecho a tener derechos" y el derecho al debate público del contenido de las normas y de las leyes. Este acto de afirmación se sustenta en las negaciones de aquello que enajena y priva a la actividad humana de su libertad y creatividad, confrontando su condición de objeto de alteridad, de secundariedad, y de la atemporalidad de su lucha. Movimiento dialéctico permanente.

En esta mirada lo subjetivo cobra prioridad política y ética, porque "el nudo del saber"; para Julieta, tiene que considerar la lingüística, las palabras puestas en género, y "la subjetividad que lleva incorporada cada conocimiento y cada sistema de conocer, etc." (Kirkwood, 1986; pág. 216). Asimismo, "el derecho a tener derechos", del que parte Jelin, es posiblemente la definición más

flexible, democrática e inclusiva de la construcción de sujetos, porque ensancha la dimensión subjetiva de las ciudadanías, ampliando con ello la posibilidad de sentirse sujeto merecedor/a de derechos; autorreconocimiento fundamental para exigir su concreción y las garantías para ejercerlos; la conciencia de “el derecho a tener derechos” es fuente inagotable de complejización y ampliación de la democracia.

¿Qué producción de saberes se desprende de este proceso subjetivo y vital de negación y afirmación? Un saber impregnado de ese mismo proceso de confrontación con una misma y con los demás, negando lo excluyente y afirmándose como persona. Es imposible conocer con rigor, despreciando la intuición, los sentimientos, los sueños, los deseos, porque es el cuerpo entero el que socialmente conoce, dice Freire (El Achkar, 2001; pág. 9). Y más, *“la subjetividad nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia”* (El Achkar, 2001; pág. 9). Julieta se decía “bajito”: *“con este verbo desatado, con esa capacidad de juego en la vida, de placer, de gesto libre,... con todo eso, es cierto, no se constituyen civilizaciones de la manera conocida...”* “¡Porque no hubiese habido tiempo!” (Kirkwood, 1986).

La producción de saberes feministas y de todos los movimientos que salen del lugar destinado al coro y exigen ser oídos (Nun, 1989) no se hizo desde la academia. Estos nacieron de la experiencia cotidiana de visibilizar a ese sujeto, que aun no lo era, frente a nosotras mismas y frente a la sociedad –Julieta era una militante y una líder política y desde ese posicionamiento reflexionó, fue pionera; ahora es mucho más posible hacerlo también desde la academia.

Las investigaciones y análisis feministas tuvieron que sortear ausencias y se enfrentaron a “...un problema adicional: la inexpresividad del lenguaje científico y la pérdida de contenidos que significa, para la demanda feminista, la traducción a

lo académico de una demanda que está en los inicios de su expresividad...” (Kirkwood, 1986; pág. 30). Es decir, para estas dinámicas complejas y cambiantes de formación de sujetos, de construcción de movimientos in situ, las “tablas del conocer” no contienen ni los discursos ni los códigos de interpretación. Con prisas había que inventarlo todo y/o recuperarlo todo en clave diferente.

Por ello, las formas que fue adquiriendo esta producción y circulación de saberes fue múltiple, poco convencional y, en muchos casos, irreverente. Producciones individuales, colectivas, libros, artículos, manifiestos, documentos políticos, declaraciones coyunturales, panfletos, boletines, polémicas, crónicas periodísticas, videos, cine, consignas, poemas, y también política-lenguaje-verso, expresando el acto de reapropiación de la palabra, del querer saber y del querer comunicar ese saber en clave propia. Todo ello ha tenido un “impacto expresivo” (Bellucci, 1992; pág. 28) y ha ido formando el corpus teórico de los feminismos latinoamericanos que en los últimos 25 ó 30 años han expresado la peculiar combinación de lucha política, movilización callejera, subversiones culturales, negociación y presión hacia los poderes oficiales, con la reflexión permanente sobre los avances y las contradicciones de sus prácticas. La dialéctica resistencia-dominación que se expresa, no en lo político institucional, sino en *“lo político como expresión de las prácticas sociales, siempre inciertas y conflictivas, que producen lo político como efecto de sentido”* (Maccioni, 2001; pág. 4).

En este concierto una consigna, un manifiesto, pueden tener tanto o más impacto que una investigación para el conocimiento y para la acción. Un ejemplo lo ofrecen las feministas chilenas, quienes en su lucha contra Pinochet extendieron infinitamente la democracia –política y teóricamente – desde una sola consigna: “democracia en el país y en la casa”, hilada

pacientemente por Julieta y que condensaba justamente ese posicionamiento en lo público, incorporando la política de lo privado, en un terreno tan minado como el del Chile pinochequista, atravesando los límites de todas las democracias realmente existentes y no solo de su ausencia en dictaduras. Esta sola consigna expresaba una teoría de la democracia y una forma transgresora de hacer política.

Esta perspectiva de formación de sujetos desde su conciencia de “negación” y de “merecimiento” de derechos como un continuo permanente y dinámico requiere también de un dinamismo e historicismo en el análisis de sus prácticas sociales. No siempre es así. Ello ha sido fuente permanente de tensión en los movimientos sociales, y no solo en los feminismos, porque sus tiempos de acción son mucho más veloces que sus tiempos de reflexión, haciendo que práctica y teoría no siempre avancen al compás de su propia historia. Julieta Kirkwood llamó a esta incongruencia los “nudos” de la sabiduría feminista que se nutre y se perfila desde las dificultades, dudas, descubrimientos, frustraciones y alegrías que van dejando prácticas que son, a la vez, procesos de auto descubrimiento y afirmación. Como dice el poeta Antonio Machado “... se hace camino al andar”.

SEGUNDA APROXIMACIÓN: El nombrar como proceso inestable y permanentemente renovado

“Nombrar instituye, y al instituir se generan mecanismos de producción, circulación, control y delimitación de los discursos (Foucault, 1980) y de las prácticas, claro, y con ellos, sistemas de legitimación” (Mato, 2001b; pág. 23).

“idéntico giro en el lenguaje: los temas de pasillo se tornan temáticas de la asamblea; lo privado, la mujer misma, se hace punto de tabla y del debate social. Se realiza una nueva mezcla de política y vida cotidiana. Se ha producido una desclasificación de los códigos, una inversión de los términos de lo importante. La participación se

ha hecho acto social, real y concreto" (Kirkwood, 1986; pág. 194).

El derecho a tener derechos es un producto del nombrar en disputa, en reapropiación, en producción de discursos propios. Por eso ese nombrar produce saberes. "El querer saber surge cuando se constata la no correspondencia entre los valores postulados por el sistema y las experiencias concretas reales humanas" (Kirkwood, 1986; pág. 200).

La dinámica más potente de producción de saberes que instauró el feminismo desde sus balbucentes comienzos fue la de nombrar lo hasta ese momento sin nombre. Y al evidenciar en este acto la distancia entre práctica y teoría, este nombrar dio autorreconocimiento a una experiencia personal y colectiva de exclusión y dominación, pero también de resistencia a la homogeneización. Así, en el caso de los afroamericanos, la música alimentó la construcción de identidades colectivas, motor de luchas por derechos y para el diseño de nuevas prácticas organizativas (García, 2001; pág. 9).

En los feminismos el nombrar lo personal en clave política desde la práctica de grupos de autoconciencia convirtió las preguntas, angustias, incertidumbres y proyectos personales en propuesta política colectiva, alimentando la acción transgresora de los límites impuestos por una forma de conocimiento y aprehensión de la realidad social.

"Lo privado es político" sigue siendo el aporte teórico más radical de esta práctica, fue el impulso más contundente para politizar la cotidianidad y posicionarla lentamente como parte del horizonte referencial de las mujeres y de la cultura en la sociedad, abriendo el terreno subjetivo para "el derecho a tener derechos". Es decir, *"... solo cuando se nombra la realidad se está en capacidad de cambiar el significado que tiene, que muchas veces aparece como natural y neutro"* (El Achkar, 2001; pág. 8).

Sin embargo, el conocimiento producido en diferentes momentos, coyunturas y espacios geográficos local-global no puede tener vocación de totalidad. Por ello, uno de los retos de las negaciones y afirmaciones de las mujeres como sujetos es su permanente actualización en el hoy y su vinculación al proyecto global. Un proyecto puesto en el mundo, desde que se hace carne y ya no nos pertenece, seguirá dinámicas propias, dice Julieta (Kirkwood, 1986; pág. 203). Nora Domínguez desarrolla bien esta idea al decir que *"... si la consigna fue romper, transgredir, pervertir, dar vueltas a los modelos heredados, ni el resultado ni los legados pueden quedar aprisionados en alguna forma de estabilidad, sobre todo porque la deuda de la exclusión tiene aun llagas abiertas"* (Domínguez, 2000; pág. 115), aludiendo a la necesidad de una política que busque *"...no clausurar o cristalizar un conjunto de saberes, de modo que sus producciones y prácticas ejecutadas en diversas zonas de lo social, tanto en el plano material como en el simbólico"* estén marcadas más por el dinamismo y la desestabilización que por los cierres y las obturaciones (Domínguez, 2000; pág. 115). Mato lo enuncia como la deconstrucción de todo relato fundador, la recusación de todo esencialismo u ontología de las identidades (Antonelli, 2001; pág. 15).

Por ello, las palabras inicialmente liberadoras también pueden ser palabras "secuestradas" (Massey, 2000) al cargarse de significados congelados en el tiempo, desligándose de un proceso en permanente mutación. Si el nombrar instituye y forma identidad, el acto de nombrar es permanente, porque las identidades son complejas y múltiples, inestables, movilizándose selectivamente en respuesta a procesos económicos, sociales, políticos y culturales específicos. Por ello, ese nombrar inicial es fundante de una práctica subversiva y transgresora, pero es también contingente: el nombrar inicial abre no solo espacio para nuevos saberes, sino básicamente para procesos de múltiples prácticas que impulsan nuevos itinerarios, modificando

relaciones de poder, posicionamientos, etc. o generan nuevas relaciones de poder que quieren disciplinar lo nombrado.

Así, el lenguaje aparece como “terreno de disputa” de muchas formas en lo sin nombre, disputando la naturalidad de la opresión: en la forma en que una vez nombrado ingresa al horizonte referencial de los poderes establecidos –el caso de la violencia doméstica y sexual convertida, en las leyes, en violencia intrafamiliar; en la variación de los contextos y las prácticas a lo largo del tiempo; en lo traducido y reapropiado desde otras prácticas y otros lugares de enunciación, dando cuenta además del nuevo contexto globalizado; etc. La historicidad del nombrar va de la mano con la historicidad de los procesos de apropiación –reapropiación– y de disputa frente a los nuevos significantes que va dejando la cambiante realidad.

La democracia frente a la “complicidad exclusionaria”

“Democracia en el país y en la casa” fue una consigna de afirmación frente al poder dictatorial y al poder patriarcal. En ese hoy pinochetista, también los “aliados” de la democracia la percibían sin mujeres incluidas o con mujeres supeditadas. Las visiones de las feministas y de las mujeres de partido, coincidentes en mucho, eran más que diferentes en esta ubicación. Si las unas planteaban la necesidad de un hacer política desde las mujeres a partir de sus propias carencias y alineaciones, las otras planteando la suma y la inserción masificada de las mujeres en una propuesta política anterior al planteo de sus necesidades, en el supuesto de que estas serán incorporadas en el futuro. *“Una se resume en la frase ‘no hay feminismo sin democracia’; otra invierte los términos y afirma que ‘no hay democracia sin feminismo’, denotando la posibilidad de señalar juntas todas las opresiones en una nueva síntesis, no estratificada, desde fuera...”* (Kirkwood, 1986; pp. 196-197). ***“Lo que no es bueno para las mujeres, no es bueno***

para la democracia” fue la síntesis de esa práctica de nombrar en clave propia.

Quince años después la democracia, afirmada en los países como forma de gobierno, fue la conquista sustancial también en el horizonte referencial de la sociedad. Sin embargo, al acecho de neoliberalismos y autoritarismos escudados en fachada democrática, esta enunciación inicial sobre la democracia demostró ser justa, pero también insuficiente, en la medida en que la “domesticación” de las mujeres adquiría otras dimensiones, al aparecer como fuente de legitimidad en gobiernos que expandían sus derechos sin expandir la democracia. Lo que Alejandro Grimson insistentemente llamó el neo populismo de la raza, del género, de la etnia (en Vargas, Apuntes de la Reunión). Y obligadas a enfrentar el desafío de *“re-pensar procesos y modos de emergencia de sujetos y contenidos de derechos impugnando las más recientes experiencias democráticas en la región y sus estilos para instituir legalidades y legitimidades”* (Antonelli, 2001; pág. 23), *“como telón de fondo de la complicidad exclusionaria”* (Mato en Antonelli, 2001; pág. 23) a la que sin querer queriendo estábamos contribuyendo.

Un giro en la construcción de la frase trajo un giro en la orientación, en las políticas de alianzas y en la definición de una nueva la centralidad de las luchas feministas: *“lo que no es bueno para la democracia, no es bueno para las mujeres”* fue la enunciación que condensó ese giro y fue el lema con el que el Movimiento de Mujeres por la Democracia, en Perú (MUDE), emprendió su larga lucha contra la dictadura de Fujimori, quien otorgaba derechos a las mujeres al mismo tiempo que asfixiaba la democracia. Así, en el hoy de Fujimori, lo que tenía apariencia de bueno para las mujeres no era bueno para la democracia. Y con ese giro comenzó una constante revisión y reflexión sobre cómo la construcción y ampliación de

las ciudadanías de las mujeres no se asume en sí misma, sino en permanente relación con la calidad de los procesos democráticos.

Una digresión

La consigna invertida dio reflexión y alimentó movilizaciones y acciones de resistencia. Una de ellas fue una impactante marcha de mujeres de luto, llevando un ataúd de cartón que representaba a la democracia difunta. Violentemente reprimida por la política, *“con la clásica violencia del abusivo que se ensaña contra quienes tienen las manos limpias”* (Silva Santistevan, 2000), este acto “jaló” otras prácticas teóricas y poéticas. La poeta feminista Rocío Silva Santistevan, de amplio reconocimiento por la calidad de su obra, poetizó el acto mismo, le extrajo nuevos saberes, lo recuperó como proceso de *“...convergencia de análisis sociopolíticos e históricos (así) como estéticos-literarios y filosóficos”* (Del Sarto, 2001; pág. 22), otorgándole así una legitimidad histórica y estética con el hermoso artículo *Antígona sale a las calles, “...carteles, flores blancas, velas y una vez más la razón enarbolada contra el oprobio. Lejanas en el tiempo pero hermanadas en el acto de dignidad, las mujeres de luto de Lima continuaron por la senda de Antígona. Con una diferencia: esta vez somos más y no una, por lo tanto, no habrá que cerrar el lazo del nudo en la cueva fría sino levantar las manos multitudinarias para apagar de una vez por todas el indigno silencio”* (Silva Santistevan, 2000).

La reapropiación de la palabra, desde otros lugares de enunciación

“La palabra, encontrada con otra, se deja transformar en sus significados... dejando un concepto nuevo de elaboración...” (El Achkar, 2001; pág. 8).

Así como los chicanos en su práctica cotidiana de resistencia transforman a la Virgen de Guadalupe o a la Malinche, dándoles rasgos y significados simbólicos propios, distintos al de los orígenes y distintos al de su nuevo espacio de enunciación (Tinker Salas y Valle, 2001; pág. 19), así las palabras viajan y se transforman cuando hay una práctica detrás. La palabra “*advocacy*”, neologismo del norte, hace allá referencia a una particular forma de hacer política –negociando desde las expertas, desde presión política, desde argumentación hacia el poder y los medios de comunicación. Práctica implementada con éxito en las Conferencias Mundiales de las Naciones Unidas de la década de los noventa, implicaba como supuesto la existencia de contextos democráticos consolidados, instituciones más estables y derechos ciudadanos menos amenazados (Álvarez, Libardoni y Soares, 2000). En su trayecto a América Latina adquirió los significados relevantes de un tipo de práctica y de un contexto específico. En un complejo y continuado proceso de traducción política se fue adecuando a una práctica que tiene que lidiar con un contexto inverso: frágil institucionalidad política, debilitamiento de la ciudadanía y una dramática exclusión social que traen las políticas neoliberales. En estas condiciones “*la práctica de advocacy feminista en América Latina exige la redefinición de conceptos y una readecuación de procedimientos originarios. Hacer advocacy ...no puede ser una cuestión meramente técnica. Y un hacer político requiere visitar algunos conceptos como los de ciudadanía, liderazgo, discutir el papel del Estado y de la sociedad civil en la construcción democrática, así como las estrategias de incidencia feminista en las transformaciones políticas, económicas y culturales*” (Álvarez, Libardoni y Soares, 2000; pág. 169).

TERCERA APROXIMACIÓN: La forma de producción de conocimiento, desde los “nudos”; forma subjetiva, poética, laboriosa,... de deshilar los entuertos

Luchas, estudios críticos y experiencias

“...los nudos se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria, cuidadosamente, con un compromiso de dedos, uñas o lo que se prefiera, con el hilo que hay detrás, para detectar su tamaño y su sentido; o bien los nudos se pueden cortar con presas de cuchillos o de espadas (tal como Alejandro hiciera con el nudo gordiano) para ganarse por completo y de inmediato, el imperio de las cosas en disputa. De aquí surge, creo, la primera brutal divergencia entre conocimiento y poder” (Kirkwood, 1986; pp. 212-213).

Y más allá: “la palabra nudo también sugiere tronco, planta, crecimiento, proyección en círculos concéntricos, desarrollo –tal vez ni suave ni armónico, pero envolvente de una intromisión, o de un curso indebido, que no llamaré escollo –que obliga a la totalidad a una nueva geometría, a un despliegue de las vueltas en dirección distinta, mudante, cambiante, pero esencialmente dinámica... A través de los nudos feministas vamos conformando la política feminista (...) Los nudos, entonces, son parte de un movimiento vivo” (Kirkwood, 1986; pág. 213).

La reflexión sobre los “nudos de la sabiduría feminista” surge de la necesidad de entender las tensiones y dinámicas contradictorias de un movimiento en formación, ofreciendo al mismo tiempo una metodología de análisis, subjetivo, cuidadoso, abarcante de las diferentes aristas y posibilidades de las prácticas feministas y sus formas de producir conocimiento. Desde entonces el análisis de los nudos en la política feminista ha sido una práctica iluminadora, pero también incomoda, pues ha entrado de lleno en las ambivalencias de las prácticas originarias, sus persistencias a lo largo del tiempo, las autopercepciones fantosmas sobre las formas de hacer política, con el riesgo de absolutizar identidades que son posicionales y contingentes (Mato, 2001b). Y es que *“Con nuestra revolución se levanta una inmensa cantidad de expectativas y muchas de ellas llevan el sello de lo absoluto”* (Kirkwood, 1986; pp. 213-214).

Posiblemente el análisis más significativo, por rupturista,

de un tipo de práctica instalada en los feminismos de la década de los ochenta fue el análisis de los mitos del movimiento feminista que expresaban lo que Julieta había querido transmitir al alertar sobre el riesgo de “...un realismo feminista que descarte –negándolo– todo aquello que sea **exterior** a la vivencia pura de lo oprimido femenino. Es decir, que para demostrar la pésima síntesis cultural que nos exige ser **cuerpo** o **idea**, nos precipitemos absolutamente al cuerpo-emoción que somos, negándonos la simultaneidad de seres pensantes sociales que somos.” (Kirkwood, 1986; pp. 219-220).

La práctica política de los feminismos hacia fines de la década de los ochenta ya expresaba, además de la riqueza de reflexión, las ambivalencias e incertidumbres de sus propias búsquedas y desconciertos. A cada uno de los Encuentros Feministas, que en sí mismos eran espacios de producción de nuevos saberes, se llegaba con nuevas preguntas, nuevas incertidumbres y nuevas búsquedas, nuevas reflexiones. Cada uno de ellos dejó también nudos irresueltos que comenzaron a expresarse en un cuerpo teórico y postura simbólica para interpretar el mundo y el movimiento, en el que convivían la búsqueda de “verdades absolutas” junto con las búsquedas de cómo seguir el hilo conductor del crecimiento del movimiento que comenzaba ya a ser complejo y plural. Así, si bien una parte del movimiento y una parte interna de cada una de nosotras intuitivamente querían andar por el camino de la complejidad y la diversidad, cuestionando verdades absolutas, otra parte del movimiento y de cada una de nosotras quería renunciar a incorporar la complejidad de la vida social actual, aferrándose a los espacios propios sin contaminación.

El documento “Del amor a la necesidad” producido en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en 1987, por un grupo de feministas, alude justamente al reconocimiento de que en vez de una hermandad esencialista era mucho más

fructífero reconocer que las mujeres no necesariamente nos amamos –el derecho al mal, reivindicado –, pero sí nos necesitamos. Y marcó un hito en la reflexión y en la práctica feministas, al ubicar los nudos, convertidos en ese hoy, en “mitos” que cristalizaban la tensión entre los ideales políticos y las prácticas sociales reales de un movimiento. Los mitos expresaban la necesidad de reemplazar el análisis y/o negar las contradicciones que vivíamos construyendo “verdades” sobre lo que éramos como movimiento, que no correspondían a la realidad y que hacían verdaderamente difícil consolidar una política feminista coherente y a largo plazo.

El análisis de los mitos se nutrió de *“las heridas del movimiento”* (Vargas, 1992; pág. 108) alimentadas por miedos personales y sociales que llevaron ilusamente a creer que *“a las feministas no nos interesa el poder”*; *“las feministas hacemos política de otra manera, diferente y mejor que los hombres”*; *“todas las mujeres somos iguales”*; *“hay una unidad natural por el hecho de ser mujeres”*; *“el feminismo es una política de las mujeres para las mujeres”*; *“cualquier pequeño grupo es el conjunto del movimiento”*; *“los espacios de mujeres son en sí mismos garantía de un proceso positivo”*; *“porque yo, mujer, lo siento, es válido”*; *“lo personal es automáticamente político”*; *“el consenso es democracia”*. Documento *“Del amor a la necesidad”* (Vargas, 1989; pág. 144).

La realidad era indudablemente más compleja: *“...tenemos contradicciones innatas, asumimos patrones de comportamiento tradicionales cuando nos involucramos en la política; no todas las mujeres somos iguales, aunque esta afirmación provoque respuestas autoritarias que niegan nuestras diferencias; el consenso puede encubrir una práctica profundamente autoritaria cuando sirve para acallar las diferencias; la unidad entre mujeres no está dada, sino más bien es algo a construir en base a nuestras diferencias; el feminismo no es ni queremos que sea una política de mujeres para mujeres, sino algo que los hombres también deberían asumir; nuestros sentimientos personales, nuestra subjetividad, pueden también*

tornarse arbitrarios, cuando se consideran solo en su dimensión individual; lo personal tiene el potencial de ser convertido en político solo cuando se combinan tanto la conciencia como la acción" (Vargas, 1992; pág. 105).

Enunciar permite también analizar e intervenir simbólicamente en las relaciones de poder establecidas, de-construyendo, reformulando, alterando (Mato, 2001b; pág. 20). El documento sobre los "mitos" se convirtió en "herramientas de avance al interior del movimiento, rompió las barreras del romanticismo y acaramelamiento" (Tornaría, en Vargas, 1992; pág. 109) y le dio a la identidad feminista la flexibilidad suficiente para reconocerse en sus diferencias. Los mitos ya enunciados, sin embargo, vuelven, adquieren otras formas, y otros significados absolutos. El análisis de su persistencia y su permanente des-enredo es también parte sustancial de la producción de saberes feministas.

CUARTA APROXIMACIÓN: Los usos y abusos de los "otros" saberes

"Una pedagogía... de la problematización para dudar de las certezas construidas que inmovilizan. Una pedagogía de la complejidad, entendida esta como la posibilidad de explicarse el mundo desde la tensión, la contradicción y la incertidumbre..." (El Achkar, 2001; pág. 8).

El aprendizaje, según Freire, es permanente. La subjetividad, que nace por la participación de los sujetos en el mundo y de la indisociabilidad entre lenguaje y experiencia (El Achkar, 2001; pág. 8), puede por lo tanto cambiar con el cambio de experiencias y con la ampliación/ complejización de las identidades. La permanente reflexión crítica sobre esa práctica es lo que alimenta esa "*conciencia de inacabamiento*" (El Achkar, 2001; pág. 10) indispensable en un/os movimiento(s) que, como el de los

feminismos, incide sobre la realidad, logra transformarla y se hace cargo de lo que esos cambios significan para sus (nuevas) prácticas.

En el caso de las mujeres y/o de las relaciones de género, cargadas de desigualdad y otredad, tomar la palabra es una revolución personal y colectiva absolutamente necesaria, pero nuevamente insuficiente. La palabra libera pero no termina con las distancias; la palabra liberadora, en cruce con las diferencias y desigualdades étnicas, de clase, de edad, de residencia geográfica, puede quedarse entrampada en una "...condescendencia solidaria, que anula las condiciones contestatarias de muchas obras..." y también de muchas prácticas (Hernández, 2001; pág. 10). Las prácticas de educación popular, orientadas teóricamente a fortalecer diálogos de horizontalidad, "siempre que se esté en condiciones de igualdad, en una relación horizontal que favorece la síntesis cultural" (El Achkar, 2001; pág. 12) no son ajenas a esto. "Excluir o integrar acríticamente son dos maneras de hacer políticas [culturales] suprimiendo la politicidad de la cultura" dice Maccioni (2001; pág. 20). Porque se suprime la reelaboración del conflicto, sustento insoslayable del hacer político; el conflicto se diluye en ese espacio de dominación marcado por las diferencias y se escatima la posibilidad de construir una relación entre pares, sustento fundamental de la construcción de movimientos.

Así, entrampadas muchas veces en la tensión entre lo viejo, que da seguridad en los comportamientos y en las relaciones humanas, y lo nuevo, que trae incertidumbre, la relación entre mujeres de diferentes condiciones y formas de existencia puede "...dar por sentada la relación feminista-popular", lo cual es "...haber tomado un compromiso conceptual que previamente pudiera afirmar la validez, excluyente, de una categorización predefinida por la lógica de clases" (Kirkwood, 1986; pág. 186) y/o puede darse desde la condescendencia que infantiliza. Puede darse también

desde la afirmación del derecho a tener derechos.

Desde las dos primeras acepciones, un giro en el lenguaje y, sin querer queriendo en la orientación política, convirtió a las mujeres organizadas de los barrios populares en “vecinas” –y muchas veces “vecinitas”– desdibujando de un plumazo su condición de sujetos autónomos, para ubicarlas en función de su rol tradicional (Barrig, 1996). Es decir, la identidad de vecina ha llevado a las mujeres a ser intermediarias en el alivio de la pobreza, a ser portadoras de servicios comunales hacia la familia, reforzando su identidad doméstica, identidad que generalmente no repercute en su condición ciudadana. Más que politizar la vida comunal esta forma de participación es más una ampliación del ámbito doméstico, supliendo la incapacidad del Estado para atender eficientemente los derechos ciudadanos. Su paso a la condición –auto percepción subjetiva y no solo acceso objetivo – de ciudadana implica, por el contrario, la negación de su secundariedad y la afirmación de su derecho a tener derechos.

ÚLTIMA Y BREVE APROXIMACIÓN: La complicidad entre los dos saberes

“El análisis que puede hacerse es simple y parte de la idea gruesa de que HOY las mujeres podemos –deseamos – realizar una nueva conciliación con la cultura, con la historia, con el poder... Parte también de la idea que deseamos y queremos realizar una nueva conciliación con la sabiduría, porque ¿qué otra cosa si no es plantear la incorporación triunfal de la FIESTA a una sociedad generada, planteada y administrada en forma lúgubre” (Kirkwood, 1986; pág. 211).

Los estudios de género en las universidades, ¿estarían menos proclives a disociar las prácticas intelectuales de sus rela-

ciones con las de otros actores sociales, como aspira Mato? (Mato, 2001b; pág. 22). Posiblemente sí, porque al igual que en los estudios chicanos en USA, resultado de un movimiento social y no de iniciativas gubernamentales (Tinker Salas y Valle, 2001; pág. 6), los estudios de género en las universidades de América Latina han sido posibles porque ha existido *“una relación proporcional entre la movilización y el protagonismo como actoras de cambio del movimiento de mujeres y la aparición de los estudios de la mujer en el ámbito académico”* (Bellucci, 1992; pág. 29). Igualmente no existiría la Universidad Intercultural si no existiera la CONAIE en Ecuador (Dávalos, 2001). En todos estos casos es el “impacto expresivo” de un movimiento –feministas, chicanos, indígenas, nuevos saberes que reclaman y aportan a la diferencia– que desde sus prácticas sociales, visibilizó, en el conocimiento, lo que eran las carencias en la realidad.

Casi tres décadas después de estos intensos procesos los feminismos ahora múltiples, plurales, diversos, con cada vez más hombres sensibles incluidos, producen saberes también desde múltiples espacios, incluso desde diferentes lugares de enunciación o diferentes estrategias feministas; y, por lo tanto, también desde la academia. Sin embargo, las discusiones con relación a la producción desde la academia son otras. Muchas académicas y también académicos consideran que la categoría género –estudios de género – que ha venido reemplazando a la categoría mujer –estudios de la mujer – en los estudios académicos *“...permitió poner desorden en el orden establecido”* y conjugar la problemática de los sujetos con la de la especie humana, *“por cuanto alude de manera clara y directa al plano más profundo de la posibilidad humana”* (Zemelman, 1996; pág. 239). Muchas otras consideran, sin embargo, que existe el riesgo de despolitizar y tecnificar una categoría que expresa sustancialmente relaciones de poder. Otra fuente de preocupaciones es su lugar en la aca-

demia: ¿los estudios de género son islas en la academia?, ¿conllevan el riesgo de la balcanización del conocimiento? (Tinker Salas y Valle, 2001), ¿no tenerlos conlleva también el riesgo de diluir las experiencias particulares en el universalismo? Canon fallido, según Hernández (2001), que excluye, diferencia y vuelve hegemónico unos saberes y no otros.

La necesidad de una perspectiva permanentemente transversal que conjugue reconocimiento con redistribución de recursos, del poder y de los saberes parece crucial en un momento en el que, como señala Feijoo (Feijóo, 1996; pág. 230) y como dramáticamente también lo señalaron Mirta Varela y Catarina Sant'Anna (Vargas, Apuntes de la Reunión), el contexto del neoconservadurismo genera cambios que parecían imposibles. Más que nunca la complicidad de los saberes en su búsqueda de nuevas tablas del conocer y la defensa irrestricta de la democracia –ampliada a todos los espacios y niveles de la sociedad y de la producción de conocimientos – aparecen como un reto fundamental.

Este artículo ha sido un reto. ¡Y un placer!

II. POLÍTICAS CULTURALES: ESTADO, MERCADO Y ACTORES

LAS POLÍTICAS CULTURALES EN DEBATE: LO INTERCULTURAL, LO SUBALTERNO Y LA DIMENSIÓN UNIVERSALISTA

Víctor Vich ¹

En el Perú contemporáneo es notable una gran confusión respecto de la problemática de la interculturalidad y de la implementación de las políticas culturales. En mi opinión, ello tiene que ver con varias aristas entre las cuales se puede destacar el discutible manejo de los presupuestos teóricos que sostienen a dichas categorías —o propuestas— pero, sobre todo, con la sistemática evasión de una reflexión sobre la naturaleza del poder en la sociedad en que vivimos. Si ciertos discursos conciben la problemática de la identidad, la cultura y la política al margen de una discusión sobre la acumulación de poder es porque manejan una definición de cultura que, probablemente, la reduce a algún fundamento que siempre se puede cuestionar. No se trata, por tanto, de la simple necesidad de construir nuevas “direcciones políticas para la cultura” sino, sobre todo, de comenzar situando el problema en una dimensión diferente y de analizar el nuevo posicionamiento que la propia cultura ha venido adquiriendo en el mundo contemporáneo.

Empecemos por lo teórico y, específicamente, por el tema de la identidad. Voy a comenzar con un ejemplo. Pasé un tiempo en San Jerónimo, a tres kilómetros de la ciudad de Andahuaylas en el departamento de Apurímac. Como se sabe, los tres pueb-

¹ Publicado en: *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Víctor Vich. Lima: IEP, 2005. pp.265-278.

los que conforman la quebrada —San Jerónimo, Andahuaylas y Talavera— se encuentran actualmente unidos y casi no hay espacios que demarquen la frontera como antes. Históricamente se trató de localidades separadas, pero, debido al crecimiento demográfico y al complejo proceso de urbanización resultante de él, hoy en día se observa a los tres pueblos como un compacto bloque urbanístico. En aquel momento, al alcalde de turno no se le ocurrió mejor acción que destinar buena parte del presupuesto de su jurisdicción a construir una especie de “arco ornamental” destinado a marcar la frontera entre uno y otro poblado —en este caso, entre Andahuaylas y San Jerónimo—. La obra demoró algunos meses y, por lo mismo, la principal vía de comunicación estuvo parcialmente bloqueada; ello, a ciertas horas del día, generaba una aglomeración de vehículos realmente abrumadora. Un día, muy temprano, me di cuenta de que al alcalde lo estaban entrevistando por la radio y que, al preguntarle por el sentido de su obra, decía más o menos lo siguiente: “Lo que pasa es que el visitante debe darse cuenta de que ingresa a un territorio distinto, donde la gente es diferente; en San Jerónimo somos más hospitalarios, mejores personas; hay mejor clima”.

Sostengo que definiciones como la anterior han permeado la constitución de las identidades en el Perú y corresponden con presupuestos filosóficos e ideologías políticas que es necesario cuestionar con radicalidad. Más allá de observar ciertos rasgos decimonónicos que asociaban el clima con la constitución de los sujetos, me interesa concentrarme en la representación de la alteridad que dicha respuesta construye. En efecto, para el psicoanálisis, la identidad se funda en la construcción de una diferencia, vale decir, se funda en la imaginación de un “otro,” distinto, cuya representación suele funcionar como una estrategia imaginaria para garantizar la supuesta unidad del ser. Dicha imaginación consiste en la reducción del otro a una característica esencial sobre la que se produce la ilusión de su

control imaginario. Si en buena parte el tema de la cultura remite a la problemática de la identidad, esta, a su vez, se relaciona casi siempre con la imaginación de un otro amenazante. Si Homi Bhabha (2002) ha explicado que, para configurarse a sí mismo, el sujeto busca primero definir al otro e inventarlo como un ser unificado solamente para decirse a sí mismo que él también es un sujeto coherente, por su parte, Fredric Jameson (1993: 104) ha definido la cultura como “el conjunto de estigmas que un grupo porta ante los ojos del otro y como un espejismo que emerge al menos entre la relación de dos grupos”.

Se debe afirmar, por tanto, que toda identidad es problemática porque depende de otros y porque ha sido constituida sobre la base de un antagonismo siempre amenazante: un impedimento, una castración o, simplemente, la imposición de una ley. Los psicoanalistas afirman que la identidad es la respuesta a una interpelación y que ella se constituye como la reacción del sujeto frente a “algo que le han dicho que es”, vale decir, frente a un tipo de mandato que debe incorporar. El sujeto recibe una ley —la “masculinidad,” el “gusto”, “la propiedad”, por ejemplo— y debe identificarse con ella. De esta manera, la identidad no es algo “dado” por la naturaleza sino, más bien, un proceso de asimilación y aprendizaje cultural que nunca concluye, que cambia constantemente y cuyas variaciones se deben tanto a dinámicas internas como a las múltiples influencias del exterior.

Como se sabe, el sujeto no precede a la sociedad y su identidad es siempre constituida al interior de esta. Por lo tanto, bien puede decirse que ninguna identidad —vale decir, ninguna cultura— es el origen de sí misma ni es capaz de explicarse en términos auto referenciales. La identidad es siempre una construcción histórica que está sujeta a variaciones en su desarrollo. Por lo mismo, ninguna identidad está cerrada y su no fijación en un punto determinado es su característica fundamental. De ahí su real incompletud y su carácter no positivo. Todo sujeto tiene

una identidad abierta y cambiante, una identidad constituida, en buena parte, sobre la base de una relación con el exterior. Si el otro cambia, cambia también la identidad del sujeto pues las identidades varían de acuerdo con el tipo de relación que se vaya estableciendo. La identidad, por tanto, es un semblante, un rol que cumplimos y que siempre va transformándose en el tiempo.

Esta es la razón por la que, en los últimos años, se ha venido afirmando que, en realidad, la identidad debe entenderse como una performance, algo que constantemente repetimos porque nos han dicho que “eso somos”; pero de lo cual nunca estamos completamente convencidos. Y no lo estamos porque la identificación nunca es total, se encuentra descentrada y falla en algunos de sus aspectos constitutivos. La teoría de la performance afirma que el sujeto siempre tiene un margen de libertad frente a la identificación impuesta y que tal hecho se constituye como su posibilidad política, vale decir, como un fértil dispositivo de trasgresión de la normatividad existente. Si hemos dicho que toda identidad está siempre dirigida a un “otro” —el cual es interpretado como una especie de ladrón que se roba algo del goce y que nunca nos deja ser completamente—, la característica performativa de la identidad sostiene que la repetición de aquel modelo nunca ocurre de la misma manera y que el sujeto tiene algo de control sobre la producción de variantes.

El problema es más complejo puesto que, también, puede decirse que ningún sujeto tiene una sola identidad. Esta siempre se multiplica —o se disemina— en distintas posiciones: uno puede ser peruano, pero también negro, pero también desempleado y también mujer. Como tal, la identidad es siempre una posición y el sujeto puede ocupar varias al mismo tiempo. En ese sentido, no se trata de una categoría coherente ni menos aún unificada. Por ello, nada más erróneo que asumir que la identidad es algo estable y coherente. La identidad siempre tiene que entenderse como una categoría relacional cuya constitución es

dolorosa y depende de factores externos: ella se forma al interior de una cadena de diferencias y puede decirse que cualquier identidad es el resultado de un complejo proceso de interacción entre las mismas.

Todo ello lleva a concluir que no existen identidades —ni culturas— “puras” y que todas ellas son productos híbridos nacidos a partir de múltiples formas de contacto y determinadas relaciones de poder. Todas las identidades se constituyen en la interacción con otras identidades y es ese juego de diferencias lo que garantiza su posible definición. Cuando el Alcalde de San Jerónimo decía lo que decía —por lo demás, con consecuencias directas en el presupuesto del distrito— estaba, entre otras cosas, desconociendo las interdependencias y, sobre todo, reprimiendo una dimensión universalista de la que más adelante me ocuparé. Creer, por ejemplo, que el quechua del Cuzco es más “puro” que el de Huanavelica no solo demuestra un real desconocimiento sobre la dinámica general del fenómeno lingüístico sino, además, sobre los orígenes de los idiomas en el Perú.

De la misma manera, podemos decir que la cultura andina no nació propiamente en los Andes, pues el culto al jaguar —vale decir, la relación con la selva— aparece siempre como una dimensión constitutiva de la misma. Cuando los hermanos Humala y el actual movimiento etnocacerista dicen que quieren regresar al imperio incaico —al que conciben como algo “puro”— no están haciendo otra cosa que “inventar” una tradición que tiene como interés el ejercicio de un nuevo poder dominante y colonizador.

Entonces, si afirmamos el carácter histórico —leáse “construido”— de toda identidad, y si subrayamos su característica intrínsecamente “abierta”, la interculturalidad se presenta como una consecuencia radical —y lógica— de tal definición. En efecto, ella presupone la existencia de un sujeto que nunca está completo y al que no puede entenderse como garantía última de su propia existencia. En ese sentido, lo intercultural

ya no aparece como una opción “políticamente correcta” ni tampoco como un simple “deseo democrático” sino, más bien, como el proceso mismo de construcción de cualquier identidad. Si líneas arriba hemos afirmado que las identidades nunca son producciones estáticas ni esenciales, entonces el concepto de interculturalidad aparece, justamente, para proponer una mejor —y más sensata— visibilización del proceso de producción mediante el cual todas las identidades son socialmente constituidas. En efecto, la interculturalidad aspira a subrayar que todas las identidades se constituyen en la interacción social y que ellas mismas son producto de múltiples negociaciones frente a distintas formas de poder.

En el Perú, sin embargo, enfrentamos varios problemas al respecto y conviene detenerse en ellos. En primer lugar, puede sostenerse que el excesivo centralismo y la histórica exclusión social a la que se ha visto sometida la mayoría de la población solamente ha generado que las identidades locales ingresen en disputa permanente y se planteen a sí mismas al interior de una especie de competencia que olvida su complementariedad. En realidad, todas las identidades están siempre situadas dentro de relaciones de poder y deben luchar entre sí para construir su hegemonía, pero lo que quiero decir es que vivimos en un país donde los consensos sociales han sido mínimos y donde ha sido históricamente imposible “imaginar la comunidad” sobre la base de una representación igualitaria que haya implicado la construcción de un sentido común más o menos compartido por la mayoría. Tal panorama es el que, en mi opinión, conduce a la producción de ciertos esencialismos locales que, en su lucha —de carácter legítimo, por otro lado— por conquistar una mayor inclusión social, están terminados por producir la ilusión de “identidades cerradas” en donde el otro es siempre un enemigo y en donde la posibilidad de articular nuevas alternativas muchas veces se encuentra boicoteada por los mismos involucrados.

El segundo problema tiene que ver con el hecho de que en los últimos años —y de una manera realmente vergonzosa— el tema de la interculturalidad se ha vuelto, casi, una cuestión únicamente relacionada con los pobres y, específicamente, con el mundo rural. En efecto, las políticas vigentes del Ministerio de Educación valoran y subrayan la dimensión multicultural de la sociedad peruana, pero su accionar parece limitarse exclusivamente a la realidad campesina. Hoy en día, algunos proyectos se concentran adecuadamente en la educación bilingüe, pero resulta absurdo considerar al bilingüismo como la única dimensión de la interculturalidad. Dicho de manera inversa: el hecho de que los planes de estudio de los colegios más selectos y privados del país se desentiendan de la problemática intercultural —y que el Estado no intervenga en ello creativamente— me parece una situación realmente análoga a una de las más dramáticas conclusiones del Informe de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR): vivimos en un país donde pueden morir cerca de 70 000 personas, pero nadie se entera de la muerte de la mitad.

Lo que, con todo ello, quiero decir es que, dado el grado de exclusión que existe en el país, resulta increíble que ello siga sin conceptualizarse como un problema cultural. No se trata, por tanto, de afrontar a la interculturalidad haciendo alusión a la necesidad de conocer la mayor cantidad de fiestas y danzas que hay en el país, ni tampoco de limitarse a aprender a cocinar diferentes comidas de acuerdo con los distintos ingredientes regionales. Menos aún, se trata de valorar la diversidad cultural como un simple particularismo estético o como pieza de museo cargada de un esencialismo nostálgico y, a veces, de corte utópico. La interculturalidad es algo que tiene que ver con el mundo de las interacciones cotidianas y, sobre todo, con las formas en que las diferencias son procesadas desde los paradigmas hegemónicos. Si hemos afirmado que toda identidad se constituye con relación a un “otro”, la pregunta intercultural tiene que

ver con las maneras en que procesamos nuestras relaciones con aquello “otro” que consideramos diferente, quiero decir, con la producción y reproducción de los estereotipos y con determinadas prácticas sociales que generan desigualdades y exclusiones.

El paradigma intercultural sostiene que, en la actualidad, las diferencias nunca son concebidas como simples “diferencias” sino que, por lo general, estas resultan ser siempre inscritas en marcos jerárquicos de dominación cultural. Por eso mismo, dicho paradigma se pregunta tanto por la diferencia como por la igualdad; no solamente por lo que existe como diversidad sino por la manera desde donde a esa diversidad se la comprende y se la define; se pregunta, también, por los derechos y deberes que de ahí podrían derivarse y por las estrategias para neutralizar las vigentes estructuras de poder (Yúdice 2003). Si el problema de la “cultura nacional” es el problema de la comunicación entre los sujetos y de la posibilidad de representación igualitaria de los mismos, vale decir, de la construcción de sentidos comunes inclusivos, entonces la interculturalidad apunta también a la semejanza.

La interculturalidad pensada como un nuevo esquema de relaciones en medio de desigualdades y diferencias tiene como referente la necesidad de reconocer en el otro no solo diferencias sino también semejanzas. Lo que me hace re-conocer al otro como otro, respetable como humano, no es solo el reconocimiento a los valores de su particularidad; es la manera como ese reconocimiento de la diferencia pasa por el tamiz de la semejanza; de que hay algo que nos permite estar en común en el medio de la diferencia. En términos culturales, es el delicado equilibrio entre lo particular y lo universal. En términos políticos, entre la permanencia de la desigualdad como condición de la diferencia (así sea desde la invención de sus signos) y la democratización del espacio público. (Ochoa 2003: 117)

Por ello, una propuesta intercultural no debe contentarse con desarrollar estrategias de “tolerancia” ante las culturas

diferentes ni, mucho menos, de intentar construir la ilusión de un “diálogo” como si el espacio de este fuera neutral y aséptico. Toda propuesta intercultural debe partir de subrayar que, en las condiciones actuales, el diálogo ocurre en un contexto que está marcado por la dominación histórica de una cultura sobre otra, por la autoproclamación de un lugar de enunciación como epistemológicamente superior y por una economía de mercado —cada vez más fonológica— que aspira a borrar sus intereses políticos —léase particulares— y que niega —o desacredita— todo elemento que intente reconfigurar el sistema de otra manera.

De hecho, Zizek (2001) define al multiculturalismo como la ideología más representativa del capitalismo tardío. Este crítico sostiene que vivimos en una sociedad “pospolítica” donde lo que importa es la administración de lo que existe y no la generación de un verdadero cambio en la realidad. Los postmodernos relativizan tanto la realidad social que, al final, aquella termina por convertirse casi en algo intocable: todo es igual, todo está bien y todos debemos ser iguales en nuestra diferencia. Zizek (2001) subraya que este tipo de multiculturalismo —o políticas de la identidad— reprime hablar de universalidad y de economía y, por lo mismo, se trata, en realidad, de un racismo a distancia, en el que occidente es siempre el que denuncia y el destinado a “tolerar” al otro, mientras este se quede en su lugar y no cuestione el marco general del orden existente: el orden capitalista. Por ello, este crítico sostiene que la única posibilidad de articulación entre lo uno y lo diferente se da cuando se lucha por una causa común y universalista: algo que unifica y que, en el mundo contemporáneo, tendría que ver con el cuestionamiento de la perversa lógica del capital.

Propongo entonces que la interculturalidad necesita practicarse a partir de la categoría de “articulación” en el sentido que Gramsci le dio al término y que, en los últimos años, se ha veni-

do explicando con mucha claridad: *“Llamaremos articulación a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esa práctica”* (Laclau y Mouffe 1987: 119). Es decir, dos o más elementos deciden articularse en el marco de determinadas relaciones de poder y de una estrategia política que les permita enfrentar una situación dada y conquistar determinados intereses sociales. En ese sentido, sostengo que la articulación supone una real y urgente politización de las prácticas en su cuestionamiento de las existentes relaciones de poder. Esta perspectiva insiste —y persiste— en que toda propuesta articuladora debe tener como referencia la desigualdad social, pues ella es finalmente el espacio donde el poder se reproduce y donde ocurre la demanda por una mayor ciudadanía. Entonces *“más que la identidad, el objeto de las políticas culturales debería ser la heterogeneidad, el conflicto y las posibilidades de cooperación intercultural”* (García Canclini 2001: 101).

Por lo tanto, reducir la opción intercultural a una simple necesidad de *“integración social”* o a un tipo de reconocimiento *“dialogal”* puramente discursivo es solamente una nueva fantasía del orden existente. La opción intercultural está sustancialmente imbricada con la problemática de la desigualdad y, por lo mismo, debe relacionarse con la demanda directa no solo de determinados derechos sociales sino también —o sobre todo— con el cuestionamiento de la distribución de los recursos y el acceso a los bienes en la sociedad en que vivimos. De esta manera, el dilema postmoderno entre *“reconocimiento”* y *“distribución”* es falso, pues en el mundo social todo se encuentra mutuamente imbricado (Fraser 1997). Para esta autora, las diferentes luchas sociales se van determinando mutuamente y adquieren diferentes dimensiones simultáneas. De este modo, se sostiene que las prácticas culturales esconden

siempre una dimensión económica y, de manera inversa, las relaciones económicas traen, a su vez, un fuerte componente discursivo. Por ejemplo, ser india y mujer en el Perú no solo acarrea un prejuicio social sino, además, la adscripción a determinado tipo de trabajo y el establecimiento de un determinado límite en el salario.

Sin embargo, más allá de las equivalencias, coincido plenamente con Zizek (2003) cuando —en su fértil polémica con Laclau— sostiene que, en el marco de las luchas hegemónicas, *“no todos los elementos son necesariamente iguales y siempre hay alguno destinado a sobredeterminar el mismo horizonte de la cadena”* (Butler, Laclau y Zizek 2003: 321). En mi opinión, ese elemento gira en torno de la “clase social” que, aunque en las actuales condiciones sociales nos resulta difícil definir dentro de los paradigmas clásicos, ella continúa señalando el conjunto de exclusiones —centrales— que genera la acumulación de capital. No se trata, sin embargo, de regresar a un viejo determinismo fundamentalista ni, menos aún, de comenzar a sostener —de nuevo— la existencia de garantías últimas en el análisis social, pero sí de volver a investigar las posibilidades articuladoras que se ofrecen desde ahí dentro de un conjunto mucho más amplio de reivindicaciones sociales.

[...] la apuesta del marxismo es que hay un antagonismo (la lucha de clases) que sobredetermina todos los demás y que es, como tal, lo “universal concreto” de todo campo. El término “sobredeterminación” está usado en su sentido althusseriano: no significa que la lucha de clases sea el referente último y el horizonte de sentido de todas las demás luchas; significa que la lucha de clases es el principio estructurante que nos permite explicar la pluralidad “incoherente” de modos en los cuales los otros antagonismos pueden articularse en “cadenas de equivalencias”. (Zizek 2004: 184-185)

De esta manera, la categoría de subalternidad sí me parece pertinente, pues ella apunta a revelar el ejercicio de poder en

sus otras múltiples dimensiones de articulación, ya sean que estas dimensiones se refieran a aspectos económicos —la constitución de clases sociales—, a problemas de etnicidad —la jerarquización de razas—, a temas de género —la imposición de un modelo patriarcal— y cualquier otra dimensión, básicamente naturalizada, de control social. Dicho en otras palabras: la aparición de lo subalterno tiene como objetivo establecer una crítica a la noción liberal que imagina que la constitución del sujeto —de la identidad— es una especie de proceso despojado de la materialidad de las posiciones de existencia y de las relaciones de poder que median entre ellas —clase, raza, género, cultura, etc.—. La subalternidad afirma que el sujeto se encuentra siempre en una posición frente al poder y que tal lugar es producto de una serie de determinantes que exceden, aunque no determinan, su propia voluntad

Debe subrayarse, por otro lado, que la problemática de la subalternidad ha estado íntimamente relacionada con la constitución moderna de los tradicionales Estados nacionales pues, como se sabe, dichos Estados promovieron proyectos homogenizadores que prometieron un tipo de representación que, supuestamente, incluía a todos, pero que, finalmente, excluyó a las mayorías. Para los estudios subalternos, la nación ha sido incapaz de interpelar a todos los habitantes de un colectivo de la misma manera; además, desde esta perspectiva, la nación no debe entenderse como una entidad natural sino como un dispositivo cultural producto de la lucha entre intereses diferenciados. En ese sentido, la nación no es sino la condición epistemológica de la subalternidad, pues dicha instancia se erigió como la instancia máxima de representación del ciudadano y no ha cumplido su promesa. Por eso mismo, lo subalterno es una categoría destinada a cuestionar la constitución misma de los Estados nacionales, pues ella perturba y cuestiona a *“la hegemonía dominante como el único lugar de producción de historias, geografías y destinos”* (Williams

2002: 11).

En resumen, mientras el tema de la interculturalidad nos sitúa en la sociedad civil y pone énfasis en la necesidad de producir nuevas articulaciones entre las identidades sociales para que reconozcan su incompletud constitutiva y, en ese sentido, nos conduce a desafiar falsos discursos jerarquizantes, el problema de la subalternidad se relaciona con el Estado-Nación y asume como objetivo demostrar el fracaso de este tipo de proyecto en su intento de homogenización social o de inclusión subordinante en el medio de la sociedad capitalista. Es decir, sin una crítica al capitalismo, que funcione como una especie de marco general de conocimiento, ambas categorías —y ambas propuestas— pueden quedar parcialmente vacías o, lo que es peor, podrían volverse herramientas netamente funcionales al orden existente.

A primera vista, y dado el fracaso del Estado en dirigir la normativa simbólica de la nación, una política intercultural debería situarse en el espacio de la sociedad civil, pero ello implicaría concentrarse únicamente en los movimientos sociales, cuando la urgencia de redefinir tanto al Estado como al mercado también resulta urgente e indispensable. En ese sentido, *“una política cultural debe apuntar a la articulación de diversos actores que trabajan en diferentes escalas del espacio social: desde los grupos locales hasta las empresas transnacionales, las instituciones financieras, los medios masivos y las ONGs”* (Yúdice 2003: 232).

Si, entonces, respecto de los actores la estrategia debe ser articuladora, puede serlo igualmente desde el punto de vista de los formatos y de los contenidos discursivos. En el mundo contemporáneo —y en un país tan heterogéneo como el Perú— reducir lo cultural únicamente a las prácticas canonizadas —desatendiéndose de la industria cultural, la cultura popular y los medios masivos de comunicación— parece un escándalo y debe ser motivo de sospecha. Las preguntas, entonces, son quiénes definen actualmente el sentido de lo cultural y cómo integrar la

presencia de nuevos actores y prácticas diversas. En ese sentido, una real opción articuladora intenta desplazar la autoridad del “discurso letrado” como paradigma de la cultura y de la “unidad nacional” como paradigma político —pues, en realidad, ambos paradigmas esconden una pulsión homogeneizadora—; en lugar de dichos paradigmas se sitúa el paradigma de la interculturalidad en el marco de la demanda subalterna por la igualdad social.

En ese sentido, es urgente continuar debatiendo lo que entendemos por cultura y asumir las consecuencias que de tales definiciones pudieran derivarse. Toda política cultural o manifiesto interculturalista que evada dicha problemática está destinada a contentarse con la pura gestión administrativa que es necesaria —y, de hecho, puede ser muy eficiente—, pero que no la libra de un entramado de complicidades que pueden terminar conduciéndola a la imposibilidad de generar articulaciones más creativas entre diversos actores sociales. Si ahora sabemos que la sociedad civil no es una entidad autónoma sino que está constituida a partir de sus interacciones con el Estado y el mercado, debemos sostener, de la misma manera, que la cultura tampoco puede seguir entendiéndose como una esfera autónoma sin relaciones con la política y la economía. La cultura ha dejado de ser una esfera separada y autárquica, y ahora debe ser entendida como una dimensión que atraviesa a las todas instituciones —económicas, políticas y sociales— de la vida social.

Por tanto, es necesario sostener que la perspectiva cultural es crucial en la necesidad de construir nuevas articulaciones políticas en las que la definición de la ciudadanía pase a concebirse de otra manera (Dagnino 2001: 75). Toda política cultural debe estar destinada a intervenir en los patrones culturales de representación intentando producir efectos sobre la praxis de todos los ciudadanos. Por lo mismo, no puede quedar reducida a puros mecanismos gerenciales, sino que debe conce-

birse como una manera de intervenir en los sentidos comunes que estructuran la vida social.

De hecho, con la categoría de “cultura” estoy haciendo referencia a una dimensión de la vida cotidiana constituida tanto por el tejido imaginario, simbólico y material que articula las relaciones entre las personas, como por el conjunto de prácticas —estructurales y cotidianas— que las constituyen y las reproducen. Quiero subrayar que dichas instancias —lo simbólico, lo afectivo, lo práctico— están situadas en medio de conflictos de poder, pues el poder es siempre una dimensión intrínseca y consustancial a la cultura. De esta manera —y con Gramsci otra vez— entiendo a la cultura como un espacio de lucha por el significado hegemónico, vale decir, como el lugar donde —en medio de los antagonismos— se configuran las identidades de los sujetos y los diversos sentidos sobre la vida (Vich 2001).

Si la cultura es un “modo de vida” y todo modo de vida es una manera de aprehender el mundo, los ciudadanos podemos apelar a la cultura para reconfigurar sentidos comunes y establecer un conjunto de demandas que comiencen a poner en práctica nuevos tipos de relaciones sociales. La cultura, en efecto, se ha vuelto una arena de lucha política y es necesario entenderla en su compleja imbricación con otras dimensiones de la vida social. En el caso peruano, por ejemplo, el Informe de la CVR debería servirnos para redefinir nuestro sentido de “lo cultural” y para “culturizar”, con algo de mayor radicalidad, la reforma del Estado, de la sociedad civil y de la economía política. Es decir, una política cultural bien pensada debe influir más allá de lo “propriadamente cultural”; debe desafiar el conjunto de nuestras prácticas cotidianas más estables (Escobar, Alvarez y Dagnino 2001: 27).

En efecto, la apelación a la cultura como “recurso” la ha posicionado de una manera singular. En los tiempos actuales, la cultura —o lo cultural— es utilizada para alcanzar determinados

fines que van desde lo político hasta lo propiamente económico. Se apela a la cultura para distraerse, para formar ciudadanía, para ganar dinero y para múltiples usos más. Es decir, el protagonismo de la cultura es cada vez mayor en el mundo contemporáneo no solo en términos de la acumulación de capital —por ejemplo, el mercado del arte y la industria del entretenimiento mueven cifras asombrosas— sino, también, como un espacio de negociación y lucha por prácticas alternativas hacia la conquista de mayor ciudadanía y mejores derechos sociales.

La cultura es una creación de los sujetos y, como tal, se encuentra constituida por aparatos de regulación que poseen una materialidad específica y que funcionan, a veces ya impersonalmente, estableciendo determinadas reglas que siempre se pueden cuestionar. En todo caso, en un contexto como el actual donde los espacios públicos son grotescamente privatizados y donde la ciudadanía parece comenzar a medirse únicamente por la capacidad de consumo, es urgente proponer canales de reconstrucción de lo comunitario asumiendo las posibilidades expeditivas de la cultura. Si sabemos que la pregunta política refiere siempre a la estructuración del poder en el marco de las relaciones sociales, las políticas culturales deben tener como objetivo comenzar a reconfigurar estas relaciones a partir de nuevos paradigmas que, en la crítica al orden existente —vale decir, de la lógica contemporánea del capital—, pongan en práctica algunos postulados básicos: la crítica al pensamiento unitario, la desestabilización de toda identidad que se defina como saturada, la construcción de una nueva hegemonía cultural basada en diferentes tipos de articulaciones y la búsqueda —trascendental, sin duda— de igualdad económica en el nuevo siglo que se nos viene.

Bibliografía

Bhabha, Homi (2002) El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial.

Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek (eds.) (2003) Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Dagnino, Evelina (2001) "Cultura, ciudadanía y democracia: los discursos y las prácticas cambiantes en la izquierda latinoamericana". En: Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Madrid: Taurus.

Escobar, Arturo, Sonia Alvarez y Evelina Dagnino (2001) "Lo cultural y lo político en los movimientos sociales latinoamericanos". En: Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos. Madrid: Taurus.

Fraser, Nancy (1997) *Lustitia Interrupta*. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista". Bogotá: Universidad de los Andes.

García Canclini, Néstor (2001) *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.

Grimson, Alejandro (2000) *Interculturalidad y comunicación*. Bogotá: Norma.

Jamenson, Fredric. (1993) "Conflictos interdisciplinarios en la investigación sobre cultura". *Alteridades* 5, México, p. 93-117.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México D.F.: Siglo XXI.

Ochoa, Ana María (2003) *Entre los deseos y los derechos*. Un ensayo

Culturas en América Latina y el Perú

crítico sobre políticas culturales. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Vich, Víctor (2001) "Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia". En: López Maguiña, Santiago, Rocío Silva Santisteban, Gonzalo Portocarrero y Víctor Vich (eds.). Estudios culturales. Discursos, prácticas, pulsiones. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Williams, Gareth (2002) *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Yúdice, George (2003) *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Grijalbo.

Zizek, Slavoj

(2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

(2003) "¿Postmodernismo o lucha de clases? ¡Sí, por favor!". En: Butler, Judith, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek (eds.). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

(2004) *La violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*. Buenos Aires: Paidós.

LINEAMIENTOS DE POLITICAS PARA LA EDUCACIÓN ARTÍSTICA

Chalena Vásquez¹

En este documento esbozaré algunas reflexiones sobre la producción artística (realización artística de personas y colectivos) en el Perú y la responsabilidad que atañe al gobierno peruano en el momento actual, al llevar a cabo una política cultural - implícita o explícita - que incide en el desarrollo integral de los peruanos y peruanas.

La exposición entonces, además de tocar el tema de la educación o formación artística en ambientes escolarizados, se refiere a la vivencia artística y el derecho a la cultura que debe ser ejercida por todo peruano y peruana, aquí y ahora, en cualquier lugar y momento en el que desarrolla su vida.

El presente documento aborda los siguientes temas:

- Arte: vivencia personal, colectiva y genérica al ser humano
- El derecho a la cultura y la práctica artística
- Sobre política cultural y los deberes del Gobierno
- De las políticas a aplicarse en la educación formal
- Arte en el Sistema Universitario

Arte: vivencia personal, colectiva y genérica al ser humano

El arte², en sus diversas expresiones (de música, danza, teatro, artes plásticas, literatura oral y escrita, poesía) es una actividad propia del ser humano, que como **ser creativo se afirma, se expresa y se comunica**.

Los hechos artísticos - u obras de arte - se presentan como experiencias únicas (no hay dos canciones iguales, no hay dos

danzas iguales, no hay una versión que sea igual a otra) e intransferibles, es decir que el hecho artístico se presenta como una experiencia vivencial, que involucra el intelecto, los afectos, las habilidades o destrezas... siendo fuente de placer estético personal en primera instancia y colectivo... al ser compartido y percibido por otros.

Simultáneamente, **toda obra de arte pertenece a un lenguaje gestado colectivamente a través del tiempo**, y por eso cada obra – poema, mito, escultura sea en mármol o en piedra de Huamanga, danza, canción, retablo, mate burilado, alforja, poncho... - permite a su vez a toda persona aplicar y desarrollar lo aprehendido/aprendido, continuando con el caudal cultural que viene de las generaciones anteriores; la misma obra posibilita su participación en un devenir cultural, siendo parte de la **construcción de la historia actual, compartida con el grupo humano –sector social, regional, nacional o mundial – con el que se identifica, creando lazos de pertenencia.**

Toda práctica artística implica una forma de afirmación personal, intelectual y afectiva, de manera integral y orgánica (mente – cuerpo como unidad indivisible). A su vez, toda obra de arte pertenece a un ser colectivo mayor, se crea y desarrolla dentro de lenguajes de comunicación – comunicacionales - desarrollados en sociedad, de tal manera que las obras artísticas tienen siempre una **dimensión de afirmación colectiva**, de identidad de grupo y de **pertenencia a una historia común**; puesto que son bienes compartidos a través de todo el proceso comunicacional de producción – distribución – consumo, es decir desde el acto de creación y exposición o difusión, hasta el de percepción.

Sin embargo, una obra de arte también puede existir, ser elaborada, creada... y no llegar a ser vista o disfrutada por otros... en ese caso la obra de arte está lista, pero el proceso de comunicación está incompleto... y por tal motivo el derecho a la cultura, que es un derecho no solamente personal sino colectivo, no se

hace efectivo.

Los artistas pueden crear obras... pero no tienen las vías, espacios, medios de transmisión que les permita su exposición y comunicación hacia otros³.

La práctica artística permite también una forma de afirmación genérica, fundamental y de suprema importancia - es decir que, en la calidad de ser humano, el creador (músico, poeta, bailarín, coreógrafo, narrador, teatrista, pintor, escultor..) reafirma sus características fundamentales de: **ser creativo que ejerce su libertad, afirmando la experimentación como proceso de conocimiento y fuente de goce**, creando y recreando las formas de relación consigo mismo y con los demás, consigo mismo y con la naturaleza, consigo mismo y con el cosmos al que pertenece.

Estas afirmaciones generales sobre el arte y sus significados, la práctica artística, los lenguajes compartidos, la historia... tienen sus formas concretas de darse en los países, de acuerdo al desarrollo o evolución cultural⁴ de cada grupo o colectivo humano, que en nuestro país reconocemos como culturas regionales - costeñas, andinas, amazónicas - con matices y características diversas y complejas.

En tanto el ser humano se reafirma como tal, en su sentido genérico, social y personal, a través del arte, podemos decir que afirma su identidad en varias dimensiones, no solamente en la dimensión artística - estrictamente hablando - y del disfrute o goce estético, sino en las dimensiones sociales, culturales e históricas que contiene toda producción artística.

De igual manera, a través del arte se adquieren conocimientos, formas del pensamiento humano, provenientes de otras áreas del saber como son las que se originan en diversas áreas de la producción socioeconómica: agricultura, ganadería, minería, industrias, comercio, así como otras formas del pensamiento y de los sistemas ideológicos - religión, política, cos-

movisión o filosofía, estética - presentes en la sociedad en el momento histórico en que tal o cual arte florece.

La producción artística no se da de manera aislada, sino integrada a procesos productivos y socioculturales mayores, y entonces es posible observar el arte como expresión que reafirma identidades simultáneamente en varias dimensiones, de acuerdo a la actividad y pertenencia de un ser humano a colectivos mayores.

Partiendo de la afirmación de una identidad personal que tiene que ver con la autoestima, podemos seguir, extendiendo la mirada, considerando una identidad familiar y de grupo social al que pertenece y estima; una identidad social de un ambiente mayor que lo hace parte de un entorno natural-social-cultural que en el Perú se identifica con culturas locales/regionales; identidad de género, identidad de clase o sector sociales, identidad territorial/cultural - de localidad, región, de país – identidad por oficio u profesión; identidad referida a práctica y pertenencia a corrientes políticas, religiosas, profesionales, artísticas etc.

Las obras artísticas – música (canciones, música instrumental) danzas, teatro, cine, artes plásticas, poesía, narración, - van estimulando y afirmando conceptos y valores, que sustentan las identidades: los afectos/pensamientos que orientan la vida, para tal o cual conducta... de tal manera que el ser humano se va formando siempre en las diferentes etapas de la vida –infancia, juventud, adultez – en los diversos ambientes en los que le toca vivir: ambiente familiar, de barrio urbano, de comunidad campesina, de escuela, de universidad, de centro de trabajo, de espacios y momentos de celebración, juego, diversión, de empleo del tiempo libre... etc. pues en todos esos momentos el ser está recibiendo y procesando información con contenidos estéticos, sociales, culturales.

Es necesario distinguir aquí entre la creación de una obra de arte y la **vivencia estética...**⁵

La vivencia estética que experimenta todo ser humano en cada instante de su vida, no necesariamente es consciente y explícita, sin embargo en cada momento de la vida, el ser humano está relacionándose con sus sentidos, su intelecto, su sensibilidad, en un mundo de sonidos, formas, colores, aromas, texturas... – que lo rodean permanentemente. Podemos entonces apreciar que cada instante el ser está cultivándose, formando (¿o deformando?)⁶ su cultura, su sistema de valores estéticos, sociales, culturales en general.

Tenemos una vivencia estética permanente, que se elabora (reelabora) a cada instante, pues el ser humano no es pasivo, y tiene la posibilidad de discriminar, aceptar, rechazar, adaptar, adoptar... se resigna o se rebela... y en esa dinámica permanente va participando en procesos culturales históricos.

Las culturas más antiguas –africanas, asiáticas, americanas– nos enseñan de esta vivencia estética, permanente en todo ser humano, en términos de la armonía o la falta de ella, entre el ser y el universo o el cosmos.

En las grandes urbes... esa vivencia estética sin duda es trascendentalmente distinta a la vivencia campesina, de donde vienen las culturas de tradición oral vigentes en el Perú.

Es importante aquí señalar que las culturas tradicionales peruanas se gestaron y desarrollaron en ambientes naturales y de trabajo agrario. Es por eso que podemos hablar en el Perú de las culturas de carácter agrocéntrico, donde el ser humano es uno más de los seres que habitan el universo; el ser humano se relaciona con otros sujetos de igual a igual considerando las prácticas artísticas por un lado integradas a la vida cotidiana y del trabajo y por otro lado considerando las prácticas artísticas –música danza, teatro – como formas privilegiadas de relación con los otros sujetos del universo sean personas humanas o de otra calidad... tierra, agua, viento, flora, fauna, sol, luna, estrellas. El Sistema de Fiestas en el Perú, permite la realización de múl-

tiples expresiones artísticas en fenómenos que integrales (música, danza, teatro, poesía, narrativa) posibilitando la participación popular de hondo sentido democrático.

El derecho a la cultura y la práctica artística

El desarrollo de capacidades: derecho humano básico

Cultura es todo lo que el ser humano, como ser social, elabora a través de la historia para satisfacer sus necesidades, tanto primarias como secundarias... así se aleja de su animalidad para convertirse en un ser sociocultural (el devenir histórico nos muestra como se crean nuevas necesidades que son satisfechas a su vez con nuevas invenciones... y relaciones)

Todo ser humano, tiene capacidades innatas para el desarrollo de habilidades artísticas y para el cultivo de los sentidos, (no solamente de sus sentidos físicos sino de los sentidos espirituales, el amor... por ejemplo) de tal manera que desde las capacidades naturales (animales) se desarrollan las posibilidades de creación y percepción estética; se forma y se cultiva la inteligencia y sensibilidad que nos da la posibilidad de producir y disfrutar la belleza en sus múltiples formas; la práctica artística es una de las formas de concreción de la cultura.

Un ser humano que no cultiva sus capacidades artísticas está negándose a sí mismo – o la sociedad le está negando – su posibilidad de afirmación de su propia humanidad, como ser genérico, así como se estaría negando su derecho a crecer –intelectual, espiritualmente- y cultivarse plenamente.

Todo ser humano, utiliza la memoria en sus múltiples posibilidades (memoria auditiva, memoria motora, memoria visual, etc.) para el aprendizaje de los lenguajes artísticos, que su propia sociedad le brinda. Registra de manera permanente en todo su organismo –no solamente en el cerebro- una serie de estímulos, hechos, que moldean su vida, su actividad vital, su conducta, sus

respuestas frente a los acontecimientos cotidianos... rutinarios o extraordinarios que suceden en la vida.

Los espacios sociales en los que vive y crece una persona le van posibilitando el acceso – o negación – a diversos lenguajes artísticos... en primera instancia como receptor y en segunda instancia como intérprete y creador.

Una Sociedad – Estado/Gobierno- que reconoce el arte como una práctica fundamental de todo ser humano – y que reconoce que la Cultura es un Derecho⁷ (además reconocido internacionalmente por la legislación en la materia) debe preocuparse para proporcionar a toda su población, niños, jóvenes, adultos, hombres y mujeres, la posibilidad de crecer y desarrollarse cultivándose permanentemente de manera integral.

“Cultivándose” es decir creciendo en cultura, en sensibilidad, intelecto, en imaginación, creación, afirmando el derecho del goce estético –por ser eminentemente humano- como un derecho humano básico y sustancial, afirmando su humanidad a través de esta práctica misma.

Lamentablemente y como parte de las políticas culturales existentes –muchas veces de facto, sin enunciados ni proclamaciones teóricas, pero que operan en la vida real - en nuestro país y en nuestro continente desde hace varios siglos, el derecho a la propia cultura y el arte, ha sido negado sistemáticamente, llegando a un momento en el que las expresiones artísticas son vistas como una pérdida de tiempo, actividades secundarias, apéndices, actividades propias de gente ociosa... de pura diversión y hasta de “mal vivir”...

Para aplicar una mirada general, a manera de diagnóstico... para ver el estado de la cuestión, podemos dirigir nuestra atención a varios espacios o niveles en los que el ser humano en el Perú desarrolla su vida y se encuentra participando directa o indirectamente en lo que llamamos procesos de producción del arte... para llamarlo de algún modo.

Culturas en América Latina y el Perú

¿Qué es o debe ser una política cultural... en relación al arte?

¿Cuales son los espacios sociales/temporales de producción artística en el Perú? Identificados los espacios y procesos, ¿cómo se aplica la política cultural, es decir: la legislación, las normas, planificación, ejecución fiscalización... etc. como función y deber del gobierno? ¿Es deber solamente del gobierno el hacer política cultural? ¿Están en vigencia otras formas de aplicar o ejercer algún tipo de política cultural?

Teniendo en cuenta la legislación internacional sobre Derechos Humanos, considerando los principios y normas de la Constitución del Perú, considerando los fines y objetivos del Ministerio de Educación, del INC.

Una política cultural implica en primer término el reconocimiento de que es un deber del estado, el defender al ser humano como ser cultural, integralmente.

Esta defensa del ser humano como un ser cultural, necesitado por su propia esencia, de desarrollar sus capacidades artísticas, se debe aplicar a todo momento y en todos los espacios en que el ser humano vive.

Observando los espacios contemporáneos y considerando el mandato democrático de la constitución del país, tendríamos que reconocer que es deber del estado, velar por el bienestar de todos y todas, preocupándose de que toda persona sin discriminación alguna, pueda desarrollarse a plenitud en su cultura (culturas que en el Perú son tantas como lenguas vigentes) y que la promoción y proyección del arte debe extenderse a todos los momentos de la vida pública y privada, del trabajo y del descanso... a través de la educación formal, no formal y a través de los medios de comunicación masiva

Es por eso que más adelante esbozamos una breve descripción de lo que sucede en esos diferentes espacios, considerando

grandes dinámicas en las que todos los peruanos y peruanas de una u otra manera participamos: educación escolarizada, vida cotidiana/trabajo, sistema de fiestas tradicionales y medios de comunicación masiva.

Sin embargo, antes de entrar en detalles sobre los lineamientos generales de la formación artística es necesario enumerar algunos de los **deberes políticos**, generales que, respecto a la cultura tiene el estado –y el gobierno- si es que realmente quiere cumplir con los mandatos de la constitución y a las normas del derecho internacional (DDHH)

1. Democratizar el país, implica asumir el mandato de la constitución del Perú como un país pluricultural y multilingüe. La democracia como sistema político implica la participación de todos sin excepción; personas que tienen el derecho de desarrollarse en su propia cultura... contando con los medios instrumentales necesarios para ello.

2. Elaborar una legislación apropiada, para el reconocimiento del derecho al arte y la cultura, legislación que orienta y promueve los actos en los ambientes formales –escolarizados- y no formales.

3. Respetar y promover la autogestión popular, en sus múltiples variantes y el ejercicio de organización -planificación, ejecución, fiscalización, a través de los gobiernos locales –distritales, provinciales- ; y a través de la organización de la sociedad civil y el sistema de fiestas tradicionales vigente.

4. Promover la práctica artística masiva a través de un gran movimiento de aficionados al arte.

5. Promover la práctica artística en los ambientes laborales – fábricas, instituciones de los diversos sectores ministeriales y de empresas estatales.

6. Promover el cultivo del arte, como un medio de prevención médica y de bienestar social (frente a la droga, por ejemplo)

7. Orientar, legislar para que la radio y la televisión sean considerados servicios, y no solamente negocios.

8. Legislar y aplicar las normas que permitan el acceso democrático a la producción de programas a través de radio y televisión.

9. Promover el estudio científico, de manera sistemática y permanente, de las expresiones culturales en general y artísticas en particular, propias de las culturas de tradición oral: quechua, aymara, amazónicas, criollas afroperuanas. Campañas de ampliación y fortalecimiento de museos, bibliotecas, centros de documentación cultural, etc.

10. Promover una cultura de paz, de tolerancia y respeto mutuo, de apertura al conocimiento de otras formas de pensar y de resolver la vida en la costa, los andes y la amazonía. (respeto a la libre determinación, a la cultura y las opciones de producción que la población regional decida)

11. Promover el turismo y otras industrias respetando, sin depredar, el medio ambiente y con permiso y aval de los propios pobladores- como formas también de ejercer relaciones interculturales, dignas y respetuosas.

12. Promover la formación de especialistas, trabajadores del arte que desarrollan sus actividades dentro de una legislación apropiada. Ley del Artista y su reglamentación en defensa de los artistas como trabajadores con derechos sociales y económicos reconocidos por la legislación.

13. Revisión y ampliación de la Ley de derechos de autor y legislar en defensa de los derechos colectivos; para evitar el despojo y comercialización de bienes artísticos sin permiso de las comunidades gestoras de tales bienes.

14. Promover la producción de bienes artísticos, exposición y difusión masiva, ampliando los espacios y apoyando la producción de discos compactos, libros, videos, cine, producción en multimedia, etc.

De las políticas a aplicarse en la educación formal

Considerando que el arte es parte del Derecho a la Cultura, es una obligación del Estado en nuestro país promover el cultivo del arte – en todas sus expresiones – y en todo el sistema escolarizado y universitario.

Los lineamientos de política para esta práctica artística, que de acuerdo a la orientación asumida como corriente de pensamiento y de acción, podría basarse en **principios que dotarían a la experiencia artística de características cualitativas fundamentales y trascendentales**⁸:

1. **La integración del arte al sistema educativo**, como práctica vivencial ejercida por todos sin excepción, como práctica no exclusiva de una élite, reafirmando que la práctica artística es un derecho... y una forma concreta de ejercer la democracia.

2. **El desarrollo de la competencia artística en el sentido ser competente** - como perfeccionamiento constante, descubrimiento del ser personal y afirmación de autoestima, relación de armonía con el cosmos y relación de equidad con otras personas que tienen los mismos derechos... La competencia se puede entender y desarrollar como una permanente superación y uno mismo para lograr la plenitud humana, y no como superación de otro o de eliminación de otro... Es necesario transformar el estado actual de las prácticas artísticas en el sistema educativo, transformando también los conceptos y actitudes que construyen día a día una cultura de la competencia, la carrera por “el éxito”, la sobrestima de unos en desmedro de otros, la educación del chantaje, la disciplina por miedo, etc.

3. **La expresión artística como síntesis de múltiples relaciones del ser humano con su entorno social y natural** – es decir el arte no con la pretensión de ser “arte puro” sino en interrelación con su sociedad, su ambiente natural o ecológica, su historia sociocultural y los valores provenientes de esas mismas

relaciones; afirmando la función del arte de crear, imaginar y proyectar situaciones y estados nuevos, proyectando a las personas y colectivos hacia un futuro siempre mejor, de bien-estar para todos. Participación de todos en la consecución y logro de espacios/tiempos para la creación y la comunicación que comparte el trabajo artístico con los demás.

4. La expresión artística como afirmación del sistema de afectos y pensamientos... de igual manera que en el punto anterior, el arte (obra de arte, expresión artística) no se encuentra aislado de los sentimientos, afectos, tristezas, querencias, amores, pasiones, - es decir sentimientos en general... sino que justamente se procesan a través de las obras artísticas... cumpliendo funciones psicosociales de afirmación, despliegue de energías, superación, esclarecimiento o simple opinión de algo. El despliegue de energías, la producción de algo propio, la expresión y comunicación, son fenómenos o acciones humanas que previenen y curan conflictos de orden anímico y psicológico. En la actualidad se ha comprobado la efectividad de las prácticas artísticas en formas medicinales alternativas –tanto para prevenir y mantener la salud, como para sanar.

5. La práctica artística integrada a las culturas tradicionales y a procesos productivos generales... considerando que las aulas escolares y todo el sistema educativo debe estar integrado a la vida productiva y cultural en general (de la región a la que se pertenece) es necesario considerar metodologías de participación de los escolares en el calendario cultural /productivo/festivo de las culturas de tradición oral que mantienen vigentes sus expresiones. (A través del Sistema de Fiestas tradicionales)

6. La práctica artística integrada a la defensa de la ecología. Ligada al punto anterior, debemos poner especial atención, (en este tiempo de depredación y contaminación del planeta) a las prácticas artísticas de música, danza, teatro, artes plásticas, en general, que promueven una conciencia ecológica,

un respeto a la vida y que se encuentran integradas, desde tiempos ancestrales, al sistema de fiestas del calendario productivo/festivo de las culturas de tradición oral.

7. La práctica artística integrada a los procesos de aprendizaje de otras materias – matemáticas, lenguaje, literatura, ciencias naturales y sociales –, puesto que dadas las característica de síntesis que el arte posee (síntesis de conocimiento, de técnicas, de historia, de pensamientos y afectos) es desde todo punto de vista recomendable su incorporación (canciones, artes plásticas, teatro) para el aprendizaje de diversas materias de las ciencias naturales o de las ciencias sociales.

8. La práctica artística como un proceso de participación colectiva – con instrumentos, medios, espacios, que posibiliten la participación democrática de todos los peruanos y peruanas... Ya que la producción de obras de arte, necesita, para completar su función y objetivo, el comunicarse a otras personas, es necesario trabajar también en los procesos de difusión de las obras de arte creadas. Es necesario, como parte de los lineamientos para la política cultural, ampliar el concepto de espacio público y de espacio para la exposición, muestra o realización artística. Es necesario entonces dar buen uso a los espacios de participación, tomando conciencia de que existen muchos espacios de uso público – es decir que son de propiedad colectiva de todo el pueblo peruano - que muchas veces son tratados como espacios privados... entre esos espacios se encuentran: parques, museos, bibliotecas, municipalidades, auditorios municipales, auditorios de colegios, canchas deportivas, patios, pasadizos... espacios radiales y televisivos (a los que el ministerio de educación nunca ha prestado la debida atención)

9. El estudio – investigación- permanente sobre las prácticas artísticas de las culturas de tradición oral, sus contenidos, su historia, sus patrones estéticos, sus funciones sociales, debe

ser parte sustancial de la aplicación de una política cultural que cumple con reivindicar el Derecho a la Cultura Propia y que apoya y promueve formas efectivas (y afectivas) de Interculturalidad.

10. Entre los lineamientos de política cultural dirigida al arte y la práctica artística debemos considerar también la relación de las culturas nacionales peruanas con las extranjeras. Para tener relaciones horizontales y equitativas con otras personas y culturas del mundo, sin caer ni en la sobrevaloración ni en la subestima... de tal manera que la promoción del turismo –que tantas veces se ha estimado como motor de desarrollo – sea también una práctica intercultural de conocimiento y respeto mutuo – (y no solamente que los extranjeros disfruten y usufructúen del turismo y de nuestros bienes artísticos como una forma más de extracción de riqueza... esta vez de bienes del patrimonio inmaterial.

11. Es necesario también legislar sobre las actividades de investigación cultural realizada por extranjero en el Perú con fines comerciales o con fines académicos pero que no redundan en beneficio de la población peruana. Tratando de repatriar materiales, bienes artísticos y documentales que se encuentran en el exterior.

El arte en el Sistema Universitario.

La política aplicada a través de la Asamblea Nacional de Rectores y de los Consejos Universitarios de cada centro de esta categoría.

La política cultural – implícita o explícitamente – existe en la universidades, de tal manera que uno puede observar las formas que se llevan a cabo... en los distintos niveles de su funcionamiento: desde el trato que se da al alumnado, sus formas de organización y participación en el gobierno de la universi-

dad, hasta los contenidos de los cursos, las forma o métodos de enseñanza, las especialidades que se brindan... en fin, todo lo que atañe a la formación de profesionales que cumplirán roles fundamentales en el funcionamiento de las instituciones y organismos socioeconómicos del país (empresas de producción de bienes en general, de bienes y servicios, instituciones educativas, instituciones administrativas del estado y de la gestión privada)

Sabemos que en el sistema universitario existe la práctica artística como actividad de extensión de promoción y desarrollo, como actividad complementaria e inclusive como diversión o pasatiempo... pero que no existe en dos niveles fundamentales e imprescindibles para la población universitaria y para la sociedad peruana en general:

1. No se promueve el ejercicio del derecho a la cultura artística de todos y cada uno de los estudiantes, trabajadores y docentes de las universitarias, de manera sistemática e integral a su condición vital.

2. No se promueve profesionales especializados en todas las áreas del conocimiento y práctica artística, tanto de orden académica –de procedencia europea/occidental- como tampoco de las culturas de tradición oral del Perú – amazónicas, andinas, costeñas/afro peruanas.

La política cultural que se expresa en las universidades, se encuentra alejada y de espaldas –muchas veces despreciando- a las culturas que por milenios se han desarrollado en el Perú, lo que implica un “olvido”⁹ ex profeso (y de acuerdo a las motivaciones del sistema socioeconómico imperante) de alternativas de vida (productiva y cultural en general) que se encuentran en el fundamento de dichas culturas.

Las universidades deberían incorporar como parte fundamental de su política educativa y de formación de profesionales,

todos los conocimientos y saberes provenientes de las culturas de tradición oral, cuyas formas tecnológicas, prácticas sociales de organización, planificación y fiscalización, pueden dotar a la sociedad peruana en su conjunto, de fundamentos renovados en la práctica democrática, en la afirmación de todos los derechos humanos, sociales, económicos, ecológicos, culturales... (artísticos / estéticos)

Así, los profesionales formados en las universidades, alcanzarían niveles cualitativos distintos, capaces de trabajar en la transformación social necesaria para establecer relaciones equitativas, entre seres humanos, y para respetar de manera integral la vida – de los humanos y de la naturaleza (a la que se está matando sistemáticamente, por obedecer criterios de mercado y de lucro, de explotación indiscriminada e irracional de los bienes que nos brinda)

Los dos niveles a los que hacemos referencia: el derecho a arte/cultura de todo universitario y la formación de profesionales en las diversas especialidades artísticas, deben ser parte de los planes o lineamientos de política en el sistema universitario.

En cuanto a la formación de especialistas podemos enumerar y proponer la apertura de especialidades en las universidades del país, de tal manera que la práctica y los nuevos profesionales/artistas se encuentren en relación permanente con las otras carreras universitarias y puedan en esa interrelación constante, enriquecerse mutuamente.

La propuesta de que el sistema universitario – cada universidad – promueva la formación de especialistas en: música, danza, teatro, artes plásticas –europeas y peruanas- literatura oral y escrita –poesía narrativa – artes audiovisuales y en multimedia – fotografía, cine, video, multimedia...y otras a inventarse... nos posibilita diversidad de matices en la formación de los nuevos profesionales, quienes además pueden ir construyendo su currículo de acuerdo a sus propias necesidades y proyectos de tra-

bajo y desarrollo, personal y colectivo.

Suponiendo que se mantuvieran las estructuras actuales de ingreso a la universidad por LETRAS Y CIENCIAS... sería posible que un estudiante que ingresa a EEGLL o EEGCC pudiese llevar las materias artísticas de su especialidad (música, danza, teatro, artes plásticas, literatura oral y escrita, artes audiovisuales)... junto a las materias generales que se brindan tanto en letras como en ciencias... en los estudios generales.

Pasada esa etapa – dos años – los estudiantes de las diferentes carreras de arte, pueden relacionarse académicamente con las facultades de su elección para adquirir su título o grado profesional. Así por ejemplo un músico o bailarín... que además de llevar sus cursos de especialidad (música, danza) lleva los cursos de:

Arte + EDUCACIÓN : Profesor

Arte + HISTORIA : Historia del Arte

Música + ANTROPOLOGÍA/CCSS. : Musicología (etnomusicología)

Música + ARQUEOLOGÍA : Arqueomusicología

Música + PSICOLOGÍA : Músicoterapia

Música + MEDICINA : Musicoterapia

Danza + MEDICINA : Danza terapia / cromoterapia

Música + INGENIERÍA ACÚSTICA: Ingeniero de sonido

Música + INGENIERÍA INFORMÁTICA : Ingeniero en producción en multimedia

Artes + ADMINISTRACIÓN : Gestión Cultural

Artes + DERECHO : Promoción y defensa de los Derechos Culturales

Artes + CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN : Periodismo cultural, crítica, productor

Literatura oral + LINGÜÍSTICA/LITERATURA : Traductor, lingüística en lenguas nativas, narración y poesía

Literatura oral + ANTROPOLOGÍA : Investigador de las culturas

de tradición oral

La idea de crear una Universidad de las Artes es una opción aparentemente favorable que, sin embargo, incide en los viejos errores de la política peruana, especialmente en el problema de centralismo, puesto que la universidad funcionaría en Lima, no en provincias.

Por otro lado, la Universidad de las Artes, aislaría a los estudiantes de arte de las otras especialidades que están albergadas en las universidades, tanto de las especialidades de ciencias como las de letras. Promoviendo un status especial de artista alejado de la realidad universitaria del país de sus problemas y sus opciones de desarrollo... como hasta ahora han sido las Escuelas de Formación Artística que han permanecido ajenas a la vida universitaria.

La opción que según mi entender resulta más operativa, descentralizada y democrática, es promover que el Sistema Universitario en general, es decir todas las Universidades del país, consideren las especialidades de Artes como profesiones... con fundamentos, fines y objetivos similares a cualquier carrera o profesión.

Considerar nuevas especialidades artísticas dentro de las universidades, de la capital y de las diferentes regiones, posibilita la relación entre especialidades distintas, pudiendo los estudiantes (de música, danza, literatura oral, artes audiovisuales, teatro, artes plásticas peruanas y otras) llevar cursos en otras facultades, programas o especialidades, como parte de su propia formación – aprovechando de esta manera los recursos ya instalados en las universidades

De igual manera, los estudiantes de diversas especialidades científicas, podrían llevar cursos en las especialidades de artes, enriqueciendo su formación... posibilitando así que el

derecho a la cultura y al arte, pueda ser ejercido por estudiantes y profesionales de otras especialidades.

Notas

1. Chalena Vásquez, musicóloga e investigadora de las danzas peruanas, ha publicado artículos y libros sobre la cultura costeña y andina peruanas. Trabaja en la Dirección de Investigación de la Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas y en la dirección del CEM-DUC – Centro de Música y Danza de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es productora y conductora del programa “Canto Libre: como el canto del chilalo” que se transmite por Radio Nacional del Perú. Ha dado conferencias y participado en congresos en varios países de Latinoamérica y Europa. En 1979 obtuvo el Premio Casa de las Américas de Cuba con su trabajo “La práctica musical de la población negra en Perú – Danza de Negritos de El Carmen- Chincha –”, ha publicado también en coautoría con el antropólogo Abilio Vergara Figueroa los libros “Chayraq, Carnaval Ayacuchano” (1988) y “Ranulfo, el hombre” – vida y obra de Ranulfo Fuentes Rojas, compositor ayacuchano –(1989); se encuentran inéditos sus trabajos COSTA (1992) DANZAS DE PAUCAR-TAMBO (1985). También ha publicado su trabajo de composición de canciones en los CDs “Canción Clandestina” y “Cantares del Duende” (música para niños). Su cuento “Sirena” y los poemarios “A tajo abierto”, “Imágenes y Sortilegios” pueden leerse en la página web: www.geocities.com/chalenasvasquez

2. Incluyo en el concepto de arte, todas las expresiones relativas a: MÚSICA: costeña, andina, amazónica, académicas y/o de tradición oral peruana.

DANZA : danzas peruanas costeñas, andinas, amazónicas, las formas del ballet y la danza llamada moderna.

TEATRO: tanto las de autor individual o colectivo, de estilo occidental del teatro clásico o moderno, así como las formas de Danza-Teatro tradicional peruano y contemporáneo vigente en el Sistema de Fiestas de las culturas peruanas de tradición oral.

ARTES PLÁSTICAS: incluyendo aquí tanto las artes plásticas peruanas (que comúnmente se llaman artesanías: tejidos en todo tipo de ma-

Culturas en América Latina y el Perú

teriales, mates burilados, retablos, escultura en piedra de Huamanga, cerámica, orfebrería, ebanistería, talabartería, bordados, máscaras, vestuario, construcción de instrumentos musicales etc.) como las artes académicas occidentales: dibujo, pintura, escultura, grabado, diseño gráfico y de afiches, diseño paisajístico (ornato de los espacios públicos) arquitectura, etc.

NARRATIVA Y POESÍA – de tradición oral y escrita, en todos los idiomas del Perú.

ARTES AUDIOVISUALES formas artísticas audiovisuales tanto de interpretación en vivo como en multimedia, fotografía, cine, video etc.

3. Los medios o espacios para la exposición e intercambio de experiencias artísticas, especialmente los medios de comunicación masiva deberían –en un estado democrático – fundamentarse en brindar un servicio a la sociedad y no pretender simplemente ser empresas de lucro, que, so pretexto de la libertad de expresión –cuando en realidad es libertad de empresa y lógica de mercado invaden los hogares y la mente de los televidentes de productos ampliamente conocidos como “producto basura”. La televisión basura es una agresión permanente a la sensibilidad de los televidentes, quienes además no tienen manera de optar por otras alternativas –salvo apagando el televisor – La programación –salvo excepciones – de la televisión actual está violando de manera permanente el Derecho a la Cultura de peruanos y peruanas, porque por un lado sus contenidos son abiertamente manipuladores hacia la lógica del mercado, y por otra los medios no están al alcance de los productores de arte, es decir de los trabajadores del arte en sus diversas modalidades: música, danza, teatro, literatura, artes plásticas etc. de todas las culturas vigentes en el Perú. Obsérvese cómo no existen programas en idiomas andinos o amazónicos. Sabemos bien que los mejores cultores, artistas de música, danza teatro, etc., no aparecen en los programas de televisión. (las excepciones son pocas... una o dos golondrinas no hacen verano)

En este Encuentro de Escuelas de Arte, no nos hemos propuesto tratar los aspectos de política cultural que atañe a la política cultural aplicada a los medios de comunicación masiva, radio y televisión, que sin embargo merecen atención y preocupación dada la presencia, su intensidad y calidad.. mejor diríamos mala calidad... en la vida social actual.

Luchas, estudios críticos y experiencias

La presencia de la radio y más aún la televisión en espacios privados e íntimos, vienen moldeando conductas de tal manera que los valores inculcados sistemáticamente responden a necesidades de mercado, lucro mercantil, con contenidos culturales que alejan a las personas de su cultura propia, en pos de otros modos de vida..... La reflexión sobre estas materias sería motivo de otro evento...

4. Léase como devenir histórico, procesos socioculturales a través del tiempo y no como procesos de menor a mayor, o de inferior superior, de peor a mejor... no se trata de eso.

5. Vivencia artística se refiere a la práctica, la creación la participación en procesos de producción, distribución y consumo de bienes artísticos. La Vivencia estética, se refiere a las sensaciones y percepciones de todo momento, en cualquier lugar.

6. En sentido estricto una cosa que se deforma... abandona una forma y adquiere otra forma; no existe la "no-forma..." la no forma es la nada. Esta es una constatación objetiva. Sin embargo, considerando las prácticas socioculturales de las sociedades modernas, sabemos que el abandono de culturas tradicionales, o la pérdida de valores tradicionales implica muchas veces la adopción de otros valores que no necesariamente conducen a un desarrollo pleno del ser humano, en armonía consigo mismo, con la naturaleza y el cosmos al que pertenece... produciéndose fenómenos de alienación, de falta de pertenencia, de desarraigo, de extrañeza y desconocimiento de uno mismo, de subestima... fenómenos de crisis psicosocial... por enfrentamiento entre culturas de tradición oral originarias – agrocéntricas – con la cultura del consumo y la lógica del mercado capitalista actual que privilegia la acumulación de riqueza... en desmedro del bienestar social – humano.

7. El Derecho a la Cultura incluye: a) lengua b) ciencia y tecnología... (prevención de salud y medicina, arquitectura, astronomía, agricultura, ganadería, minería, recolección, pesca, fabricación o confección de manufacturas diversas, utensilios, máquinas, equipos e instrumentos para el trabajo... etc.) c) formas de organización social, derecho consuetudinario, del ejercicio del poder político para planificar, ejecutar, fiscalizar... d) filosofía o cosmovisión, religión, formas educativas, formas de transmisión del saber tradicional e) Arte en todas sus formas

con los propios patrones estéticos. **La afirmación del DERECHO A LA CULTURA tiene un profundo sentido democrático.**

8. La trascendencia radicaría en que, a partir de prácticas solidarias, democráticas, de afirmación de la autoestima personal y colectiva, del ejercicio permanente de la tolerancia e interculturalidad, podamos forjar una patria distinta, una sociedad más justa, democrática de verdad, una sociedad más pacífica, con seres humanos que defiendan la dignidad, la armonía con la naturaleza, armonía del ser con el cosmos, el respeto ecológico, la defensa de la vida en todas sus formas... superando o solucionando problemas psicosociales profundos y angustiosos, como son las injusticias sociales, las guerras, la violencia intrafamiliar, la drogadicción, el alcoholismo, la desesperanza, la corrupción, la mentira, la soledad -aislamiento, la marginación, el racismo, la discriminación por género o por edades, discriminación por color, por cultura, por situación económica, por estética, etc.

9. Es importante recordar cómo el Dr. Salomón Lerner, presidente de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, luego de las cifras abrumadoras de muertes causadas por la guerra, donde de cada cuatro muertos, tres fueron de origen indígena, se expresó diciendo que él como filósofo asumía que había cometido un error en las aulas universitarias al no considerar como tema de sus cursos la presencia de la población indígena peruana y sus culturas. La reconciliación ha de empezar por reconocer la existencia y valor en igualdad de condiciones de personas de diferentes culturas en nuestro país. Si se hubiera respetado el Derecho a la Cultura y los indígenas andinos y amazónicos hubiesen sido tratados como ciudadanos de igual valor que cualquier otro, no se hubiera producido el genocidio cultural que se produjo en las dos últimas décadas del siglo XX en el Perú.

Bibliografía

Bhabha, Homi (2002) El lugar de la cultura. Buenos Aires: Manantial.

Además de leer:

Constitución del Perú.

Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Declaración Universal de los Derechos del Niño.

Es necesario conocer el Reglamento General del INC; Reglamento y Planes de Trabajo de la Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas; Ley General de Educación, Documentos sobre Cultura de la UNESCO.

Incluyo aquí una bibliografía referencial, como parte importante de la reflexión sobre el arte y sus funciones. (bibliografía que se trabaja en el documento Sobre los procesos de producción artística – de Chalena Vásquez – Lima 1987)

ACOSTA, Leonardo (1982) “Música de consumo” en Ensayos de Música Latinoamericana. Sección del boletín de música de la Casa de las Américas. Colección Nuestros Países. Serie Música. La Habana ,Cuba.

ARGUEDAS, José María

(1985) Indios, mestizos y señores. Editorial Horizonte. Lima, Perú.

(1972) Formación de una cultura nacional indoamericana. Siglo XXI editores. SA. México,

BOSCH, Rafael (1972) El trabajo material y el arte. Fondo de Cultura Económica. México,

BRECHT, Bertolt (1970) “El arte como diversión” Estética y Marxismo, Tomo I. Ediciones ERA. México,

CABALLERO, Policarpo (1959) “Supervivencias agrarias” en: Revista del Instituto Americano de Arte Año IX N 9 Cusco. Perú, 1959

Culturas en América Latina y el Perú

GARCÍA CANCLINI N.

(1977) Arte popular y sociedad en América Latina: Teorías estéticas y ensayos de transformación- Editorial Grijalbo. S.A. México, DF.

(1982) Las culturas populares en el capitalismo. Casa de las Américas. La Habana, Cuba

HUIZINGA, Johann Homo Ludens (1984) Alianza Editorial. Madrid. Emecé Editores. Buenos Aires. Traductor Eugenio Imaz. España,

KAGAN, M. (1980) "El arte en el sistema de la actividad humana" Traducción: Alfredo Caballero R. En: Problemas de la teoría del arte. Tomo I. Editorial Arte y Literatura. La Habana, Cuba,

LAUER, Mirko (1982) Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes peruanos. DESCO. Centro de estudios y promoción del desarrollo. Lima, Perú

LINARES, María T. (1978) "La materia prima de la creación musical" En América Latina en su música UNESCO. Siglo XXI Editores, SA. México, DF.

LOMBARDI, L.M. (1978) Apropiación y destrucción de las culturas de las clases subalternas. Editorial Nueva Imagen, S.A. México, D.F.

LUMBRERAS, Luis G. (1981) La arqueología como ciencia social Lima, Perú.

MONTOYA, Rodrigo (1987) La sangre de los cerros- Mosca Azul editores- Lima, Perú

Al borde del naufragio (Mosca Azul Editores) Educación bilingüe en el Perú

MORAWSKI, Estefan. (1970) "La objetividad del juicio estética." En: Estética y Marxismo. Tomo I. Ediciones Era. México,

Luchas, estudios críticos y experiencias

NOVIKOVA, L (1980) "La estética del trabajo: sus principales problemas y conceptos" En: Problemas de la teoría del arte. Tomo II. Editorial arte y literatura. Ciudad de la Habana, Cuba,

SÁNCHEZ V. A. (1974) Las ideas estéticas de Marx. Ediciones ERA. S.A. México,

SILVA, Ludovico (1970) La plusvalía ideológica. Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela.

STEVENS, BARRY (1994) – No empujes el río – porque fluye solo –Cuatro Vientos Editorial – 9 edición –Chile.

VÁSQUEZ, CHALENA

(1987) Sobre los Procesos de Producción Artística (Lima – PUCP)

A una sola voz – Guía Didáctica - para maestros – Casete y

(1990)Fichas para trabajar sobre los Derechos del Niño (Vásquez, Vega, Wangemann)

VÁSQUEZ, CHALENA y VERGARA FIGUEROA, Abilio

(1988) Chayraq, Carnaval Ayacuchano, CEDAP – TAREA . AYACUCHO

(1989) Ranulfo, el Hombre, CEDAP – TAREA . AYACUCHO

VÁSQUEZ, CHALENA Lineamientos para la Investigación Musicológica y Coreológica (documentos de trabajo en la Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas)

III. INTERCULTURALIDAD: PROPUESTAS PARA PROFUNDIZAR LA DEMOCRACIA

NO HAY SABER “UNIVERSAL”, LA COLABORACIÓN INTERCULTURAL EN LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTOS ES IMPRESCINDIBLE

Daniel Mato*

Las referencias a la presunta existencia de dos clases de saber están a la orden del día en diversos ámbitos, en algunas ocasiones estas son explícitas, en otras son implícitas, pero allí están. Uno de los propósitos de este texto es evaluar críticamente esta manera de ver el tema de los saberes y la producción de conocimientos.

Según esa manera de ver el tema, una de estas clases de saber correspondería a “la ciencia”, como modo de producción de conocimientos, y al “conocimiento científico”, como acumulación de conocimientos producidos “científicamente”, referido según los casos a una disciplina “científica” en particular o al conjunto de ellas. Frecuentemente suele asumirse, cuanto menos implícitamente, que este tipo de saber tendría validez “universal”; es decir que resultaría verdadero y aplicable en cualquier tiempo y lugar. En el marco de esa manera de ver, o visión del mundo, la otra clase correspondería a una amplia diversidad de tipos de saber, es decir de modos de producción de conocimiento y sus resultados, a los cuales, en contraposición con los de la otra clase, suele caracterizarse, según los casos, como “étnicos” o “locales”, en cualquier caso como saberes particulares, es decir “no-universales”. De este modo, se habla por ejemplo de “conocimiento local”, o también de “etno-ciencia”, lo problemático de estas denominaciones es que ambas reafirman la centralidad

de “la ciencia” como “el” modo por excelencia de producción de conocimiento, tal que no necesita de adjetivos (“local”) ni prefijos (“etno”).

Dentro de tal visión de las cosas, suele asumirse que los diversos tipos de saber agrupados bajo esta segunda clase sólo tendrían validez y aplicación “local”, al menos hasta tanto sean validados con los métodos propios de “la ciencia”. Un ejemplo de esto último es la evaluación y validación de conocimientos “étnicos” y otros “locales”, sobre aplicaciones terapéuticas de especies vegetales, mediante métodos “científicos”, a lo que, dicho sea de paso, suele seguir su apropiación y patentado por instituciones “científicas” y/o laboratorios farmacéuticos.

Esta forma de ver la producción y validez de conocimiento, dividida en dos mundos en la cual uno de ellos es poseedor de verdades absolutas, es tan antigua como el credo en la superioridad de la civilización occidental, que, en su marco, sería la generadora y poseedora de tal saber pretendidamente “universal”. Esta contraposición entre un saber supuestamente “universal” y otros “locales”, o “particulares”, se ha visto incentivada en las últimas décadas por la creciente frecuencia e importancia de las relaciones entre actores sociales que desarrollan sus prácticas a escala planetaria (global), o en algunos casos continental o regional, y los que las desarrollan a escalas más “locales”, sean estas nacionales, provinciales, municipales o de comunidad. La creciente importancia de las relaciones de tipo global-local y de otras formas de relaciones transnacionales es propia de los procesos de globalización contemporáneos. A efectos del tema que nos ocupa, resulta necesario tomar en cuenta que estos procesos de globalización no comprenden sólo asuntos económicos, sino también otros de carácter predominantemente político-cultural, como aquellos que orientan las visiones de mundo y accionar de diversas organizaciones y movimientos políticos y/o sociales, como los de derechos humanos, indígenas, de afro de-

scendientes y de mujeres, entre otros.

Pero, además, el análisis de las limitaciones y consecuencias de la creencia en la existencia de un saber pretensiosa y pretendidamente “universal” y otros de validez apenas “local” resulta no sólo más necesario, sino también más factible, en el contexto de estos procesos de globalización. Esto debido a la creciente frecuencia e importancia de los intercambios entre actores sociales cuyas maneras de ver del mundo, producir conocimiento y accionar, se forman en muy diversos contextos, cada uno muy diferente de otro. Las particularidades de estos contextos pueden resultar significativas para la producción de conocimiento, independientemente de si ellas responden a factores histórico sociales propios de agrupamientos sociales específicos (por ejemplo, sociedades nacionales, comunidades, etc.) y/o a visiones de mundo y tradiciones de trabajo de carácter institucional, respecto de las cuales el “lugar” geográfico pueda parecer, según los casos, más o menos relevante (por ejemplo, un organismo internacional, una sociedad científica internacional, etc.). De un modo u otros, la colaboración intercultural en la producción de conocimientos se hace cada día más necesaria y también más factible.

Carácter intercultural de las ideas de interculturalidad y colaboración intercultural

Así como la colaboración intercultural en la producción de conocimiento resulta más necesaria y factible en el contexto de los procesos de globalización contemporáneos, también lo es el análisis de los retos, posibilidades y dificultades que tal tipo de colaboración plantea. ¿A quiénes resulta necesaria y urgente?: A todos. Para expresar por adelantado y lo más claramente posible una de las ideas acerca de las cuales argumentaré en este texto: la colaboración intercultural resulta imprescindible tanto

para quienes forman/mos parte de las instituciones que producen conocimiento cuyo valor supuestamente tendría carácter “universal” (las universidades y otros centros de producción de conocimiento “científico”), como para quienes desarrollan sus prácticas en otros tipos de marcos institucionales y sociales y producen conocimientos que suelen calificarse de “locales” o “particulares”.

Me parece necesario e interesante poner de relieve que este texto constituye, el mismo, un ejercicio y un medio de colaboración intercultural. Digo esto porque este texto ha sido escrito especialmente para ser publicado en la revista *Yachaykuna*, publicación del Instituto Científico de las Culturas Indígenas (ICCI), asociado a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) destinada no sólo a lectores indígenas, por una persona que no es indígena, ni tampoco es un “intelectual orgánico” del movimiento indígena, sino alguien que ha dedicado la mayor parte de su vida a la investigación y docencia en una universidad pública latinoamericana, en el campo de las llamadas ciencias sociales. En tanto autor de este texto me parece necesario reconocer y hacer explícito el contexto institucional de mi condición de investigador y docente universitario, porque estos marcan mi manera de tratar el tema que nos ocupa. Esto es así, me guste a mí o no, y aún cuando mi vida se haya desarrollado en muy diversos espacios sociales, incluyendo significativas experiencias de vida en comunidades indígenas y de colaboración con dirigentes y otros miembros de esas comunidades y de organizaciones indígenas, en varios países, desde hace unas tres décadas. En el mejor de los casos estas experiencias podrían haber contribuido a desarrollar una cierta sensibilidad y apertura hacia esas formas de experiencia humana y de saber, pero esto de ningún modo equivale a ser parte de ellas. Quizás sea por esto que, aunque los editores de la revista me invitaron a escribir sobre la idea de conocimiento universal, yo haya acabado

escribiendo no tanto sobre este asunto, sino especialmente sobre colaboración intercultural y sobre los retos, posibilidades y dificultades que ésta nos plantea (como ya he dicho: a todos).

Al señalamiento anterior, acerca de desde donde escribo, debo añadir que, dado que mi formación y experiencia de investigación corresponden específicamente al campo que usualmente se denomina "ciencias sociales", limitaré tanto mi argumentación como mis pretensiones de validez de estos argumentos, al conocimiento sobre "lo social". Si bien pienso que parte de lo que expongo en este texto resultaría aplicable a otros campos del saber, no pretendo que mis argumentos tal cual están aquí planteados resulten válidos para campos como la química, la física, la biología, la astronomía, etc. La aplicación de mi línea de argumentación a esos campos requeriría la consideración de aspectos que escapan a mis competencias.

Me parece necesario señalar algo más, la idea de "interculturalidad", que constituye el punto de partida de la propuesta de colaboración intercultural que aquí presento, es ella misma un producto de relaciones interculturales y, más aún, que yo accedo a ella a través de experiencias de colaboración intercultural ¹. Ella misma es intercultural porque se origina en diversas experiencias de vida de los pueblos indígenas, y en particular en los programas de educación intercultural bilingüe desarrollados en numerosos países, pero no se ha quedado allí. Sino que, a partir de esas experiencias, ha sido elaborada política, ética y teóricamente por comunidades y organizaciones indígenas, incluyendo a sus intelectuales y dirigentes. Han hecho esto para interpretar sus experiencias de vida en el seno de sociedades nacionales resistentes al reconocimiento y valoración de las diferencias, así como para organizarse y orientar sus luchas dentro de estas, como lo ilustran escritos y declaraciones de algunos intelectuales indígenas ampliamente conocidos, en especial del Ecuador (ver por ejemplo: Bustos 2003; Chancoso 2005; Macas 2001, 2005; Macas

y Lozano 2000; Maldonado 2003; Pacari 2005) y lo analiza Dávalos (2002) en un texto suyo dedicado a analizar la importancia clave de esta idea para el movimiento indígena.

Consecuentemente con el reconocimiento de la centralidad de esta idea, en el caso de Ecuador, las organizaciones indígenas han impulsado y logrado la creación de la Universidad Intercultural *Amautai Wasi*, que es el proyecto universitario intercultural creado y promovido por organizaciones indígenas más ambicioso y elaborado del cual hasta el momento tengo noticias, aunque no el único. Esta universidad se funda y es lugar de aplicación de elaboradas ideas de interculturalidad (ver: ICCI-Rimai 2000; Macas 2000; Macas y Lozano 2000; Quinde 2000; Ramírez, Ushiña y Dávalos 2000; Torres y Sarango 2000; Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* 2004). En cualquier caso, es importante señalar que la de esta universidad no es una experiencia aislada, sino una que se suma a muchas otras, más puntuales, que desde hace tiempo se desarrollan especialmente en campos como salud, agricultura, vivienda, manejo ambiental, resolución de conflictos, educación y otros en los cuales la colaboración intercultural es práctica corriente, aunque tal vez insuficientemente visible para quienes no participan directamente de estas experiencias.

Todo conocimiento está marcado por el contexto institucional y social en que es producido

La idea de que un cierto tipo de saber, la ciencia, tendría valor “universal”, mientras que otros conocimientos tendrían validez particular, no viene de algún remoto lugar del cosmos, ni de ninguna suerte de agencia interplanetaria para la certificación de la validez “universal” de los conocimientos. Por el contrario, esta idea proviene del proceso histórico que se inició con la expansión militar y comercial de algunos pueblos de Europa, sus visiones de mundo e instituciones jurídicas, económicas y políti-

cas, sobre el resto del planeta. Esta expansión europea ha dado lugar al establecimiento de relaciones entre pueblos y civilizaciones diversas, relaciones que han tenido y tienen carácter intercultural, sólo que históricamente estas relaciones no han sido de colaboración, sino principalmente de dominación. Durante varios siglos estas relaciones han tenido un carácter colonial. Desde el fin de las relaciones de sujeción colonial, ocurrida en el siglo XIX en la mayoría de los países de lo que hoy llamamos América Latina y en el siglo XX en buena parte de Asia y África, las formas coloniales de dominación político-militar, en la mayoría de los casos, han cedido lugar al desarrollo de diversas formas de subordinación económica y cultural de los países ex coloniales respecto de Estados Unidos y algunos países europeos.

En el caso particular de América Latina (limitaré mi argumento a esta parte del mundo), la ruptura de relaciones coloniales y fundación de las repúblicas no acabó por completo con las formas de subordinación y/o exclusión de los pueblos indígenas de América, ni de los numerosos contingentes de población africana traída a América en condiciones de esclavitud y de sus descendientes. Pese a que desde entonces ha habido algunos cambios y avances, esta situación no sólo es fuente de diversas formas de injusticia social, sino que ha sido y sigue siendo motivo de formas de organización y luchas de los afectados y consecuentemente de conflictos sociales y políticos que continúan marcando la vida de estas sociedades. Las relaciones jerárquicas entre dos tipos de saber, uno pretendidamente universal y otro local, son parte de estas dinámicas. La descalificación de las formas de saber, es decir de los modos de producción de conocimiento y acumulaciones de resultados de ellos, de los pueblos indígenas y de los descendientes de las poblaciones africanas esclavizadas, es parte de la herencia colonial y una forma más de la existencia de esos tipos de relaciones que también son interculturales, sí, pero no de colaboración, sino de subordinación y

consecuentemente de conflicto.

También consecuencia de esa herencia colonial son las relaciones de subordinación que vinculan a buena parte de la institucionalidad científica latinoamericana con la de algunas sociedades de Europa Occidental y los Estados Unidos. No entraré aquí en este tema, que no es propiamente el del presente artículo, pero sí apuntaré que está asociado al mismo, porque la desvalorización de los saberes no académicos por parte de importantes sectores de la academia latinoamericana suele estar fuertemente asociada a la admiración por, y subordinación a, paradigmas generados en Estados Unidos y Europa Occidental, en lo cual las industrias editoriales y de estudios de posgrado, junto con las políticas públicas de “modernización” del sistema de ciencia y tecnología, a las cuales haré referencia más adelante en este mismo texto, juegan importantes papeles (ver además Mato 2002).

El caso es que todo este cuadro afecta no sólo a las poblaciones de origen indígena y afrodescendiente de las sociedades latinoamericanas, sino a cada una de las respectivas sociedades nacionales en su totalidad, incluyendo tanto a las respectivas poblaciones de origen netamente europeo, como a las caracterizadas como “mestizas”, tanto a las que han logrado posiciones de cierto privilegio y poder, como a las que no. La negación consciente o inconscientemente de la condición pluricultural propia de todas las sociedades latinoamericanas constituye un significativo lastre histórico (más allá de la existencia de diferencias cuantitativas y cualitativas entre ellas), por lo que implica en términos de nuestra ignorancia acerca de nosotros mismos. Este lastre afecta no sólo las posibilidades de construir sociedades más justas e incluyentes, sino también el que cada una de estas sociedades pueda utilizar todos los saberes y talentos a su alcance para construir su presente y futuro, en lugar de privarse de aprovechar muchos de ellos. Funcionar de este modo, negando

aspectos de nosotros mismos, automutilándonos en tanto sociedades amplias y complejas, es como caminar sobre un solo pie, o tal vez sea más apropiado decir cabeza abajo, o con cabeza ajena.

Esto no se resuelve con la celebración folklorizante de la diversidad, ni con la "nacionalización" de ritos, danzas y costumbres de estas poblaciones, incorporándolos a las festividades, monumentos y rituales de Estado. Resolver esta profunda y antigua grieta histórica que atraviesa a estas sociedades demanda en primer lugar reconocer su existencia y la de los conflictos asociados a ella y en segundo lugar trabajar intensa y prolongadamente en la reconstitución de nuestras sociedades a partir de este "dato". Las historias y situaciones contemporáneas respecto de estos problemas varían mucho de una sociedad latinoamericana a otra, pero en todas ellas esta suerte de disociación y conflicto afecta también la producción, circulación, apropiación y aplicación de conocimientos. Por ello, cualquiera sean las vías específicas de solución de estos conflictos, en todas ellas el diálogo y la colaboración intercultural entre las diversas formas de saber necesariamente ha de ser parte de los caminos a transitar.

Las posibilidades para avanzar en este diálogo y colaboración intercultural se ven favorecidas en la actualidad porque desde el corazón mismo de Occidente se han desarrollado algunas corrientes de pensamiento que reflexionan críticamente acerca tanto de las pretensiones de superioridad civilizatoria de Occidente, como de sus instituciones, incluyendo "la ciencia" como modo de producción de conocimiento. Hoy por hoy es cada vez mayor, aunque aún minoritario, el número de "científicos" que sabe no sólo del valor y alcance del conocimiento científico, sino también de sus limitaciones y que no cree en su pretendida universalidad. Esto es particularmente así en el campo de las llamadas "ciencias sociales". No obstante, más allá de que un número creciente de individuos sea consciente de esto,

la institucionalidad de la ciencia aún interpone numerosos obstáculos a la consecución de los cambios necesarios.

Al decir institucionalidad de la ciencia estoy haciendo referencia a un muy diverso conjunto de factores que, todos juntos, hacen parte de ella y aseguran su reproducción en ciertas condiciones. Entre otros factores significativos hay que mencionar en primer lugar ciertos valores asumidos como creencias, como por ejemplo las pretensiones de objetividad del conocimiento científico y la neutralidad de valores de los investigadores. La aplicación de estas ideas, provenientes de las llamadas "ciencias naturales", a las llamadas "ciencias sociales" conduce a ignorar cómo nuestra subjetividad impregna de mil maneras nuestro trabajo de investigación. La pretensión de objetividad supone ante todo cerrar los ojos a cuanto menos algunas formas de subjetividad que de otro modo al menos resultarían visibles, como por ejemplo la que necesariamente afecta los pasos iniciales de cualquier investigación, es decir, la escogencia de un tema, el planteamiento de un problema, la formulación de las preguntas de investigación, el establecimiento de una perspectiva de análisis. Todo esto de ningún modo puede ser "objetivo", al menos no en las llamadas ciencias sociales. Todo esto depende de desde dónde investigo, para qué investigo, porqué investigo y qué pienso hacer con los resultados de la investigación. De todos y cada uno de estos factores depende el planteamiento del problema y la perspectiva de análisis y así también los resultados. Pero estas preguntas no siempre se plantean. Antes bien, la investigación funciona de manera compulsiva respecto de ellos, es decir de manera no reflexionada. Las respuestas están allí instaladas con la firmeza y "naturalidad" de un credo, de modo tal que este tipo de preguntas no se formulan, sino excepcionalmente. En muchos casos, lamentablemente hay que reconocerlo, se investiga para publicar en revistas académicas y los temas y perspectivas vienen dados de manera "natural" por lo que la institucionalidad

que está tras esas revistas, o que ellas encarnan, o si no por la que promueven o encarnan las instituciones que otorgan fondos para investigación.

El caso es que, de este modo, se procede como si ignorar un problema condujera a su solución. En este caso se trata de ignorar el problema que la subjetividad representa para las pretensiones de objetividad. De este modo los resultados están marcados por una suerte de ilusión objetivista ingenua. Pero no sólo tiene esta consecuencia, sino también otra particularmente relevante para el tema de este texto. Esta es que para asegurar tal objetividad y la neutralidad de valores de los investigadores también se hace recomendable el establecimiento de cierta distancia respecto de los procesos sociales estudiados. En este factor de "distancia" es origen de una significativa diferencia entre el saber "científico" y el que producen, por ejemplo, los intelectuales indígenas que en mayor o menor medida, de uno u otro modo, siempre mantienen algún tipo de relación con sus comunidades y/o al menos con las organizaciones indígenas, lo cual inevitablemente alimenta las preguntas y perspectivas a partir de las cuales producen su saber.

A los factores anteriores debemos añadir que la producción de conocimiento "científico" está organizada en disciplinas, en el caso de las ciencias sociales: economía, sociología, antropología, comunicación, politología, etc. Esto tiene dos consecuencias. La primera es la consecuente división del trabajo y especialización de los "científicos" en cada una de estas disciplinas, cada una de las cuales supone un cierto sistema específico y relativamente delimitado de objetos y métodos de investigación, esto es la especialización nos hace perder de vista el todo y a descuidar el análisis de cómo se articulan las partes. Esta división hace posible la producción del conocimiento de tipo disciplinar "profundo" que conocemos, tal que por ejemplo el análisis económico usualmente no considera aspectos políticos, culturales o social-

es, o que el análisis cultural usualmente no considera aspectos económicos y políticos, etc. Consecuencia de esta división del trabajo es la producción de conocimiento especializado y así y por lo mismo parcial, lo cual impide el análisis integrado, excepto en los pocos casos en que se recurre a estrategias multidisciplinarias o interdisciplinarias. Por otra parte, la especialización en disciplinas tiene otro efecto perverso, el de la proyección de las miradas disciplinarias sobre la experiencia social, lo cual conduce a que hablemos de “lo económico”, “lo político”, “lo social”, “lo cultural”, etc., como si la vida social transcurriera así en compartimentos estancos.

El caso es que, de unos u otros modos, todos los conocimientos, el científico, lo mismo que cualquier otro, están marcados por las condiciones generales y particulares en que son producidos. Todo saber está marcado de algún modo por el contexto social e institucional en que es producido. Por eso la valoración y evaluación de los resultados de cualquier forma de producción de conocimiento debe hacerse tomando en cuenta esas condiciones de producción, tanto las más generales (academia, organizaciones sociales, etc.), como las más particulares (disciplina, método, etc.).

No hay saber “universal”, ninguno lo es, todos son –de algún modo- particulares y relativos las condiciones en que son producidos, a cómo son producidos. Por eso el diálogo y la colaboración entre diversas formas de saber son imprescindibles. En algunos casos tal vez encontremos que resultan complementarios, pero en otros podrían estar en conflicto. La colaboración intercultural en la producción de conocimiento no es una panacea y si hay conflictos, más vale verlos, analizarlos y encontrar formas de encararlos.

Pero en cualquier caso para hacer posible el desarrollo de tales formas de colaboración intercultural es necesario comenzar precisamente por examinar las condiciones y formas de produc-

ción de los diferentes tipos de conocimiento. Este es un primer paso necesario, imprescindible diría. Por esta razón me parece conveniente dedicar la próxima sección de este texto a revisar algunas tendencias recientes que pueden observarse en las universidades latinoamericanas.

Políticas científicas y exclusión de otros tipos de saber

En el amplio y diverso universo de las ciencias sociales que se practican en las universidades latinoamericanas puede observarse el desarrollo de diversas políticas y procesos, incluyendo algunos contrapuestos entre sí. Pero hay una cierta orientación de política que parece ser crecientemente hegemónica, esta es la tendencia a asociar de manera compulsiva, es decir irreflexiva, las ideas de "intelectual", "investigador", "científico" y "académico". En algunos casos esta orientación de política parece producir efectos "naturalizadores"; al punto que en muchos casos incluso estas ideas se asumen como intercambiables entre sí. Para comprender esta tendencia pienso que resulta útil poner de relieve al menos uno de los factores que tienden a fortalecerla.

Este es que en las últimas dos décadas han venido ganado terreno en América Latina ciertos discursos "modernizadores" de "la ciencia" y de las universidades que desde gobiernos y medios universitarios procuran normar, delimitar y controlar las *prácticas intelectuales*² en términos de productividades, medidas éstas por indicadores tales como cantidad de publicaciones en revistas académicas "arbitradas", especialmente si son de circulación internacional; cantidad de citas de sus obras hechas por sus colegas; etc. Los actores que promueven esos discursos y políticas han instituido ciertos sistemas llamados de "estímulo de la investigación" (hasta donde sé, al menos en Argentina, Brasil, Colombia, México y Venezuela), a través de los cuales se distribuyen fondos más o menos proporcionalmente a estos indicadores. Es-

tos reconocimientos fortalecen una idea de "investigación" que, en general, se califica de "científica" siguiendo con variantes el modelo de las ciencias experimentales, el cual se pretende objetivo y avalorativo.

Es necesario tomar en cuenta que incluso algunos de quienes criticamos esta imagen objetivista, avalorativa y academicista de la "investigación científica" nos hemos visto presionados por las circunstancias a concursar y luego a aceptar tales fondos. Esto debido a que ellos resultan complementarios de los cada vez más insuficientes salarios pagados al personal universitario, y porqué en no pocos casos esos fondos son los únicos disponibles para realizar investigación. Por estas razones muchos de quienes no compartimos esa manera excluyente de concebir el trabajo de "investigación" hemos participado, activa o pasivamente, en el establecimiento y/o legitimación de estos sistemas llamados de "estímulo a la investigación". Estos estímulos, lejos de fomentar todo tipo de investigación, sólo favorecen ciertos tipos de ella, en general normada según valores y criterios propios de las llamadas "ciencias duras" (física, química, etc.). No sugiero que estos sistemas sean inútiles, al contrario seguramente ayudan a fortalecer ciertos tipos de investigación en estos países. El problema, cuando se mira a esos sistemas de estímulo a la investigación desde las llamadas ciencias sociales, es cuál tipo de "producción de conocimientos" tiende a resultar fortalecido y qué consecuencias tiene esto respecto de aquellas prácticas intelectuales que no producen conocimientos que estos sistemas consideran legítimos, sino otros tipos de conocimientos y/o saber.

Al decir otros tipos de conocimiento o saber me refiero a aquellos que no se expresan en artículos académicos sino que son parte constitutiva de prácticas sociales más complejas, es decir de prácticas que vistas desde "la academia" resultan "híbridas" o "impuras". Frecuentemente se trata de conocimientos que

los intelectuales involucrados en su producción no se interesan en publicar para que sean leídos por académicos, sino en producir con, o comunicar directamente a, otros actores sociales involucrados en los respectivos procesos sociales. Como veremos en las próximas páginas, los modos de producción de conocimiento que resultan excluidos por las tendencias academicistas incluyen tanto el saber tradicional de los pueblos indígenas, como las formas en que este es apropiado, reinterpretado y aplicado por numerosos intelectuales indígenas contemporáneos, como otros modos de producción de conocimiento acerca de los cuales comentaré más adelante.

El caso es que una de las consecuencias de estos discursos “modernizadores” y de los sistemas institucionales de “estímulo a la investigación” sustentados en ellos, es que tienden a estimular la disociación de las prácticas intelectuales académicas de sus relaciones con las de actores sociales extra-académicos, sean éstos participantes en movimientos sociales, o en lo que sea pero que implique cualquier tipo de práctica extra-académica; a menos que como parte del proceso se contemple la publicación de artículos de investigación en medios académicos arbitrados que “certifiquen”, entre otras cosas, la neutralidad axiomática de las investigaciones en cuestión. Estos sistemas tienden a deslegitimar las prácticas intelectuales que no estén orientadas a la producción de publicaciones arbitradas; es decir que no se estructuran desde una cierta lógica de una supuesta “excelencia académica” que se construye a imagen y semejanza (a veces un tanto deformada, otras, caricaturesca) de las llamadas “ciencias duras”, supuestamente “avalorativas”, “neutrales”, “objetivas”, etc.

De este modo, estos discursos “modernizadores” tienden a deslegitimar cualquier posible interés en sostener algún tipo de relaciones con actores sociales extra-académicos, y a desvincular el trabajo intelectual de la reflexión ética y política. Respecto de lo delicado de desvincular el trabajo intelectual de la

reflexión ética y política habría mucho para decir con referencia a varios campos de la ciencia, pero hay un par de ejemplos que aun someramente enunciados pueden resultar particularmente sugerentes, estos son los del papel de la física en el desarrollo de la bomba atómica y el de la biología y la química en el desarrollo de armas biológicas y químicas. La producción de conocimiento desentendida de reflexión ética y política puede ser simplemente horrorosa, destructora de la humanidad, o cuanto menos de la condición humana

Pero volvamos a nuestro campo para apuntar que las exigencias academicistas y la deslegitimación de los vínculos con actores y prácticas no-académicas, propias de estos discursos y políticas, frecuentemente acaban por ignorar incluso algunas prácticas intelectuales originadas en el ámbito académico pero que acaban por trascenderlo, como las de carácter "aplicado" propias de diversas disciplinas (antropología, sociología, psicología social, educación, trabajo social, etc.) o las encuadradas en ideas de "investigación acción participativa" (Fals Borda, 1986), u otras orientaciones abiertamente intervencionistas. El caso es que esta tendencia "academicista" de la academia no sólo tiende a deslegitimar intelectualmente las prácticas intelectuales extra académicas, sino que, en el mismo acto, deslegitima socialmente las prácticas académicas. Y el caso es también que, de este modo, las universidades cada vez se distancian más de las sociedades de las cuales obtienen sus fondos y a las cuales se supone deberían "servir".

El problema que quienes impulsan las concepciones academicistas parecen no comprender es que tanto las propias preguntas de investigación, como los modos de producción de las investigaciones (lo que usualmente se llama métodos), dependen en última instancia de opciones epistemológicas, las cuales están asociadas a visiones del mundo y posiciones éticas y políticas que dependen entre otros factores del tipo de relaciones

que se sostiene o se aspira a sostener con actores sociales extra académicos. Las posiciones éticas y políticas son constitutivas del basamento epistemológico y de las perspectivas teóricas de nuestras investigaciones; y así también de las preguntas y de los métodos. De este modo lo son también de los resultados de las investigaciones, y ello tanto respecto de su contenido, como de su forma: publicaciones de textos dirigidos a los colegas, impresos en tinta y papel, o últimamente también en formato digital-electrónico, aunque conservando todas las características propias de los impresos en tinta y papel.

Las preguntas de investigación no son las mismas, ni tampoco los métodos, si lo que se pretende es “escribir” estudios, supuestamente “objetivos” o cuanto menos “distanciados”, que si se pretende producir algún tipo de saber útil a los intereses de algún actor social extra-académico. De las respuestas a preguntas del tipo ¿para qué y para quién/es investigar? depende qué investigar, cómo, con quiénes, en el marco de cuáles relaciones, con cuáles propósitos. De tales respuestas también dependen decisiones tales como si la investigación en cuestión acabará en una publicación en tinta y papel o en qué “cosa” (un video, un programa de acción comunicativa, educativa, una experiencia de organización social, etc.) y cómo pensamos que tales “cosas” deberían o podrían circular y/o ser útiles, a quiénes, qué importancia tendrían los resultados y cuál los procesos/experiencias.

Concurrentemente con las consideraciones anteriores, pienso que debemos tomar en cuenta algunas tendencias resultantes de la hegemonía de las ideas (neo)liberales y de las reformas políticas, económicas y sociales asociadas a ellas. En particular, resultan significativas tanto las tendencias a la reducción del gasto público (en especial pero no sólo en áreas como la educación universitaria), como la profundización de algunas formas de división social del trabajo y la “profesionalización” (diferenciación, regulación) de algunas prácticas antes clara-

mente “intelectuales” (en el sentido de marcadamente políticas y críticas), hoy transformadas y codificadas cada vez más como “profesionales” (más técnicas, más instrumentales, aparentemente “apolíticas”). Con esto último me refiero particularmente a las que llevan a cabo no pocos graduados universitarios tanto en organismos gubernamentales nacionales y provinciales, como en organismos municipales y en organizaciones no-gubernamentales. El caso es que la combinación de todas estas tendencias parece redundar, entre otras cosas, en una menor y escasa incorporación de colegas jóvenes a las universidades y en la creciente tendencia a que estos colegas más jóvenes, cuando logran conseguir trabajos relacionados con lo que estudiaron, acaben trabajando no como “intelectuales” (según la figura más en boga tiempo atrás que en nuestros días) o “académicos” (según la figura que viene ganando posiciones), sino como “profesionales” en organismos gubernamentales de los más diversos niveles (municipales, provinciales o nacionales) y/o en organizaciones no-gubernamentales.

Lo importante del caso es que muchas de las prácticas desarrolladas por intelectuales que trabajan en organismos gubernamentales y en organizaciones no gubernamentales, así como aquellas que desarrollan intelectuales-activistas en movimientos sociales, y artistas en diversos ámbitos, tienen componentes analítico-interpretativos, aunque estos no asuman la forma de “estudios”, o de “investigación”, o al menos no con el sentido que la institucionalidad de “la ciencia” asigna a estas expresiones. No sólo eso, sino que además muchas de ellas suponen formas de producción de conocimiento que la academia más convencional no logra valorar, en ocasiones ni siquiera logra “ver”, debido a las anteojeras disciplinarias y/o más en general de la institucionalidad de la ciencia, dentro de la cual “el método científico” (en singular) juega un papel legitimador especialmente importante.

Pero, hay más, hay casos como el del los intelectuales in-

dígenas cuya producción de saber frecuentemente se asienta sobre visiones del mundo de tradición milenaria, o que, cuanto menos, está fuertemente marcada por ellas, y que por lo tanto, desde un punto de vista epistemológico, resultan radicalmente diferentes del saber científico. Esta diferencia es de tal importancia que o es una visión o es la otra. Ahí está el reto que se debe afrontar si, aceptando y valorando esa diferencia, se desea dialogar y colaborar, tomando plenamente en cuenta que hay que hacerlo partiendo desde dos visiones de mundo radicalmente diferentes, y de que ninguna es superior a la otra. Esto es en parte semejante a que dos personas que hablan lenguas muy diferentes (pongamos por caso que una hable castellano, o español, y la otra hable chino, o mandarín) y que además tienen credos (y por tanto visiones de mundo) muy diferentes, traten de dialogar y de colaborar. Las políticas y visiones de mundo científicas no logran siquiera “ver” esto, lo cual desde luego puede ser visible, si se parte de posiciones no científicas, sino modestamente científicas, y por tanto de la conciencia de que “la ciencia” es una forma de saber, sólo una, y que en tanto tal tiene, y está marcada por, una cierta institucionalidad, la cual tanto la hace posible como marca sus límites.

Diferentes visiones de mundo, diferentes epistemologías: problemas del “cientificismo”

El reconocimiento de que cada saber está asentado sobre, o fuertemente marcado por, una cierta visión del mundo no es un detalle menor, ni mucho menos una suerte de adorno de folklórico. Como sostenía anteriormente en este mismo texto, el problema que quienes encarnan concepciones científicas parecen no comprender es que tanto las preguntas de investigación, como los modos de producción de las investigaciones, dependen en última instancia de opciones epistemológicas, las

cuales están asociadas a visiones del mundo y posiciones éticas y políticas específicas. Los "cientificistas", al igual que los creyentes de cualquier otro credo, suelen vivir su credo, y "en" su credo, de manera "natural", y aquellos de ellos que no son sólo creyentes, sino fundamentalistas, no son capaces de comprender y valorizar otras visiones del mundo, ni la importancia de las diferencias entre la suya y las de aquellos otros. Por esto, parece conveniente comentar, al menos brevemente, acerca de la importancia que para la producción de conocimiento tienen las diferencias entre las visiones del mundo en que cada modo de producción de conocimiento se asienta.

Como decía anteriormente, un caso verdaderamente paradigmático por las diferencias que entraña, y las dificultades de comprensión y valoración al respecto que suelen enfrentar las corrientes científicas, es el que separa la visión científica de las visiones de los intelectuales indígenas. Estas diferencias se relacionan con los fundamentos epistemológicos en que se asientan cada una de ellas. Se trata de dos tipos de visión de mundo radicalmente diferentes. Por un lado tenemos la visión de "la ciencia" y "el progreso" que históricamente ha opuesto las ideas de "naturaleza" y "hombre". A propósito de esto, es necesario señalar no sólo el carácter excluyentemente masculino del término "hombre", que se ha empleado en esta visión, sino también el uso del singular que está asociado en buena medida a la pretensión inconsciente de universalizar un referente civilizacional específico, el "occidental". Por otro lado tenemos las visiones de mundo de la mayoría de los pueblos indígenas de América, las cuales de diversas formas asumen que todo lo que constituye nuestro mundo, incluyéndonos a nosotros mismos, los humanos, forma parte de un mismo todo.

Este tipo de visiones de mundo, que, con variantes, constituye el sustento epistemológico de prácticamente todos los pueblos indígenas americanos, resulta radicalmente diferente de la visión "oc-

cidental" que opone humanidad a naturaleza. Pero, el problema no es sólo de visiones, sino también de las consecuencias lógicas y prácticas. Pues, de manera consistente con tal oposición, en la visión "occidental" se plantea y utiliza la idea de "recursos naturales"; a los cuales hay que "explotar" para lograr el "progreso", el "desarrollo" y/o el "bienestar", entendido este último, más frecuentemente que no, como asociado a la disposición de bienes materiales. Esto es así, en esta visión, aun cuando muy recientemente, y tras tanta destrucción, hayamos comenzado a comprender que, dicho en términos del vocabulario prevaliente, hay que hacerlo de manera "sustentable". Y, aun cuando, también bastante recientemente, hayamos "descubierto" que el acceso y disfrute de "la naturaleza" también es parte de nuestra "calidad de vida" y una "meta" de "desarrollo humano". Mientras que la visión que no plantea tal oposición, no ve a la "madre tierra" como fuente de "recursos" y por tanto no se plantea "explotarla" sino respetarla y honrarla. Así, en el marco de este otro tipo de visiones, en lugar de pensar en términos de "progreso" y "bienestar", se lo hace en términos de lo que el pueblo aymara llama *Summa Qamaña*. Idea que, según explica el intelectual aymara Simón Yampara (2004), equivaldría a algo así como buena vida, con bienestar integral de todos (*jiwasa*) y también con uno mismo (*naya*)³.

El caso es que esta diferencia entre ambos tipos de fundamentos epistemológicos da lugar a que también sean diferentes las categorías de reflexión y análisis, los sistemas de relaciones significativas entre ellas y las formas de evaluar las posibilidades y/o conveniencia de diversas formas de acción humana y de qué tipo de conocimientos producir, para qué, cómo, etc. Si se comprenden estas diferencias, no se trata, entonces, ni de ignorar, despreciar y desvalorizar las visiones y civilizaciones indígenas (por lo demás diversas entre sí), como tampoco de idealizarlas o "romantizarlas", sino de tratar de comprender y valorar las difer-

encias, así como de buscar formas de dialogar y colaborar a partir de ellas en la producción de conocimiento y, consecuentemente, del mundo en que hacemos nuestras vidas.

Lamentablemente estas diferencias y su importancia rara vez son siquiera sospechadas, mucho menos comprendidas y valoradas, desde posiciones científicas que eventualmente incluso se mofan de aquellas diferentes y/o las desacreditan calificándolas de visiones románticas, premodernas, o exóticas. El caso es que desde esas otras visiones se han realizado y se continúan realizando aportes muy significativos (comentaré brevemente sobre algunos de ellos en las próximas páginas), cuyo aprovechamiento en bien de la humanidad toda, o cuanto menos de las sociedades latinoamericanas, exige el desarrollo de positivas relaciones de colaboración intercultural entre la academia, y el “sistema de ciencia y tecnología”, y los productores de esas otras formas de saber. Lamentablemente, las políticas modernizadoras científicas lejos de ayudar a superar estos tipos de exclusiones, que expresan etnocentrismo, racismo e ignorancia, acaban reforzándolas.

Cultura y política, un campo especialmente propicio para la colaboración intercultural

Las tendencias modernizadoras antes descritas no operan en el vacío. En América Latina existen importantes tradiciones de prácticas intelectuales que entran en relaciones de intercambio, negociación, conflicto y/o “mestizaje” con ellas.

En particular, pienso que puede resultar provechoso examinar brevemente el caso de un amplio y diverso campo de prácticas intelectuales que podemos nombrar de manera abreviada como “de cultura y política”, o bien, más exhaustivamente, “de cultura, política, economía y sociedad”. En todo caso con esta denominación hago referencia de manera deliberadamente am-

plia e imprecisa al igualmente amplio e impreciso campo de las prácticas intelectuales que generan y/o aplican conocimientos acerca de las relaciones entre dimensiones de la experiencia social que usualmente se nombran e imaginan como separadas, lo cultural, lo político, lo social y lo económico. Esta separación es precisamente un efecto de sentido que explícita o implícitamente es puesto en cuestión desde aquellas visiones de la experiencia social que más o menos explícitamente orientan al amplio conjunto de prácticas intelectuales a las cuales hago referencia. Algunas de estas prácticas se desarrollan fundamentalmente en espacios académicos, otras lo hacen en otros espacios sociales, mientras que otras atraviesan algunas fronteras que frecuentemente mantienen aislada a la investigación académica. Me interesa enfocar en el caso de este campo porque pienso que en él la colaboración entre quienes producimos saber desde la academia y quienes lo hacen desde otros espacios sociales es particularmente necesaria y a la vez más factible y potencialmente fértil que en otros.

Considero conveniente enfatizar explícitamente que al decir que es particularmente “necesaria” me refiero no sólo a que es necesaria para pueblos e intelectuales indígenas, sino que es igualmente necesaria también para los grupos de población e intelectuales latinoamericanos que no somos indígenas, así como para la investigación científica que se realiza en las universidades y en general para la producción de conocimiento que profesionales con formación universitaria realizan en diversas instituciones de los respectivos Estados. Esto es así, no sólo por el elemental sentido común de que si prácticamente todas las sociedades latinoamericanas incluyen poblaciones indígenas (aún cuando diversas a su interior y en variadas proporciones), entonces estudiar y comprender estas sociedades como conjuntos exige saber de esos “otros mundos”. Sino también porque los rostros y colores “mestizos” de grandes proporciones de la po-

blación, en todas y cada una de estas sociedades, puede verse también como un indicador del carácter históricamente “mestizo” de todas nuestras instituciones sociales, incluyendo ideas tan significativas para la organización y vida cotidiana de nuestras sociedades como las de nación, democracia, ciudadanía, sociedad civil, ley, autoridad, mercado y otras.

Sin colaboración intercultural en la producción de conocimientos sobre nosotros mismos, como individuos y como agregados sociales, es imposible comprender nuestra experiencia social. Sin esa colaboración intercultural la comprensión de significativos aspectos históricos, jurídicos, políticos, económicos, sociales, y otros, de nuestras sociedades, será siempre sesgada y parcial. Sin tal colaboración, tal comprensión será falsa, ficticia, basada en un “como si”. Es decir en “como si” cada una de estas sociedades no fuera diversa y además mestiza, ella misma, tanto como los colores de piel y los rasgos de las grandes mayorías de personas que constituyen a cada una de ellas como totalidad. Por eso, cuando digo que la colaboración intercultural en la producción de conocimientos sobre nuestras sociedades es “necesaria”, lo hago con énfasis y esperando que se entienda su importancia y no se tome a ligera, imaginando que esta es una suerte de apelación exotizante o romantizadora. En todo caso, afortunadamente, este tipo de colaboración tiene numerosos y significativos antecedentes en el campo de cultura y política y en otros más, aún cuando debamos aspirar a lograr más y mejor intercambio y colaboración.

Este campo de prácticas intelectuales no sólo comprende a las prácticas que se desarrollan en medios universitarios y producen investigaciones que asumen la forma de publicaciones académicas, sino también otros tipos de prácticas que también poseen carácter reflexivo y analítico interpretativo y que se despliegan en otros ámbitos. Ejemplos significativos de esos otros ámbitos son diversos movimientos sociales (indígena, afrolati-

noamericano, feminista, de derechos humanos, etc.), “las artes” (este texto no es apropiado para discutir esta denominación que uso aquí por comodidad expositiva), algunas agencias gubernamentales (de diversos niveles, municipales, provinciales, regionales, nacionales) e intergubernamentales, sindicatos, empresas y organizaciones empresariales, organizaciones populares y una amplia variedad de organizaciones e iniciativas de diversos sectores de población. Se trata de un espectro muy amplio de prácticas que no es posible nombrar una a una, exhaustivamente, sino sólo conceptualmente, por eso apelo a la denominación genérica de *prácticas intelectuales en cultura y política*.

El hecho que las prácticas de buena parte de los intelectuales latinoamericanos se desarrollen “fuera”, o al menos más allá, o “afuera” y “adentro”, del ámbito académico convencional, no sólo resulta significativo desde un punto de vista político, sino también por su poder para estimular desarrollos teóricos innovadores. Esta diversidad de contextos y articulaciones de las prácticas intelectuales incide no sólo en la elección de temas, sino también en la reflexión ética y epistemológica, la cual condiciona las preguntas y modos de investigación y/o de producción de otros tipos de prácticas y discursos. Estos tipos de estímulos o de retos son los que alimentan las contribuciones hechas por numerosos intelectuales latinoamericanos.

Para ilustrar mejor la idea ofreceré algunas referencias. Sin embargo, es necesario destacar que éstas no pueden tomarse como indicativas de la vastedad y diversidad del campo, sino sólo como ilustraciones forzosamente breves. Esto por dos razones. La primera de ellas está asociada precisamente a esa gran vastedad y diversidad. La otra es que mi esfuerzo es necesariamente sesgado y limitado. Esto, no sólo porque el proyecto de trabajo del cual forma parte se origina en el ámbito universitario, sino también porque, en general, resulta difícil lograr que intelectuales que desarrollan sus prácticas fuera de la academia puedan

hacerse del tiempo para escribir y publicar, dado que suelen tener otras prioridades, necesidades, demandas y urgencias que atender, que son precisamente las que dan sentido a, y permiten comprender mejor, sus aportes.

En la mayoría de las sociedades latinoamericanas (también en otras, pero acá limito mi argumentación a éstas) este campo históricamente ha exhibido, y exhibe, vínculos entre lo que ocurre en las universidades y lo que ocurre fuera de ellas. Dejando de lado antecedentes históricos más antiguos, si nos limitamos a las últimas décadas, resulta inevitable comenzar por hacer referencia por ejemplo a la experiencia de Paulo Freire (ver, por ejemplo, Freire 1970, 1993) y quienes se han apropiado de sus ideas y las han aplicado no sólo en el ámbito pedagógico, sino también en otros, como por ejemplo en el de derechos humanos (ver El Achkar 2002), o a las importantes contribuciones de Orlando Fals Borda (1986) y en general de quienes trabajan en la perspectiva conocida como Investigación Acción Participativa.

Si, en cambio, miramos hacia fuera de la academia, resulta inevitable tomar en cuenta los aportes realizados desde muy diversos espacios sociales. En este sentido, algunos ejemplos especialmente interesantes, provienen de la elaboración que numerosos intelectuales “negros” o “afrodescendientes”, denominaciones que alternativa o complementariamente utilizan quienes así se auto-identifican, han realizado en varias temáticas, pero especialmente en las más directamente vinculadas a los retos que les plantean tanto el racismo, como el reconocimiento de la diversidad y los intereses y luchas de sus comunidades y movimientos, incluyendo asuntos relacionados con formas de organización social, pobreza, ambiente y territorio, entre otros (ver, por ejemplo, García 2001 y 2002, Grueso 2004, Mijares 2002, todos ellos disponibles en Internet). También hay interesantes aportes realizados por desde el movimiento feminista (ver por ejemplo, Vargas 2002, disponible en Internet), el movimiento de

derechos humanos (ver, por ejemplo, El Achkar 2002, disponible en Internet), así como por creadores teatrales, humoristas gráficos, realizadores de video, cineastas, etc; sobre las cuales no puedo comentar en este texto, pero ya lo he hecho en otros que están disponibles en Internet (ver, por ejemplo, Mato 2002).

Otros ejemplos especialmente interesantes para el tema del presente texto son los que se relacionan con la elaboración de ideas de interculturalidad y de iniciativas asociadas a estas por parte de intelectuales indígenas que forman parte, y en algunos casos son dirigentes, del movimiento indígena. Existen experiencias interculturales muy interesantes en numerosos países de América Latina, en campos tales como el jurídico-político, el de comunicación y el de salud, entre otros. Además, no pocos intelectuales indígenas producen conocimiento precisamente a partir de su propia interculturalidad, es decir de su saber que se nutre de ambas tradiciones y tipos de saber, el de los pueblos indígenas de los cuales forman parte y del saber "occidental" en cuyo marco fueron formados en las universidades (ver: Bustos 2003; Chancoso 2005; Macas 2001, 2005; Macas y Lozano 2000; Maldonado 2003; Pacari 2005).

El caso es que, de uno u otro modo, las contribuciones de intelectuales indígenas han sido importantes también con respecto a muchos temas de interés en el amplio campo de cultura y política. Algunas de ellas no han sido (ni son regularmente) expresadas por escrito, sino que se producen y difunden en el mundo de la oralidad. En algunos casos esto se debe a que son generadas por intelectuales que se mueven exclusivamente en la oralidad, y en otros porque si bien quienes las realizan son capaces de escribir, no obstante no suelen hacerlo porque este medio no resulta útil para comunicarse con quienes ellos desean hacerlo. En todo caso, sólo tenemos acceso a estos tipos de contribuciones a través de investigaciones de campo realizadas por investigadores académicos, o a través de la labor "mediadora" de intelectuales

tuales indígenas que escriben y publican sobre ellas, además de ofrecer sus propios aportes al respecto, o bien que a partir de ellas elaboran sus propias ideas.

A título meramente ilustrativo referiré brevemente sólo algunos ejemplos de los que están disponibles por escrito. Por ejemplo, la idea de *ayllu* que posee importancia crucial para el pueblo *aymara* ha sido tratada por varios intelectuales *aymaras* (ver, por ejemplo, Roberto Choque 2003; María Eugenia Choque y Carlos Mamani 2003 y Esteban Ticona 2003) Esta idea, que está estrechamente relacionada con la de *summa qamaña* y la visión de mundo de la que ésta forma parte comentada anteriormente en este mismo texto (Yampara, 2004), refiere a un tipo de organización y experiencia social familiar, de forma de Estado y de territorialidad, propia de los pueblos indígenas andinos, que involucra “propiedad” colectiva de la tierra. Un *ayllu* está constituido por varias *jathas*. La idea de *jatha* es semejante a la de “comunidad” que frecuentemente utilizan los *kichwas*, del Ecuador, y sus intelectuales y dirigentes (ver, por ejemplo, Chancoso 2005, Macas 2003, Maldonado 2005, Pacari 2005), algunos de los cuales elaboran incluso de la idea de “sujeto comunitario” (Macas 2005). En todo caso, las ideas de *ayllu*, *jatha* y “comunidad”, en el sentido que esta última tiene para los intelectuales *kichwas*, dan lugar a ideas que, al ser comparadas con la idea “occidental” de “ciudadanía” (la cual tiene carácter individual), suelen explicarse en términos de “ciudadanía colectiva” (ver, por ejemplo, Chancoso 2005, Macas 2003, Maldonado 2005, Pacari 2005). Pero, además, las elaboraciones de estos colegas nos permiten comprender que estas formas de organización social y de ciudadanía constituyen la base de formas de “gobierno” y de “democracia” diferentes a la democracia representativa, de tipo “occidental”. Se trata de formas de gobierno entre cuyos aspectos salientes podemos citar la asamblea (*ulaqa*) como espacio de deliberación y formación de consensos, la toma de decisiones

por consenso (en lugar de por votación) y la idea de que los dirigentes deben prestar servicios a sus comunidades (María Eugenia Choque y Carlos Mamani 2003, Macas 2005, Maldonado 2003, Pacari 2005, Esteban Ticona 2003). No sólo eso, sino que estas formas comunitarias tienen también su correlato en instituciones económicas como la *minga*, trabajo colectivo cooperativo, cuyas características y sentido sólo pueden ser cabalmente comprendidos en dicho marco (Macas 2005, Maldonado 2003), así como en instituciones jurídicas y modalidades de resolución de conflictos específicas (ver Chancoso 2005, Macas 2002, Pacari 2005, Sarango 2004).

El caso es que, las contribuciones de los intelectuales indígenas en el campo de cultura y política son muy importantes. No sólo lo son para comprender las dinámicas sociales de aquellos sectores de las sociedades latinoamericanas que se mantienen fuertemente cohesionados en torno a identidades indígenas, que mayormente hablan lenguas indígenas y frecuentemente habitan en espacios no-urbanos, sino también para comprender el carácter, según los casos, diverso y/o “mestizo” de las instituciones, modos de organización, expectativas, imaginarios político-sociales, etc., de cada una de las sociedades latinoamericanas en su conjunto, en tanto agregados societarios nacionales, como ya argumentaba anteriormente en este mismo texto.

Colaboración intercultural, retos, obstáculos y posibilidades: once ideas para el debate

He escrito este texto con el propósito de estimular diálogos e intercambios, no sólo con intelectuales indígenas y otros no indígenas pero relacionados con el movimiento indígena, sino también con colegas indígenas o no que desarrollan sus prácticas en universidades, agencias de gobiernos y de cooperación internacional, organizaciones sociales, etc.. Lo he hecho con la

expectativa de que estos intercambios puedan servir, entre otras cosas, para intervenir críticamente en los procesos de deslegitimación academicista (y consecuente exclusión) de algunas prácticas intelectuales no-académicas, sean éstas de intelectuales indígenas o no indígenas que las desarrollan, por ejemplo, en comunidades, organizaciones populares, movimientos sociales, organizaciones no-gubernamentales, profesiones aplicadas, agencias de gobiernos y de cooperación internacional, etc., acerca de las cuales he comentado en páginas anteriores.

La deslegitimación academicista de las prácticas no-académicas acarrea dos tipos de problemas. Por un lado, obstaculiza que las prácticas intelectuales no académicas puedan ser objeto de mejor valoración y cuidadosa articulación y aprovechamiento en la investigación y formación universitarias. Por otro lado, ese mismo academicismo acaba por afectar la pertinencia y legitimidad social de la formación y prácticas universitarias, así como por excluir de su campo valiosas oportunidades de intercambio, aprendizaje y participación en algunas dinámicas sociales. Pienso que una manera potencialmente efectiva de contribuir a revertir esos procesos de deslegitimación y exclusión pasa por cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad académica y las industrias editoriales, propias de la modernidad, han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, la cual han asociado estrechamente a la escritura.

En respuesta a este “escrito-centrismo” (aunque suele llamársele grafo-centrismo, me parece más claro llamarlo del modo en que aquí lo hago), me parece que es necesario poner de relieve la importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir aquello que los intelectuales hacen/mos, tomando en cuenta que desarrollamos nuestras prácticas en contextos muy diversos y que esta diversidad de contextos implica, diversidad de prácticas y que de prác-

ticas diversas en contextos diversos necesariamente resultan saberes diversos. Esta diversidad no es negativa, sino positiva, si sabemos valorarla y colaborar a partir de su reconocimiento y análisis.

En lo que hace a quienes producimos saber básicamente a partir de nuestra pertenencia a la academia, pienso que la reflexión y debate acerca de lo específico de los contextos y de los procesos en los cuales participamos, así como acerca de hacia dónde queremos ir, nos lleva necesariamente a revisar las relaciones que nuestras universidades sostienen con diversos sectores sociales. El breve análisis ofrecido de algunos ejemplos del amplio campo de las prácticas intelectuales en cultura y política puede resultarnos útil no sólo como ejemplo particular y como referencia a partir de la cual analizar otros campos, sino también para estimular la revisión amplia y abarcadora de las relaciones entre universidades y otros espacios y actores sociales, así como también de los contenidos y modos de enseñanza-aprendizaje institucionalmente sancionados en los estudios sociales y humanísticos de la mayoría de las grandes universidades latinoamericanas. Por otra parte, como sabemos, ya hay otros modelos de universidades y otros modos de enseñanza-aprendizaje actualmente en desarrollo en algunas universidades pequeñas, frecuentemente de carácter "local", así como en algunas universidades indígenas creadas en los últimos años en América Latina, de las cuales pienso que la Universidad Intercultural *Amautai Wasi*, constituye un ejemplo especialmente interesante (ver *Boletín ICCI-Rimai*, año 2, nro. 19 y Universidad Intercultural *Amawtay Wasi* 2004). De esas experiencias también pueden surgir sugerentes vías para articular tres ámbitos de la vida universitaria que frecuentemente suelen estar institucionalmente separados y rara vez integrados en las universidades latinoamericanas más grandes y reconocidas: docencia, investigación y extensión. También podría servirnos para revalorizar la extensión, lo cual de una vez nos exigirá

re-conceptualizarla, de modo de evitar que su propio nombre nos lleve a verla de manera exclusivamente unidireccional, en el sentido de extensión del saber universitario hacia fuera de la universidad, en cambio pienso que también tenemos mucho que aprender y desde luego también tenemos que articularnos con otros actores.

Pienso que podría resultar útil culminar este texto ofreciendo algunas reflexiones acerca de los retos, obstáculos y posibilidades que desde mi punto de vista se plantean para la colaboración intercultural propuesta, invitando a que sean tomadas tan sólo como ideas para el debate. Para lograr esto, me parece que una manera provechosa de presentarlas es como una enumeración de ideas formuladas brevemente. Así, propongo, las siguientes doce ideas para el debate:

a) Colaboración intercultural quiere decir establecer y sostener diálogos y relaciones interculturales de valoración y colaboración mutuas, que sean de doble vía, es decir de ida y vuelta. Diálogos y formas de colaboración que sean honestos y respetuosos, de mutuo interés, que partan de reconocer que hay diversidad de contextos y por tanto de prácticas intelectuales y de saberes. (para una ampliación de estas ideas ver, por ejemplo, Bustos 2003, Chancoso 2005, Macas 2005, Pacari 2005, Boletín ICCI-Rimai, año 2, nro. 19 y Universidad Intercultural Amawtay Wasi 2004, disponibles en Internet)

b) La idea es que aprendamos unos de otros, sin declaraciones rimbombantes, dando pasos prácticos. Sabemos que en esto no estamos solos, que no son pocas las experiencias orientadas por ideas como las aquí expuestas, hay muchas experiencias en curso. Hasta donde llega mi conocimiento, la mayoría de estas experiencias son de carácter aplicado, en campos tales como salud, educación, vivienda, ambiente, producción agrícola, etc. Es necesario dialogar sobre ellas y también en esto aprender unos de otros, colaborar mutuamente. Pero, además, es necesario desarrollar

otras experiencias centradas en campos tales como instituciones sociales, jurídicas, económicas y políticas, organización social y política, gobierno, visiones de mundo y de proyectos societarios, etc. ⁴.

c) La colaboración intercultural no debe limitarse a tratar de comprender las vidas y mundos de diversos pueblos indígenas y/o de afrodescendientes, sino también los mundos “no-indígenas”, llámense criollos, mestizos, o como se llamen. También es necesario construir formas de colaboración intercultural para comprender los cruces, encuentros y desencuentros, entre estos mundos, es decir las sociedades nacionales, así como la comunicación dentro y entre diversos tipos de agrupamientos de población y sociedades nacionales, los grandes procesos sociales contemporáneos, muchos de los cuales tienen carácter transnacional, o global.

d) La colaboración intercultural no debe pensarse y ponerse en práctica limitadamente en términos de relaciones “blanco-indio” o “blanco-afrodescendiente”. No olvidemos que la interculturalidad y las posibilidades de colaboración intercultural también se dan entre diversos pueblos indígenas, así como entre estos y diversas poblaciones afrodescendientes. Tampoco olvidemos que en los países latinoamericanos existen importantes poblaciones de inmigrantes y sus descendientes que son originarios de muy diversas latitudes, tanto internas como externas a cada país. Cada una de ellas es portadora y productora de diversos saberes, aún cuando, en muchos casos, las diferencias a partir de las cuales colaborar puedan resultar relativamente menores comparadas con las que podemos identificar como existentes entre pueblos indígenas y sociedades “occidentales”.

e) No olvidemos que respecto de ciertos asuntos las diferencias entre las culturas institucionales propias de diversos tipos de organizaciones de las sociedades “occidentales” y/o “mestizas” son tales y tan significativas que bien puede extenderse a ellas el

aprovechamiento de las elaboraciones que sobre la idea de interculturalidad y diálogo intercultural han aportado y continúan aportando los intelectuales indígenas, como por ejemplo situaciones de encuentro entre funcionarios de la banca multilateral y representantes de organizaciones campesinas o barriales, o encuentros entre profesionales de tradiciones disciplinarias muy disímiles, etc.

f) Es importante evitar que la colaboración intercultural entre intelectuales de la academia y/o de agencias gubernamentales, intergubernamentales o de cooperación internacional e intelectuales indígenas, afrodescendientes, o de cualquier contexto o grupo social, quede entrampada por la aplicación de algunas consignas ya institucionalizadas que, en última instancia, expresan y reproducen creencias relacionadas con la presunta superioridad del mundo moderno occidental, tales como “dar voz a los sin voz” y “legitimar saberes”. Porque cada una de estas formas de saber tiene sus propias voces, cuanto menos en sus respectivos contextos, y porque todas ellas son legítimas, cada una, cuanto menos, en sus respectivos contextos de producción y aplicación. Esto vale por igual para todas las formas de saber, incluida la científica, ni más ni menos.

g) En lo que hace a los intelectuales de la academia, en particular, me parece necesario superar urgentemente la etapa de la escritura de textos en los cuales se alaba el extraordinario valor de los saberes de intelectuales y pueblos indígenas, afrodescendientes u otros históricamente excluidos (de/por las instituciones sociales hegemónicas), pero que están basados exclusiva o predominantemente en fuentes teóricas académicas, mientras que no consideran las elaboraciones teóricas y propuestas de colaboración intercultural producidas por aquellos intelectuales cuyos saberes, retóricamente, se alaban. Esto puede observarse en textos de académicos que alaban la importancia del pensamiento indígena pero cuyas fuentes teóricas corresponden exclusiva-

mente a publicaciones académicas. Esto puede observarse fácilmente con sólo revisar las respectivas secciones de referencias bibliográficas, frecuentemente repletas de obras autores internacionalmente prestigiosos, originalmente escritas en inglés o francés, y que se refieren en esas lenguas o en sus traducciones. Estas obras muy raramente hacen referencia a textos o declaraciones de intelectuales de fuera de la academia, y cuando lo hacen en general estas sólo cumplen allí funciones de provisión de datos, y sus autores son tratados como “informantes”. En otros casos ni siquiera contienen referencias a estos tipos de obras.

h) Es necesario extender y profundizar la labor de desterrar del vocabulario de las ciencias sociales, y en especial del de la antropología, la idea de “informante”. Muchos de nosotros nunca lo hemos utilizado, pero ya es hora de dar un paso más: debemos criticar argumentada y activamente su uso y todo lo que este implica, tanto en nuestros escritos como en nuestras clases. Porque el término “informante” no es simplemente una manera de nombrar a alguien que “da” “información”, sino que frecuentemente es el soporte simbólico de una relación de poder y de una forma de apropiación de conocimiento de otros.

i) La idea de “informante” tiene consecuencias especialmente graves cuando se usa como calificativo para designar la fuente de conocimientos de “tradición oral” o de “autor anónimo” de los pueblos indígenas y afrodescendientes que son manejados por estos como saberes ancestrales, de “propiedad colectiva”. Mediante este artificio estos conocimientos son apropiados, reelaborados y, según su tipo, eventualmente patentados y comercializados por empresas y autores como de su propia “propiedad intelectual” individual (sea personal o corporativa). Como sabemos, esto ocurre frecuentemente en los casos de industrias farmacéuticas, de producción de semillas, de la música y otras, a las cuales últimamente se ha criticado por estas prácticas. Sin embargo, suele pasarse por alto que para hacer esto

estas empresas emplean antropólogos, biólogos y otros profesionales universitarios, o bien subsidian sus investigaciones, sea a nivel de individuos o de universidades. Este tema y toda esta problemática exigen urgente debate en las universidades y publicaciones académicas, con participación de representantes de los pueblos afectados.

j) La colaboración intercultural en las universidades no puede limitarse a asegurar cupos para estudiantes y/o profesores indígenas y afrodescendientes, ni a los contenidos que se imparten en las escuelas de antropología, sino que debe partir del reconocimiento del valor de los saberes de los pueblos indígenas y poblaciones afrodescendientes, lo cual demanda (y ofrece la oportunidad de) revisar los planes de estudio en todas las disciplinas de formación. Por ejemplo, no es suficiente con que instituciones jurídicas como el Putschipuu (“palabrero”) nombre que recibe la institución del pueblo wayuu (originario de la Península de la Guajira, en la actualidad atravesada por la frontera colombo-venezolana) utilizada para la resolución de conflictos y el sostenimiento de la armonía y cohesión del grupo, se estudie en escuelas de antropología. Debe estudiarse también en las de derecho y ciencias políticas. O bien, que la Minga, institución económica de los pueblos aymara y quechua/kichwa que establece y regula ciertas formas de trabajo colectivo y solidario, se estudie en escuelas de antropología, sino que debe formar parte de la formación en las escuelas de economía y sociología. Más aún, no deberían estudiarse esas instituciones de manera aislada, sino cada una como parte de las respectivas visiones de mundo y modos de organización social (ver ICCI-Rimai 2000:23; Chancoso 2005; Macas 2002, 2005; Pacari 2005).

k) Es necesario que los intelectuales que desarrollamos nuestras prácticas en la academia, o bien en agencias gubernamentales y de cooperación internacional, superemos cualquier tipo de idea uniformizante acerca de los intelectuales indígenas

y afrodescendientes, las cuales frecuentemente están asociadas a imágenes exóticas y románticas de esos pueblos. Es necesario tener en cuenta que tanto la idea de intelectual indígena, como la de intelectual afrodescendiente, ocultan numerosas diferencias cada una de ellas a su interior. Estas corresponden, cuanto menos, a los diversos y diferentes pueblos indígenas y poblaciones afrodescendientes, así como a diversidades y diferencias asociadas a experiencias locales particulares, que incluyen pero no se agotan a aquellas relativas a lo rural y lo urbano. Pero estas diferencias no acaban allí, hay intelectuales indígenas y afrodescendientes que se mueven exclusivamente en el mundo de la oralidad y hay quienes participan más o menos activamente en el de la escritura. También existe un número creciente de ellos que tiene formación universitaria, incluso a niveles de especialización de postgrado, maestría y doctorado. Sin embargo, hasta donde llega mi conocimiento, en la mayoría de los casos la formación universitaria no anula, sino que enriquece su sensibilidad personal, visión de mundo y acervo de saber, constituidos a partir de los saberes, experiencias históricas, necesidades y deseos de sus pueblos, así como de sus propias experiencias personales frecuentemente marcadas por el racismo y la discriminación. Hasta donde llega mi conocimiento, la mayoría de estos colegas han aprendido, por decirlo de algún modo, en dos "mundos" y de sus relaciones.

1) Desde mi punto de vista, los problemas más difíciles de resolver para desarrollar formas y experiencias específicas de colaboración intercultural son los "de traducción". Pero, con esta palabra no aludo simplemente a los problemas de traducción de palabras e ideas de una lengua a otra, sino a los de visiones de mundo, sensibilidades y sentido. Los cuales la lingüística nos ha enseñado que se expresan en las lenguas, pero no acaban allí y no pueden resolverse con diccionarios. Son problemas de "comunicación intercultural", sobre los cuales debemos trabajar

cuidadosamente en cada caso y contexto.

Para finalizar, quisiera reiterar en mi opinión que la colaboración intercultural en la producción de conocimientos es imprescindible y ventajosa para todos. Dicho en palabras de la propuesta de creación de la Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*:

“La *Amawtay Wasi* emerge con la idea de que la interculturalidad implica partir con el reconocimiento de la coexistencia de diversas racionalidades [...]. Cada una de estas racionalidades está fuertemente articulada a diversas culturas, a experiencias colectivas diversas de la realidad, a presupuestos o ‘mitos fundantes’ sobre los cuales se sostienen. Desde esta perspectiva intercultural, las diversas racionalidades responden a cosmovisiones diferentes, a axiomas distintos, de acuerdo a los cuales dan respuestas reflexivas y prácticas a preguntas claves [...]. En términos educativos, pedagógicos y de aprendizaje, cada una de estas racionalidades enfrenta diferentes perspectivas, que desde nuestra mirada resultan complementarias [...], lo que implica necesariamente mirarlas en una perspectiva intercultural, polilógica, en el sentido de un ‘diálogo’ entre diversas racionalidades, entre diversas lógicas; pues ninguna de ellas existe en sentido puro, están todas atravesadas por un círculo hermenéutico, que enriquece las diversas visiones involucradas, si son consideradas desde un acercamiento respetuoso, considerándose mutuamente unas a otras como legítimos otros y usándose en un permanente diálogo intercultural” (Universidad Intercultural *Amawtay Wasi*, 2004, pág.: 173)

Es tiempo de escuchar otras voces e intercambiar ideas. Quedo a la espera de sus comentarios, críticas y sugerencias, las cuales estaré agradecido de recibir en mi dirección de correo electrónico: dmato@reacciun.ve ; así las próximas versiones de este texto podrán ser mejores.

Notas

*Originalmente publicado en la revista ALTERIDADES. Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana- sede Iztapalapa, México en 2007.

1. Deseo agradecer a Mario Bustos, Blanca Chancoso, Luís Macas, Luís Maldonado, Nina Pacari y Luís Fernando Sarango, intelectuales kichwas, del Ecuador, por el tiempo dedicado a nuestros diálogos y en especial por su generosa colaboración para facilitar mi comprensión de la importancia y sentido que las ideas de diversidad, diferencia e interculturalidad tienen para el movimiento indígena y para las sociedades de las cuales forman parte. De manera análoga deseo agradecer a Pablo Dávalos, intelectual “blanco-mestizo” (según las categorías raciales de uso corriente en el Ecuador), vinculado al movimiento indígena ecuatoriano, quien también me ha brindado un apoyo semejante. Más recientemente también me he beneficiado de la generosa colaboración de Alejandra Flores, intelectual aymara del norte de Chile, Simón Yampara, intelectual aymara de Bolivia y José Luís Saavedra, intelectual “cholo” (según la categoría racial usual en Bolivia para designar a los “mestizos”) vinculado al movimiento indígena boliviano. A propósito de estos agradecimientos, creo necesario reconocer que mi elaboración sobre este tema descansa principalmente en referencias al mundo aymara y kichwa y que por tanto podría llegar a ser relativamente parcial o sesgada. Sin duda, aún debo enriquecer mi análisis tomando en cuenta las visiones de mundo, experiencias y elaboraciones de intelectuales de otros pueblos indígenas, lo cual espero poder hacer en los próximos años. Sin embargo, mientras tanto, a modo de atenuante, puedo decir que lo aquí sostenido resulta consistente con lo que he podido aprender sobre este tema con respecto a otros cinco pueblos indígenas, a través de observación de campo en comunidades y entrevistas a dirigentes, realizadas con otros intereses de investigación, en las últimas dos décadas. En cualquier caso, desde luego, soy el único responsable de las ideas aquí presentadas y en particular de cualquier error contenido en este texto.

2. La idea de “prácticas intelectuales” resulta útil para cuestionar el “sentido común” resultante de la hegemonía que la institucionalidad

académica y las industrias editoriales han venido ejerciendo sobre la representación de la idea de “intelectual”, así como para destacar la importancia de la amplia diversidad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”. En este sentido es necesario analizar críticamente la asociación “automática” de la idea de “intelectual” con las de investigación y/o de escritura ensayística, para poder reflexionar acerca de la importancia de la variedad de formas que asumen las “prácticas intelectuales”, es decir todo aquello que los intelectuales hacemos. Esto nos permite valorar el carácter intelectual de otras prácticas sociales que también incluyen componentes analíticos e interpretativos pero que no necesariamente están orientadas a producir escritos, sino a otras formas de acción. He argumentado más extensamente acerca de esta idea en algunas publicaciones anteriores, entre otras en mi artículo “Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder” que forma parte del libro Daniel Mato, coord. (2002) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela, págs.: 21-45; el cual está disponible en Internet en: www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm.

3. Agradezco a Simón Yampara y José Luís Saavedra su apoyo en mi comprensión del sentido y aplicación de estas y otras categorías aymaras presentadas en este artículo. No obstante, desde luego, soy el único responsable por los errores en que haya podido incurrir al respecto en este texto.

4. Pienso que puede resultar de interés hacer una breve referencia a la modesta experiencia de mutua colaboración intercultural entre el Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales de la Universidad Central de Venezuela (UCV), el cual coordino, y algunos intelectuales de fuera de la academia. Desde 1992 el Programa ha ofrecido unos treinta seminarios y organizado diez coloquios internacionales, como producto de estas reuniones hasta la fecha se han publicado diez libros, además, en octubre de 2000 el Programa creó un sitio en Internet en el cual están disponibles casi todas sus publicaciones. El caso es que el Programa ha invitado a participar a intelectuales provenientes de fuera de la academia en todos sus espacios y actividades, quienes se han incorporado a ellos según sus propios intereses y con

los mismos “deberes y derechos” que cualquiera de los colegas de la academia que participan/ban en estas actividades. Su participación en este espacio ha resultado muy provechosa para todos, sin embargo, cuantitativamente es aún poco significativa ya que apenas alcanza a aproximadamente la décima parte de los más de 120 participantes en las mencionados coloquios internacionales y de autores en los respectivos libros. Enfrentar estas y otras limitaciones, como tratar de superarlas, ha ofrecido oportunidades de aprendizaje que alimentan las reflexiones que aquí ofrezco (para más información ver Mato 2005, disponible en Internet). Pero, más allá de la experiencia de nuestro Programa en la UCV, existen numerosas experiencias de colaboración intercultural en curso, lamentablemente acá no es posible dar cuenta de ellas. Muchas de éstas parten de organizaciones indígenas, la propia CONAIE y la Universidad Intercultural Amawtay Wasi han impulsado algunas, pero hay otras, por mencionar al menos una sobre la cual hay información disponible en Internet, cito acá la del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) (ver Rappaport, 2003).

Bibliografía

Bustos, Mario (2003) Comunicación, política y cosmovisión. Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 1. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Chancoso, Blanca (2005) “Sobre Pueblos Indígenas, Diplomacia Ciudadana, el Foro Social Mundial, Sabidurías y Universidades”. Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 4. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Choque, María Eugenia y Carlos Mamani Condori (2003) “Reconstitución del ayllu y derechos de los pueblos indígenas: el movimiento indio en los Andes de Bolivia”. En Esteban Ticoma Alejo, comp. Los Andes desde Los Andes. La Paz: Ediciones Yachaywasi. Págs.: 147-170.

Culturas en América Latina y el Perú

Dávalos, Pablo (2002) Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. En: Daniel Mato, coord., Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 89-98. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

El Achkar, Soraya (2002) Una mirada a la educación en derechos humanos desde el pensamiento de Paulo Freire: Prácticas de intervención político cultural. En: Daniel Mato coord., Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 111-120. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Fals Borda, Orlando (1986) Conocimiento y poder popular. Bogotá: Siglo XXI.

Freire, Paulo (1970) Pedagogía del oprimido. México: Siglo XXI.

Freire, Paulo (1993) Pedagogía de la esperanza. México: Siglo XXI.

García, Jesús "Chucho" (2001) "Comunidades afroamericanas y transformaciones sociales". En: Daniel Mato (comp.) Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, págs.: 49-56. Disponible: www.globalcult.org.ve

García, Jesús "Chucho" (2002) "Encuentro y desencuentros de los saberes. En torno a la africanía 'latinoamericana' ". En: Daniel Mato, coord., Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 145-152. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Grueso Castelblanco, Libia R. (2005) "Representaciones y relaciones en

Luchas, estudios críticos y experiencias

la construcción del proyecto político y cultural del Proceso de Comunidades Negras -PCN- en el contexto del conflicto armado en la región del pacífico sur colombiano". En: Daniel Mato, coord., Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: FaCES, Universidad Central de Venezuela, págs.: en prensa. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve>

ICCI-Rimai (2000) "Editorial". Boletín ICCI-Rimai, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas , año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs. :4-9

Lozano, Alfredo (2000) "Síntesis de la propuesta técnica académica de la UINPI". En: Boletín ICCI-Rimai, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas , año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.:26-61

Macas, Luís (2000) "¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?" En: Boletín ICCI-Rimai, (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.:20-25

Macas, Luís (2001) "Diálogo de culturas. Hacia el reconocimiento del otro". En: Yachaykuna (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), Nro. 2, diciembre, págs. 44-55.

Macas, Luís (2002) "Derecho indígena y derecho consuetudinario". En: Yachaykuna (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), Nro. 3, diciembre, págs.6-11.

Macas, Luís (2005) "Reflexiones sobre el sujeto comunitario, la democracia y el Estado". Entrevista realizada por Daniel Mato, revisada y editada por Luís Macas y Pablo Dávalos. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 3. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES,

Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Culturas en América Latina y el Perú

Macas, Luís y Alfredo Lozano Castro (2000) "Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador" En: Boletín ICCI-Rimai, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.:10-19.

Maldonado, Luís (2003) "Ciudadanía, desarrollo y cooperación internacional en tiempos de globalización: una visión autocrítica sobre el movimiento indígena en Ecuador". Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 2. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible en: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Mato, Daniel (2002) Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder En: Daniel Mato, coord., Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Págs.: 21-45. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Mato, Daniel (2005) "Diversidad de contextos, de prácticas intelectuales y de saberes: Reflexiones conceptuales y sobre la (modesta) experiencia intercultural de nuestro Programa en la Universidad Central de Venezuela". Ponencia a ser presentada en el Simposio Nro. 48 "De la diversidad a la complejidad: Hacia una epistemología plural desde lo local" Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Rosario, Argentina, 11 al 15 de julio de 2005. Disponible en: <www.globalcult.org.ve>.

Mijares, María Martha (2003) "Reflexiones para enfrentar el racismo en Venezuela". En: Daniel Mato, coord., Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela. Págs.: 63-78. Disponible en: www.globalcult.org.ve.

Mijares, María Martha (2004) Ciudadanía, sociedad civil, redes sociales

o el constante reacomodo a los nuevos términos. ¿Debemos aprender a hablar de nuevo?. En: Daniel Mato, coord. Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización. Caracas: Universidad Central de Venezuela. págs.: 53-65. Disponible: www.globalcult.org.ve.

Pacari, Nina (2005). Entrevista realizada por Daniel Mato. Caracas: Colección Entrevistas a Intelectuales Indígenas N° 5. Programa Globalización, Cultura y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela. Disponible: <http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html>

Quinde, Isidoro (2000) "Facultad de Ciencias Agroecológicas". En: Boletín ICCI-Rimai, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.: 62-74.

Ramírez, Angel, Pedro Ushiña y Pablo Dávalos (2000) "Facultad Intercultural de Filosofía, Lenguas y Ciencias de la Educación". En: Boletín ICCI-Rimai, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.: 76-83.

Rappaport, Joanne (2003) "El espacio del diálogo pluralista: historia del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca". En: Daniel Mato, coord. Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización. Caracas: Universidad Central de Venezuela. págs.: 257-282. Disponible: www.globalcult.org.ve.

Sarango, Luís Fernando (2004) "La administración de justicia andina en el Ecuador, una práctica ancestral con reconocimiento constitucional". En: Yachaykuna (publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas), Nro. 5, julio, págs.: 53-102

Ticona Alejo, Esteban (2003) "El thakhi entre los aymara y los quichua,

Culturas en América Latina y el Perú

o la democracia en los gobiernos comunales". En: Esteban Ticoma Alejo, comp. Los Andes desde Los Andes. La Paz: Ediciones Yachaywasi. Págs.: 125-146

Torres, Ramón y Fernando Sarango (2000) "Facultad de Derecho y Ciencias Políticas". En: Boletín ICCI-Rimai, Publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas, año 2, Nro. 19, octubre. Número temático dedicado a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amautai Wasi. Págs.: 84-91.

Universidad Intercultural Amawtay Wasi (2004) Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna / Aprender en la Sabiduría y el Buen Vivir. Quito: Universidad Intercultural Amawtay Wasi.

Vargas Valente, Virginia (2002) Los feminismos latinoamericanos en su tránsito al nuevo Milenio. (Una lectura político personal). En: Daniel Mato coord., Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Universidad Central de Venezuela. Págs.: 307-316. Disponible en: <www.globalcult.org.ve/pub/CYP.htm>.

Yampara, Simón (2004) "¿ Desarrollo / progreso o summa qamaña de los ayllus andinos?. En: autores varios ¿A dónde vamos? Progreso en diferentes culturas. La Paz: Fundación PIEP

(DE) CONSTRUIR LA INTERCULTURALIDAD

CONSIDERACIONES CRÍTICAS DESDE LA POLÍTICA, LA COLONIALIDAD Y LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y NEGROS EN EL ECUADOR

Catherine Walsh*

...Justamente hay que descolonizar; justamente lo que existe es la tara colonial, en nuestros países de la región andina existe desgraciadamente este problema estructural

Luis Macas¹

En un mundo tan incierto y complejo como el actual, especialmente después de los acontecimientos del 11 de septiembre, hablar del tema de la interculturalidad necesariamente requiere aceptar la coexistencia de interpretaciones diferentes de este concepto que corresponden a historias locales y realidades sociales que, sin embargo, se hallan imbricadas en diseños globales.

En el Ecuador, construir la interculturalidad ha sido, desde inicios de los noventa, un principio político e ideológico del movimiento indígena ecuatoriano, principio que se integra a las demandas que plantean frente a un Estado monocultural para transformar las políticas públicas y la misma concepción de Estado. En los últimos años, también ha empezado a ser un componente importante del pensamiento del emergente movimiento afroecuatoriano. Finalmente, como respuesta a estas presiones o tal vez para usarlas de acuerdo con sus fines políticos, el Estado ha ingresado al escenario de la interculturalidad asumiéndola como un deber que le concierne. Esto se expresó inicialmente en la Reforma Educativa y más tarde en la Reforma Constitucional de 1998.

Es precisamente en este uso creciente del término interculturalidad –que en ocasiones parece actuar como un nuevo meta relato- que encontramos un problema de significados, políticas y metas. Este conflicto está enraizado en los dispositivos sociales y políticos de lo que podemos llamar el nuevo orden global “multi-pluri-cultural” y en las luchas, a la vez identitarias y cognitivas, que apelan a estilos diferentes de saber, de producir, de subjetividad y de incorporación dentro de lo nacional. A su vez, la nación se concibe de maneras distintas según el grupo al que se pertenezca.

Dentro del debate sobre la interculturalidad están en juego perspectivas que, por un lado, intentan naturalizar y armonizar las relaciones culturales a partir de la matriz hegemónica y dominante (el centro, la verdad o la esencia universal del Estado nacional globalizado). Por el otro, denuncian el carácter político, social y conflictivo de estas relaciones y conciben la cultura como un campo de batalla ideológico y de lucha por el control de la producción de verdades y por la hegemonía cultural y política, dentro de lo que Immanuel Wallerstein (1999) llama el sistema-mundo moderno.

Las reflexiones presentadas aquí parten de un trabajo más amplio sobre las políticas de la interculturalidad en el Ecuador (Walsh por publicarse)²También se hallan conectadas con discusiones iniciadas dentro del proyecto colectivo sobre “geopolíticas del conocimiento”, en el cual están involucrados intelectuales de varios países y de varias universidades de las Américas³. Mi intención es evidenciar: a) la lucha social sobre la producción de significados que forma parte del uso y de la conceptualización de la interculturalidad en el Ecuador, b) las construcciones y subversiones del término que se elaboran a partir de quienes ocupan posiciones dominantes y/o subalternas. Estas últimas tienen sus raíces en la colonialidad del poder, la economía política y las diferencias no solo culturales sino coloniales y epistémicas. Frente

a estas subversiones ya partir de las nuevas construcciones, intento hacer un balance de la manera como la interculturalidad está emergiendo como paradigma y proyecto social, político y epistemológico, y los horizontes que esta abre.

De políticas y lugares

A diferencia de los países donde la interculturalidad ha sido principalmente definida y manejada desde el Estado como propuesta y política del mismo (con apoyo e impulso multilateral), en el Ecuador el uso del concepto de interculturalidad se inició en el seno del movimiento indígena como meta central de lucha contra la hegemonía, colonial e imperial, dominante. Inicialmente surgió con miras a la transformación del sistema educativo para luego orientarse a la construcción de un Estado plurinacional ya la transformación de las políticas públicas (Walsh 1999 y 2000). En 1997, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE identificó la interculturalidad como uno de nueve principios ideológicos de su proyecto político:

El principio de la interculturalidad respeta la diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas y demás sectores sociales ecuatorianos, pero a su vez demanda la unidad de estas en el campo económico, social, cultural y político, en aras de transformar las actuales estructuras y construir el nuevo Estado plurinacional, en un marco de igualdad de derechos, respeto mutuo, paz y armonía entre nacionalidades (p. 12).

Resaltar el sentido político e ideológico de la interculturalidad en la forma que la ha llevado a cabo la CONAIE, significa posicionarla como parte de procesos y prácticas que, necesariamente, deberían ser entendidos como oposicionales y hegemónicos. Es parte de las redes de poder, luchas y nego-

ciaciones que intersectan lo local con lo nacional y lo global, y que marcan nuevas maneras de percibir, construir y posicionar subjetividades y políticas identitarias (Hall 1997). Así, va más allá de la búsqueda de reconocimiento o de inclusión porque apela a cambios profundos en todas las esferas de la sociedad y forma parte de una política cultural oposicional dirigida a la sociedad en su conjunto que aporta, como dice Ramón, “a la construcción de una propuesta civilizatoria alternativa, a un nuevo tipo de estado ya una profundización de la democracia” (1998: 60). También contribuye con otras lógicas de incorporación que hacen estallar la noción de una matriz dominante.

Presente en esta construcción del proyecto intercultural están las formaciones, estructuras y resistencias, siempre penetradas por lo cultural, las relaciones de desigualdad y las luchas y acciones para transformarlas (Álvarez et al. 1998, Hall 1992, 4 Jordan y Weedon 1995), que tienen lugar en distintos ámbitos. Están también los productos de las disputas históricas moldeadas por campos múltiples de poder y las prácticas situadas por medio de las cuales identidades y lugares son cuestionados, producidos y repensados dentro de espacios particulares (Moore 1997). En este sentido, el paradigma de la interculturalidad no puede ser pensado sin considerar las estrategias políticas contextualizadas, como tampoco sin asociarlo a las políticas culturales de identidad y subjetividad.

Parte de la problemática concreta de la interculturalidad descansa en el juego que se ha venido construyendo entre lo oposicional y lo hegemónico. En la Constitución Política de 1998, el Estado asumió la responsabilidad de promover la interculturalidad, por lo menos discursivamente, oficializándola e incorporándola dentro del aparato institucional (además de otorgar 15 derechos colectivos a los pueblos indígenas y afroecuatorianos):

El Estado fomentará la interculturalidad, inspirará

sus políticas e integrará sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas. (Art. 62).

Por un lado, visto como avance y logro del movimiento indígena y, por el otro, como parte de una estrategia neoliberal-multiculturalista, esta incorporación de la interculturalidad dentro del discurso y del espacio, ya no solamente indígena y subalterno, sino "nacional", coloca esta problemática en un lugar central dentro de las políticas (inter)culturales actuales. Esta temática no parte de la diversidad étnico-cultural en sí, es decir, de la heterogeneidad de la población y la emergente visibilidad de los pueblos indígenas y afros. Más bien, es central a la diferencia colonial que ha relegado y subalternizado a estos pueblos, sus prácticas y conocimientos demarcando, así, la relación entre localizaciones geo-históricas/culturales y la epistemología moderna; la diferenciación entre saberes locales-folclóricos, no-académicos y la universalidad epistémica de la modernidad (Mignolo 2000a). Son estas relaciones de subalternidad y colonialidad que la interculturalidad, como paradigma y proyecto, 5 pretende estallar.

Diferencia, colonialidad y poder

En el Ecuador, como en otros países de la región, la diferencia étnico-cultural parte de la condición colonial y se constituye en ella. Tanto para los pueblos indígenas como para los pueblos negros, lo que Quijario (1999) llama la colonialidad del poder ha marcado la construcción cultural de la raza y la producción y organización de la exclusión, del racismo y de subjetividades distintas. Al establecer un sistema de clasificación e identificación social basado en la supuesta superioridad blanca (y en las ventajas del blanqueamiento), el despojo y la represión de las identidades originales, y la conformación de nuevas identidades bajo el signo de lo negativo –lo "indid' y lo "negro"- para servir a inter-

eses económicos ligados al control de la fuerza laboral, el poder colonial Construyó y marcó las fronteras identitarias e impulsó los procesos de subordinación, subalternización y exclusión. José Chalá4, Presidente de la Confederación Nacional Afroecuatoriana, aclara el significado de esta historia para el pueblo negro.

La historia del pueblo negro del Ecuador ha sido una historia de negación, ocultamiento, minimización, sumado a esto el racismo que por su parte sirve de justificativo al propio colonialismo. Esto es particularmente cierto si tenemos en cuenta que todo acto de colonización implica violencia, cambios profundos, crisis. Eso aconteció con el pueblo negro, su historia, su cultura, su esencia de seres humanos se han nutrido permanentemente de relaciones violentas de negación al derecho de la diversidad, de la existencia como pueblo.

Las diferencias étnico-culturales no son naturales ni parten de la etnicidad en sí, son fenómenos construidos y reproducidos como parte de una subjetividad y 10CUS de enunciación definidos por la experiencia de colonización y subalternización social, política y cultural, tanto del pasado como del presente. Esta diferencia colonial, como la llama Walter Mignolo (2000a), rara vez asume el lugar central en las discusiones y debates públicos sobre la interculturalidad. Discusiones y debates que más bien acentúan la diversidad cultural, la relación y el conflicto étnico como algo que se puede superar Con mejores procesos y prácticas de comunicación. El problema de estas propuestas es que conciben a la interculturalidad como un asunto de voluntad personal; no como un problema enraizado en relaciones de poder. Este es el foco o núcleo de la lucha de sentidos.

Para el movimiento indígena, la interculturalidad ha sido un término clave para interpelar la diferencia colonial y transformarla, tanto en los campos social y político como, más recientemente, en el campo académico (aspecto que se discute más

adelante). Lo que está en juego es el cuestionamiento radical de las bases estructurales de la supuesta democracia, la ruptura irreversible. Con las concepciones monoculturales y excluyentes, y el sembrío estratégico de perspectivas, desde lo indígena, que interpelan y articulan a otros sectores de la sociedad. Este discurso parte de y se entrecruza con la concepción indígena de "poder" que, según el quichua amazónico Carlos Viteri Gualinga (2000), tiene como elementos sustanciales:

El yachai, la sabiduría; el ricsina, conocimiento, el ushai, saber ejecutar; el pactana, saber alcanzar; el muskui, la visión del futuro. El 'poder' entendido sobre estos códigos se convierte en un concepto en permanente construcción, cuya relación dialéctica con la vida social supone el equilibrio, la armonía, es decir la convivencia.

Esta concepción forma parte del proyecto político-epistémico de la interculturalidad, de la construcción de una "democracia de cosmovisiones diversas" que, según Viteri Gualinga, aunque no fue tomada con suficiente seriedad en el levantamiento de enero del año 2000, que resultó en el derrocamiento de Jamil Mahuad y la instalación (por unas horas) de un triunvirato popular (ver Walsh 2001), sí ofrece un camino hacia la práctica.

Precisa aplicar en el proyecto del nuevo Estado la sabiduría para conducir a los pueblos sobre programas y propuestas claras; conocimiento para entender la compleja y diversa geografía humana para propiciar el encuentro; saber ejecutar para no caer en improvisaciones porque la equivocación de los indios siempre tendrá doble juicio y exigencia de perfección; saber alcanzar para perseverar en el cumplimiento del cometido; y visión de futuro para franquear el inmediatez y ser actores de verdaderos procesos de cambio.

No obstante, el discurso sobre la diversidad promovido por

las recientes reformas constitucionales, por las instituciones sociales y como parte de la nueva lógica del capitalismo multinacional, desdibuja las relaciones de poder y oculta la colonialidad. Dentro de la noción y del manejo de la diversidad en el Ecuador, "las culturas" aparecen como totalidades, cada una con su contenido, tradición y costumbres identificables, mantenidos en un tiempo mítico y utópico, bajo el supuesto actual de la tolerancia e igualdad. Pero, mientras que el Estado reconoce la diversidad étnica y otorga derechos específicos, el hecho de reducirlo a una salida solo para los grupos étnicos limita la esfera del cambio a la particularidad étnica (promoviendo así un cierto tipo de relativismo cultural) "que supuestamente puede lograrse sin transformaciones sustanciales del Estado-nación" (Díaz-Polanco 1998: 5). Esta táctica de reconocer la diversidad incorporándola dentro del aparato estatal y, a la vez, promovéndola como particularismos externos a lo nacional-estatal no está limitada al Ecuador; por el contrario, es representativa de las nuevas formas de universalidad promovidas por el discurso y las políticas de la globalización neoliberal.

No son solo las relaciones de poder que se desdibujan en esta construcción discursiva y cognitiva de lo que podemos denominar el multipluriculturalismo oficial, sino también la manera como las categorías etno-racializadas han servido (y siguen sirviendo) para construir y perpetuar el peso de la colonialidad y reestructurar el colonialismo, y para lograr los intereses del capitalismo global. De esta manera, la memoria se borra y es reemplazada, de ahora en adelante, por la nueva diversidad en la cual los grupos étnicos coexisten pacíficamente, hasta con supuesta "voz" en el gobierno y en el Congreso Nacional, o al frente de los organismos multilaterales y de las empresas transnacionales.

La instalación en el Banco Mundial de una directiva operativa para los pueblos indígenas que financia el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador- Prode-

pine (el primero en el mundo donde los fondos del Banco van directamente a una institución administrada por organizaciones indígenas sin el filtro 8 del gobierno) en 1991⁵ y el reciente apoyo del BID al Fondo Indígena, son ejemplos de estas tácticas. Al mismo tiempo que apoyan las iniciativas indígenas, ambos bancos asesoran y ofrecen asistencia al gobierno nacional para la implementación de políticas neoliberales.

De igual manera, las compañías petroleras transnacionales negocian ahora directamente con las comunidades locales aprovechando los tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT, que exigen la previa consulta y la participación de los pueblos indígenas en cualquier actividad por desarrollarse dentro de sus territorios. Estas transnacionales contratan sociólogos y antropólogos para que las asesoren en materia de relaciones comunitarias y para el diseño de manuales acerca de las costumbres locales con el fin de promover estrategias para crear relaciones de amistad también financian programas de educación bilingüe (Véase Walsh 1994) y se desarrollan campañas publicitarias sobre su sensibilidad cultural y su interés por el medio ambiente.

Aunque esta nueva política multi-pluricultural da la apariencia de consulta y participación, el poder de decisión y la instalación de sistemas de relaciones simétricas generalmente permanecen ausentes. La organización Mundial de la Propiedad Intelectual, por ejemplo se preocupa por los conocimientos tradicionales (lo que ellos llaman el "folklore") de los pueblos indígenas y afros, los recursos genéticos y las formas legales de protección de ello; con este fin llevan adelante procesos de socialización nacional de manera elemental. Empero, en sus espacios de decisión nacionales, regionales e internacionales –incluido su panel intergubernamental– no incorporan a los representantes de los pueblos indígenas y afroamericanos –los titulares de estos conocimientos–, sino que trabajan con los Estados cuyos delegados negocian

y deciden sobre el porvenir de estos conocimientos, un asunto que, como argumenta el asesor técnico de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de Cuenca Amazónica – COICA, *“tiene directa implicancia con nuestro patrimonio intelectual colectivo”* (De la Cruz 2001: 8). Evidentemente, en todos estos ejemplos existe una correspondencia entre las políticas (inter) culturales y los intereses económicos trans-nacionales y globales. Es lo que Fernando Coronil (2000:100) llama la nueva tendencia de conceptualizar el conocimiento tradicional, la naturaleza y la gente como *“capital”*, como *“elementos constitutivos de la riqueza”*.

Zizek (1997), entre otros, sostiene que en el capitalismo global de la actualidad opera una lógica multicultural que incorpora la diferencia mientras que la neutraliza y la vacía de su significado efectivo. En este sentido, el reconocimiento y el respeto a la diversidad cultural se convierte en un componente central del capitalismo global, o en lo que Quijano (1999:101) denomina *“ su otra cara”*, el nuevo modelo de la dominación cultural posmoderna (Jameson 1996) que ofusca y mantiene a la vez la diferencia colonial a través de la retórica discursiva del multiculturalismo y su herramienta conceptual de la interculturalidad entendida de manera integracionista, esta interculturalidad no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino, más bien, al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista⁶. La descolonización, tal como la definió Frantz Fanon (1967) hace más de tres décadas, como la liberación del colonizado pero también del colonizador, no cabe dentro de este discurso oficial⁷

Al parecer, el problema reside, parcialmente, en entender cómo la diferencia y lo cultural se constituyen y construyen interculturalmente, y en cómo estos significados están ligados a supuestos ideológicos y políticos. También tiene que ver con el lugar desde donde se concibe y gestiona la interculturalidad.

Una posición que podemos llamar “tradicional”⁸ parte del reconocimiento de la existencia de grupos étnicos, cada uno con sus valores y creencias culturales distintas. Otra posición similar tiene su enfoque en ciertas características, estructuras y prácticas que se oponen a otras características y estructuras, a veces dentro del mismo grupo (por ejemplo, la “alta” cultura vs. la cultura “popular”, la subjetividad moderna vs. la no-moderna). En la primera, la interculturalidad se presenta como relación, encuentro o diálogo entre grupos. Su enfoque es la “diversidad en la unidad”, es decir, el reconocimiento de los diversos grupos étnicos dentro de lo nacional; al parecer, una forma contemporánea de diferenciación (hegeliana) entre ‘pueblo’, ‘nación’ y ‘cultura’. En la segunda, la interculturalidad toma el sentido de mezcla o mestizaje y de hibridación. Así, se argumenta que la interculturalidad siempre ha existido en Latinoamérica. Ello es visible en el arte, la arquitectura, la música, la medicina y en numerosas prácticas de la vida cotidiana. En estos dos casos, la interculturalidad se construye a través de procesos que se inician desde arriba hacia abajo.

Una posición distinta, que denominamos “crítica”, y desde la cual partimos aquí, enfoca los procesos que se inician desde abajo hacia arriba, desde la acción local, que buscan producir transformaciones sociales y para cuyos logros se requiere ir en múltiples direcciones. Es decir, procesos de interculturalización de vía múltiple. Además, argumenta que las diferencias, en la práctica concreta, no parten de la etnicidad en sí, sino de una subjetividad y un locus de enunciación definidos por y contruidos en la experiencia de subalternización social, política y cultural de grupos, pero también de conocimientos. El significado de la interculturalidad construido a partir de esta posición necesariamente implica procesos de desubalternización y descolonización. Procesos que, en la práctica, están dirigidos a fortalecer lo propio como respuesta y estrategia frente a la violencia sim-

bólica y estructural, a ampliar el espacio de lucha y de relación con los demás sectores en condiciones de simetría, ya impulsar cambios estructurales y sistémicos.

Estos procesos que se expresan y se construyen dentro de los actuales movimientos étnico-sociales se interpretan frecuentemente como el surgimiento de nuevos esencialismos. Al problematizar esta interpretación, la investigadora maorí Linda Tuhiwai Smith (1999) argumenta que el reclamo de los pueblos indígenas sobre una identidad colectiva crea una lógica distinta del esencialismo occidental; una forma de articular lo que significa ser deshumanizado cultural y epistémicamente por la colonialización y una forma de reorganizar la “conciencia nacional” en las luchas por la descolonización. En este sentido y, como el caso ecuatoriano demuestra, la identidad colectiva indígena no es algo fijo ni natural sino una construcción de carácter político y social. Refleja una identificación estratégica y de oposición, de movimiento más que de grupo, pensada no solo en el nivel local y nacional, sino transnacionalmente⁹. Refleja “una manera de pensar críticamente la modernidad desde la diferencia colonial” (Mignolo 2000b:8). Yeso es lo que la distingue de categorías objetivizadas y esencializadas, que encuentran su sustancia en la etnicidad y no en la colonialidad del poder y las luchas en torno de ella.

Mientras que el Estado ecuatoriano maneja un discurso y una práctica (‘tradicionales’) en torno de la diversidad étnica y, específicamente, en relación con los pueblos indígenas, sancionados y apoyados por los organismos internacionales, la acción política, social y epistémica del movimiento indígena y su impredecibilidad, desde el punto de vista de la lógica dominante, constantemente trastornan y desestabilizan estos discursos y prácticas fundados en la racionalidad pragmática y la razón instrumental. Al negarse a ser considerados como sujetos individuales y postularse como pueblos y nacionalidades con derechos

colectivos que, desde su diferencia cultural y epistémica, proponen otras concepciones de nación, democracia y conocimiento -no solo para ellos sino para el conjunto de la sociedad-, perturban la lógica multicultural del capitalismo global que parte de la diversidad étnico-cultural y no de la diferencia colonial. La propuesta del Estado plurinacional en esencia es parte de eso, la interpelación de un proyecto de la interculturalidad donde, como anota Luis Macas¹⁰, realmente haya la oportunidad de desarrollar todas las posibilidades y potencialidades que tenemos tanto indios, mestizos, negros, etc. Y, aunque el proyecto de la plurinacionalidad todavía no se ha logrado, los desafíos e interrogantes que presenta al país marcan un camino que ya no tiene retorno. En gran parte es por eso que la marketización de la diferencia conjuntamente con la amplia aplicación del neoliberalismo no han podido todavía implantarse por completo en el Ecuador.

El líder afroecuatoriano Oscar Chalá¹¹ sustenta que la diferencia, la colonialidad y el poder se hallan entrettejidos con las actuales políticas económicas y sociales; deja claro así que la lucha no es sobre la etnicidad o la cultura en sí, sino sobre la extrema desigualdad.

El impacto negativo que tienen las políticas de ajuste económico en ausencia de políticas sociales claras que vayan más allá de los parches, se explica ante todo por una situación de previa vulnerabilidad y exclusión que forma parte de la historia, de cómo fuimos incorporados los afroamericanos en cada una de nuestras sociedades, la forma de cómo fuimos vinculados con estas sociedades ha sido el caldo de cultivo para futuras y actuales formas de discriminación y explotación que legitiman una situación de extrema desigualdad que va no solo en lo económico sino en los niveles de participación en la toma de decisiones de esta sociedad ecuatoriana. De hecho nos hace reflexionar de que en los momentos que estamos inmersos, involucrados con un proceso de globalización, lo que muchos llaman la aldeanización del mundo, cómo en esta perspectiva las reivindicaciones y las demandas de

los pueblos considerados minorías toman nuevos sentidos y se revitalizan.

Menos que asumir la suposición de ser herederos de una tradición auténtica, esencializar la historia o ignorar las diferencias y heterogeneidades grupales, estos procesos emergentes de identificación y reivindicación afro e indígena y no de identidad en si) representan esfuerzos actualmente dirigidos a poner en práctica la noción de sociedad pluricultural, de recapturar y construir colectividades, conocimientos y plataformas comunes de acción dirigidas no a formar enclaves o guetos étnicos, como tampoco al aislamiento en relación con el resto de la sociedad nacional-globalizada, sino a interculturalizar desde la diferencia colonial, desde la ubicación espacial (local, nacional, global) que implica. No hay que descartar que existen tendencias fundamentalistas o etnicistas dentro de los movimientos, un hecho que en los últimos años ha causado divisiones y tensiones en el movimiento indígena ecuatoriano, incluyendo a la reinención de los pueblos y las nacionalidades indígenas —que los ha conducido a reconocer actualmente 28 nacionalidades y pueblos en lugar de los 11 que se identificaban en 1989-. Pero es el desde lo que marca la diferencia, tanto con los debates de las ciencias sociales, que frecuentemente encuentran sus bases teóricas en el norte global, las proposiciones filosóficas centradas en la subjetividad moderna y la inclusión del otro dentro de las instituciones políticas y jurídicas de la modernidad, como visiones que celebran la mezcla y la hibridación¹²

Políticas y luchas de significación

Antes que insistir al reconocimiento únicamente a la pluri-nacionalidad, hoy se acompaña el reconocimiento a la plurinacionalidad con la interculturalidad, la necesidad de reconocernos para poder profundizar y construir una real identidad de este país.

Luchas, estudios críticos y experiencias

No negándonos, no desconociéndonos, no homogeneizándonos, sino reconociendo que somos diversos, que somos diferentes, pero que tenemos la posibilidad y la perspectiva de en medio de esa diversidad construir la unidad.

(Virgilio Hernández, ex asesor de José María Cabascango, vocal del Tribunal Supremo Electoral, Pachakutik)¹³

Tanto para los pueblos indígenas como para los pueblos afroecuatorianos, la interculturalidad tiene una fuerte carga simbólica que contribuye de manera central a la construcción de imaginarios y representaciones sobre un país distinto. Funciona como palabra clave dentro de los discursos de líderes y dirigentes, como marcador del campo de batalla ideológica y, a veces, como lema del único futuro posible. Pero no siempre queda claro el significado social y la práctica concreta de estos discursos. Además, con la entrada de la interculturalidad, en los últimos años, dentro del léxico oficial, la esfera del debate ha venido cambiando y, como resultado, también las formas de pensar la interculturalidad inclusive entre los mismos líderes y dirigentes.

El problema descansa, por lo menos en parte, en la manera como la interculturalidad apunta a una práctica que puede tener un impacto transformador en la sociedad ecuatoriana, que puede construir un universalismo distinto -plural y alternativo. El hecho de que la interculturalidad, a pesar de su uso discursivo, no esté conformada por una base de significados estables ni necesariamente compartidos, sino por sentidos que representan una variedad de posiciones dinámicas, tanto individuales como colectivas, a veces en conflicto entre ellas, forma parte de la realidad y del problema¹⁴. A partir de estos sentidos y posicionamientos, se construyen discursos e imaginarios, no necesariamente consensuales, sobre lo relacional, lo propio y lo diferente, sobre conceptos y prácticas de la democracia, de la nación y de la ciudadanía. Por ello, visibilizar las redes de significación y los con-

flictos por el control social dentro de ellas, es decir, “deconstruir” la interculturalidad, permite comprender por qué, y a pesar de un uso discursivo cada vez más difundido, la interculturalidad no ha sido asumida como tarea de todos y tampoco como acción y herramienta para la construcción de un universalismo alternativo y plural. Una manera de visibilizarla, por lo menos en forma parcial, es a partir de una discusión de las dos frases discursivas típicamente asociadas con la interculturalidad: “al conocernos” y “la unidad en la diversidad”.

“Al conocernos”

En entrevistas conducidas con líderes indígenas, poco después de las reformas constitucionales, muchos hicieron referencia al aspecto relacional de la interculturalidad como manera de confrontar y superar la exclusión, marginalización y subalternización. “Al conocernos” bajo condiciones que promueven el respeto como hecho históricamente negado, y con miras a la construcción de una sociedad distinta, es una temática repetida.

La interculturalidad debe ser una obligación de todos pero entendida como esta necesidad de saber, conocernos y respetarnos también. Como el mismo sistema no nos permite conocernos —muchos valores, muchos principios, muchos símbolos culturales, espirituales de los pueblos indios no conoce la población mestiza. Entonces la visión que tiene la mayoría es de unos indios ignorantes, sucios, y todo. Tienen esta imagen que se les ha venido metiendo durante todos estos siglos, eso es una barrera para poder mejorar la relación entre la población india, el negro y el mestizo. (Letty Viteri, ex Directora Nacional de Salud Indígena del Ministerio de Salud)

Es necesario todo intercambiar el espacio, conocer la realidad, necesitamos un apoyo mutuo con los demás. En ese sentido es necesario tener un trabajo intercultural, conocer la realidad y respetarnos unos a otros, sino caso contrario el país estaría yéndose en

Luchas, estudios críticos y experiencias

caos. Conocernos de otro persona que no es indígena y también nosotros conocernos... interculturalidad es intercambiar las experiencias, conocer su cultura su costumbre, su tradición, cosmovisión y intercambiar esas... Estamos hablando de 2 espacios, indígenas y no indígenas, esa es la interculturalidad para nosotros. (Abelardo Bombon, ex Presidente de Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos FEINE)

Creo que la sociedad ecuatoriana está tomando como un referente esta cuestión de la interculturalidad. Ningún sector se opone a que los pueblos indígenas sean incluidos, más bien, se abren espacios para que podamos ser incluidos. La dificultad para poder entender plenamente y aceptar plenamente esta realidad de la inclusión es precisamente el desconocimiento. Mientras más se fortalezcan las relaciones interculturales, va a haber menos dificultades para poder impulsar al país que estamos soñando... (Luis Maldonado, ex Secretario Ejecutivo CODENPE. Actual Ministro de Bienestar Social)

A partir del reconocimiento en la Constitución Política de 1998 del carácter “pluricultural y multiétnico” del país (art. 1), y de “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos” (art. 83), se observa un cambio discursivo entre algunos líderes y dirigentes. Sin dejar a un lado el legado de marginalización, discriminación y exclusión, este cambio parece apelar a la supuesta apertura del multi-pluriculturalismo oficial. Refleja una esperanza de una mejora relacional y actitudinal y de una voluntad de diálogo por parte de la sociedad dominante.

La interculturalidad es que se reconozca estos sectores que han sido olvidados, que ha sido una cultura hegemónica de imposición. Quinientos años impuestas de una cultura, idioma, educación, formas de trabajo, económicamente todo ha estado impuesto, de medicina, todo, pero ahora lo que nosotros queremos es que estas diferencias que tenemos, que estas diferencias que

Culturas en América Latina y el Perú

no han muerto en el proceso de colonialismo de la independencia de la era republicana, que no ha muerto, que conviven, que convivimos, ahora que nos respetemos, que convivamos en armonía entre seres humanos, con la madre naturaleza, yo lo entiendo así la interculturalidad.

(Pedro de la Cruz, Presidente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras-FENOCIN) ¹⁶

Pero, mientras que los problemas del desconocimiento y reconocimiento se hallan imbricados con la colonialidad de poder, con el racismo, y con los sistemas y las estructuras institucionales y sociales que superiorizan, subalternizan y segregan y que, por eso, necesitan ser confrontados, el peligro reside en limitar la interculturalidad a la esfera de lo discursivo y lo relacional. En esencia, esta ha sido la estrategia estatal. Al reconocer la diversidad y el derecho de ejercer una diferencia cultural ancestral, y pre-tender fomentar la interculturalidad en sus instituciones, el Estado ecuatoriano crea la expectativa de una transformación que en la práctica no ha ocurrido. La ausencia de debates dentro del aparato estatal y de iniciativas por parte de los movimientos sociales sirven para poner en el plano utópico la interculturalidad, como algo que apela a la buena voluntad de la gente y no a los dispositivos sociales y políticos del poder.

Y a pesar de discursos alumbrados entre los actores sociales que enfatizan la necesidad de “conocernos”, tampoco existe mucha evidencia entre ellos de esta voluntad. Más bien, y como destaca Viteri Gualinga¹⁷, la práctica actual no necesariamente ha sido la de la interculturalidad. “Cada uno ha reproducido una suerte de guetos sociales, con esporádicas relaciones de gran nivel de desigualdad”.

“La unidad en la diversidad”. El equilibrio tensionado y tentativo de particularismos y universalismos

La frase “la unidad en la diversidad” se halla asociada con la

interculturalidad; muchas veces sirve como su lema denotativo tanto entre los movimientos étnicos-sociales como en la sociedad en su conjunto. Hay líderes que sostienen que la interculturalidad y la meta de la unidad en la diversidad implican una gestión dirigida a todos los sectores de la sociedad, de manera que no divida o promueva más separación. Es lo que expresa Viteri Gualinga:

Una tesis que se ha levantado desde los pueblos indígenas, una unidad en la diversidad. Frente a una unidad irreal que ha pretendido homogeneizar todo, desconociendo toda diversidad. En un país tan diverso como el nuestro, un país de realidades heterogéneas, la única forma que cabe es que los ciudadanos, los grupos sociales tengamos como principio, y al mismo tiempo como filosofía esa unidad, esa visión de país dentro de la diversidad en que vivimos. Y es justamente una gestión que se realiza desde aquí en ejercicio de ese principio de la unidad en la diversidad. Tampoco creemos que la diversidad necesariamente tenga que rayar en discurso racista o en discurso separatista. Se trata de armonizarlos.

También existe la posición, como en el caso de Abelardo Bombon de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos-FEINE, que sostiene la necesidad de accionar la interculturalidad entre sectores indígenas diferentes para lograr algo juntos:

La FEINE siente dos identidades grandes, social-indígena y social-evangélico. Por el hecho de ser pueblo indígena-social, necesitamos dialogar todos, compartir las experiencias y recibir también las experiencias de trabajo para sacar adelante ... es necesario tener una buena relación con diferentes instituciones, organizaciones indígenas, no-indígenas, públicas, privadas e internacionales para alcanzar... no podemos trabajar en así separados, tenemos que dialogar, hacer un esfuerzo juntos...

Luis Maldonado representa una perspectiva más común,

según la cual la interculturalidad debería partir de los particularismos para después lograr la unidad entre ellos.

Nosotros manejamos el concepto de la interculturalidad de manera global, integral, es decir lo que nosotros entendemos como el objetivo político, de ir concretando lo que es el Proyecto Político de todos los pueblos indígenas. La interculturalidad la entendemos como una praxis, como una concepción de este reconocimiento dentro de la diversidad. Hay un reconocimiento de los conocimientos, las tradiciones, las prácticas sociales, que nos permite por tanto, impulsar proyectos societales, procesos de desarrollo sostenible y algo que acá reiteramos permanentemente: un proceso de desarrollo con identidad, que es un aspecto básico para poder dar un tratamiento particularizado a cada uno de los pueblos y nacionalidades. Entonces la interculturalidad es la base fundamental para lograr un proceso de unidad del país. (Luis Maldonado, ex Secretario Ejecutivo CODENPE, actual Ministro de Bienestar Social).

No obstante, y como consecuencia de la falta de una real mejora en la situación y condición de los pueblos indígenas y afros -como también de las crisis que se tornan cada vez más agotadoras para todos-, la separación y no la integración parece, en ocasiones, el camino más viable. Por eso, en el presente, los particularismos se multiplican, complicando aun más la posibilidad de llegar a un universalismo pluralista, es decir, a la construcción de la unidad en la diversidad.

Empero, el problema no descansa simplemente en la fragmentación social, sino en la construcción de significados derivados de esta fragmentación, y en qué se construye sobre ella. Por ejemplo, a partir de las prácticas del Estado y sus instituciones, se construye un significado dominante y excluyente del universalismo que se constituye como sinónimo de la unidad nacional impuesta desde arriba. Aunque no se la reconoce como tal, esta construcción es expresión de un sistema particular de creen-

cias, formas de producción y tipos de subjetividad que se han asimilado a lo universal (Castro-Gómez y Guardiola 2001). Pero, al reconocer oficialmente el carácter pluricultural del país, lo universal se reinventa asumiendo lo diverso-particular dentro de él. No obstante, parte siempre de una matriz que, en su reinvención global y neoliberal, “polariza, excluye y diferencia, aun cuando genera algunas configuraciones de integración translocal y de homogeneización cultural.. .construye similitudes sobre la base de asimetrías... unifica dividiendo” (Coronil 2000: 89).

En cambio, los reclamos a la diferencia de los pueblos indígenas y afros apelan a los particularismos como forma de reivindicación, al mismo tiempo que buscan construir un universal más amplio de lucha que incluya la justicia, la igualdad y la autodeterminación como también la reconfiguración del Estado como plurinacional. La unidad en este sentido depende de la realización de las metas del sector particular; sin esta realización, lo universal como la unidad en si queda sin sustancia y significado (Butler 2000).

Pero, ¿cómo podemos relacionar estas tensiones y contingencias entre lo particular y lo universal con la interculturalidad y cuáles son las problemáticas concretas que sugieren?

Desde su conceptualización de la educación bilingüe como respuesta a la educación nacional excluyente y homogeneizante, la interculturalidad ha sido entendida por los pueblos indígenas y, más recientemente por los pueblos afroecuatorianos en su proyecto de etnoeducación, como un proceso que requiere el fortalecimiento de lo propio (la identidad, la autoestima, los conocimientos/saberes científico-culturales) en tanto sería el precursor necesario al respeto y a una interrelación más equitativa. Aunque desde enfoques relacionados pero distintos, durante los últimos años, el movimiento indígena ha enfatizado el fortalecimiento de lo propio y particular, tanto en el campo identitario (pueblos y nacionalidades, por ejemplo) como en los

campos político y jurídico (la autonomía, circunscripciones territoriales, administración de justicia, derechos de propiedad intelectual). Similarmente, grupos afroecuatorianos han organizado sus interpretaciones sobre la aplicación de los derechos colectivos afro y el ordenamiento territorial (en comarcas y palenques) en dos borradores de ley.

Enfatizar lo propio es un paso necesario en los procesos de decolonizar el cuerpo como también la mente, procesos que son centrales a la interculturalidad. No obstante, una sobrevaloración de lo propio, algo que a veces suele ocurrir, puede contribuir a etnocentrismos e impulsar mayores divisiones y separaciones. Además, en ocasiones, sirve para ocultar las actitudes y prácticas racializadas y discriminadoras dentro de los movimientos y las organizaciones, un punto que varios líderes afroecuatorianos han mencionado, por ejemplo, en torno de alianzas negros-indígenas.

Estas alianzas entre pueblos históricamente subalternizados, establecidas en los noventa por las organizaciones nacionales, el Consejo Nacional de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros-CONPLADEIN (institución estatal en las manos de las organizaciones indígenas y negras nacionales) y su brazo técnico Prodepine (financiado por el Banco Mundial y el FIDA con un presupuesto de 50 millones de dólares), tenían como meta consolidar la oposición con miras a mejorar las condiciones económicas, sociales y políticas e interculturalizar las instituciones y estructuras estatales. En 1998, algunos líderes de tendencias que algunos han tildado de etnocentristas e indianistas rompieron con los afroecuatorianos y lograron, por medio de un decreto presidencial, reestructurar el CONPLADEIN en CODENPE -el Consejo de Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades Indígenas-, dejando afuera a las organizaciones y a los pueblos afroecuatorianos. Al justificar esta exclusión, algunos dirigentes indígenas culpan a los negros de "siempre recoger las experien-

cias de los pueblos indígenas”, “buscar el lucro”, y “aprovecharse de la fuerza organizativa, social 20

y política de los indígenas”. En cambio, algunos líderes afroecuatorianos denuncian al racismo, al etnocentrismo y a los intereses divergentes como obstáculos para la organización y oposición compartida. Estas prácticas e intereses, al parecer, reproducen jerarquías raciales y legados coloniales.

Lo que nos interesa señalar aquí es que, a menudo, la interculturalidad aparece como problema y tarea de los otros y no propia, abriendo caminos y procesos étnicamente separados que, de una manera u otra, reproducen el binarismo y la polarización: blanco-mestizo/ indígena o negro. Ubicar y destinar la interculturalidad a la esfera de lo particular y a la vez presentarlo como problema blanco-mestizo es cada vez más evidente entre algunas tendencias indígenas, especialmente desde que la política estatal se ha preocupado con lo multi-pluricultural. Esta tendencia, que torna cada vez más difícil las alianzas, se evidencia en los comentarios del actual director nacional de la educación intercultural bilingüe.¹⁶

Lo de la interculturalidad es un asunto que está en la Constitución, por lo que para mí, este no es problema de leyes. La interculturalidad funcionará en cuanto fortalezcamos la autoestima de los pueblos indígenas, en cuanto fortalezcamos nuestra propia capacidad de gestión, no es pues una cuestión de leyes, ni de seminarios, ni de foros, ni de proyectos. Más bien para la educación bilingüe ha sido un poco negativo en las diferentes provincias, porque han cogido esta palabra de la interculturalidad y la han manipulado, pensando que tiene que ser profesores hispanohablantes para comunidades indígenas, pues eso es la interculturalidad y se han dado nombramientos a gente que no saben nada con este pretexto. Yo veo que los hispanohablantes están usando este asunto de la interculturalidad para seguir justificando su actuación, a cuenta de que dicen como los indios van a aislarse, como los indios van a

Culturas en América Latina y el Perú

tener sus propias instituciones o sus propias leyes... Es un problema más bien práctico, debemos fortalecernos nosotros y solo cuando nuestra fuerza influya respeto nos respetarán.... Cuando se trata de la cuestión cultural, todos están de acuerdo con la interculturalidad pero cuando se trata de asuntos económicos, políticos toda esta gente que están hablando de interculturalidad y que le afectan en sus intereses, entonces no llegan. Este asunto de racismo insisto se terminará en el momento en que nosotros que hagamos respetar... así que la interculturalidad funciona en cuanto nos hacemos respetar, una buena gestión, una buena autoridad.

En forma similar, la construcción de sentidos no-indígenas y no-negros refleja una noción generalizada que asocia la interculturalidad con los indígenas y, menos frecuentemente (por el problema histórico de la invisibilización), con los negros. De este modo se concibe la interculturalidad como un problema étnico (o culpa étnica) y como un asunto que depende, principalmente, de la voluntad grupal. En este panorama, la construcción, por parte de todos los sectores de la sociedad, de un universalismo plural e incluyente que tome en cuenta el reconocimiento de lo compartido como también el legado colonial, parece ser una tarea que no presenta mayores probabilidades de realizarse en el futuro cercano.

No obstante, a pesar de la real dificultad de pensar la interculturalidad dentro del ámbito nacional (problema que, como he señalado, no es solo local sino que forma parte de los diseños globales), en los últimos años, los actores sociales indígenas y afroecuatorianos han desarrollado esfuerzos que inauguran prácticas que abren nuevos horizontes. Estas prácticas forman parte de un nuevo paradigma y proyecto social, político y epistemológico de interculturalizar que está actualmente en pleno desarrollo.

La interculturalidad como paradigma y proyecto social, político y epistemológico. Horizontes y prácticas posibles.

La interculturalidad tiene una connotación, por lo menos en el Ecuador y entre los actores sociales, contra-hegemónica y de transformación, tanto de las relaciones sociales entre los diversos sectores que constituyen el país, como de las estructuras e instituciones públicas. Aunque todavía existen grandes limitaciones en términos de la aplicación de este principio y en los consensos de cómo promoverla concretamente, el carácter político y social de la interculturalidad se considera necesario y evidente.

Más que un hecho, una sustancia concreta, observable y de posible validación, o algo por alcanzarse en un corto tiempo (una reunión, una mesa de diálogo, un encuentro, etc.), la interculturalidad es un proceso de largo alcance. Por eso creo que es mejor hablar de un proyecto de interculturalizar en vez de interculturalidad en sí. Un ejemplo concreto se encuentra en las experiencias de los poderes locales alternativos (alcaldías indígenas) donde, a partir de la construcción de nuevas estructuras e instancias de participación más inclusivas en el nivel parroquial, municipal y cantonal, está en pleno desarrollo y ejecución un proyecto de interculturalizar. Las experiencias de Cotacachi y Saquisilí desde 1996, Guamote desde 1992 y, más recientemente, Otavalo, han ganado reconocimiento tanto en el nivel nacional como internacional¹⁷.

Sin embargo, como los movimientos indígenas y negros han señalado últimamente, el ejercicio y la significación de la interculturalidad no están limitados al campo político o a la estructura estatal (centralizada o descentralizada). Sus luchas no son simplemente luchas identitarias sino cognitivas, entre posiciones hegemónicas y subalternas relacionadas con diversas formas de producir y aplicar el conocimiento. Por eso, una

manera distinta de concebir la interculturalidad es en torno del campo epistemológico, es decir, en relación con el conocimiento, o conocimientos en plural. El diputado mestizo y ex Vicepresidente de la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso Nacional, Henry Llanes, hizo referencia a esta conceptualización en una entrevista:

[La interculturalidad] es uno de los aspectos claves que permitiría al país desarrollarse integralmente. Primero, desarrollar un pensamiento mucho más diversificado, dosificado, porque en el Ecuador puede recoger lenguajes, las diferentes culturas, su cosmovisión histórica, las diferentes culturas lo que se da en su cotidianidad como experiencias en los procesos productivos... Las diferentes ramas de las ciencias sociales se pueden enriquecer con esta diversidad cultural que tiene el Ecuador. Entonces ahí existe un potencial en cuanto al desarrollo del conocimiento.

Desde este punto de vista, la interculturalidad se concibe como práctica contra hegemónica, enfocada en revertir la designación (promovida como parte del proyecto de la modernidad) de algunos conocimientos como legítimos y universales y la relegación de otros, especialmente aquellos relacionados con la naturaleza, el territorio y la ancestralidad, al espacio local de saberes, folklore o del mundo de la vida. Ello evidencia la existencia de una diferencia no solo cultural y colonial sino, y como anota Mignolo (2000a, 2000b), *epistémica*.

Se trata de reconstruir los procesos sociopolíticos que, sobre la base de esta diferencia epistémica, han subalternizado y negado los conocimientos propios de los afrodescendientes y han relegado estos conocimientos, y a ellos mismos, a la invisibilidad y a lo no-moderno. Es lo que están llevando a cabo las organizaciones de Comunidades Negras de Proceso y el Consejo Regional de Palenques en el norte de Esmeraldas en torno del ordenamiento territorial y la conservación ambiental. Como

explica el líder intelectual afroesmeraldeño Juan García¹⁸, esos esfuerzos en parte se han desarrollado como respuesta a la invasión, en la zona del norte de Esmeraldas, de conservacionistas y gente de ONG y del Estado, cuyos discursos sobre la biodiversidad negaban los conocimientos propios.

[Desde allí] nace un movimiento de comunidades negras que pretende ordenar, conservar y ordenar la tierra, recuperar el poder que tenía sobre la tierra, usar exactamente lo que antes se nos había dicho que era malo, los conocimientos que nos habían dicho que no eran conocimientos, a organizarnos en palenques, a construir una propuesta política de organización, a desaprender lo aprendido y reaprender lo propio a partir de las experiencias, las luchas, la oralidad.

Los conocimientos que se comparten y se construyen dentro de estos procesos no pueden ser simplemente caracterizados como ancestrales/tradicionales o como subalternos porque no están congelados en un pasado utópico-ideal, sino que se construyen en el presente, a partir de interpretaciones y reinventiones de una memoria histórica ubicada en subjetividades, espacios y lugares que encuentran su sentido en la actualidad. Proceden de la articulación, relación y negociación de varias formas heterogéneas y plurales de pensar-saber. Articulaciones y negociaciones que, como cualquier encuentro entre culturas, implican conflictos, ambigüedades, contradicciones y asimetrías. Por ello, requieren de una interculturalización epistémica que relacione conocimientos desde la posicionalidad y lugar afroecuadoriano y, más específicamente, desde la afroesmeraldeñidad.

La diferencia epistémica como marcador de la subjetividad política también se encuentra en las propuestas y acciones recientes del movimiento indígena. Un ejemplo que ya tiene varios años de aplicación es el de Jambi Huasi en Otavalo; una casa

de salud que se basa en los conocimientos tanto de la medicina tradicional indígena como de la medicina occidental, y donde los médicos y yachags o shamanes trabajan en coordinación y colaboración. Un segundo ejemplo más reciente es la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI), un esfuerzo del movimiento por extender su iniciativa más allá de la esfera de la oposición política, conjugando esta con la producción y difusión estratégicas de conocimientos de forma más explícita y organizada. Como indica su descripción:

No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la curricula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad (ICCI 2000: 6-7).

Esta propuesta refleja la necesidad de promover procesos de traducción recíproca de conocimientos en lo plural (Vera 1997). Pero su objetivo no es una mezcla o hibridación de formas de conocimiento, como tampoco una forma de inventar el mejor de dos mundos posibles. Más bien representa la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen, negocien e 'interculturalicen' ambos conocimientos, el indígena y el occidentalizado (y sus bases tanto teóricas como experienciales), considerando siempre fundamentales la colonialidad y

la occidentalización a las que han estado sometidos.

Para la UINPI, trabajar desde la interculturalidad como nuevo paradigma epistémico implica la articulación de cinco elementos o visiones que son centrales a la epistemología indígena. La primera es la visión de conflicto, que implica la construcción y valoración de los pueblos indígenas a través de los levantamientos y movilizaciones, diálogos, confrontaciones con el poder y los levantamientos mediante los cuales han hecho valer sus propuestas. La segunda está ligada al desarrollo de las lenguas indígenas para potencializar la creación de conocimiento a partir de ellas. Una tercera tiene que ver con la valoración de la diferencia, tanto cultural como epistémica, puesto que en el centro del debate están los seres humanos no como objetos de estudio sino como sujetos y creadores de conocimiento. La cuarta visión es el fortalecimiento de la identidad cultural como proceso de construcción permanente que enfrente a la colonización inclusive mental. Finalmente, se encuentra la interculturalidad científica o epistémica, la interrelación de los saberes de las culturas originarias con los saberes de las culturas denominadas 'universales', en la cual se basa el currículo (Ramírez 2001).

Como proyecto a la vez político y epistémico impulsado desde el movimiento indígena, la UINPI desafía las fronteras académico-institucionales como también los límites epistemológicos siempre atravesados por relaciones de poder y que limitan los estudios al conocimiento occidental-universal-liberal. Es decir, al reconocer la diversidad epistémica y trabajar con ella, así como también al reconocer y confrontar la violencia epistémica-colonial la UINPI crea un modelo estratégico de lucha y de educación que parte de la (re)articulación de las subjetividades políticas y de la diferencia epistémica colonial, de la problemática política del conocimiento y de sus imbricaciones con la interculturalidad; esencialmente al entender la interculturalidad como proyecto político, social, epistémico.

Al pensar y usar la interculturalidad epistémicamente, los movimientos indígena y afro están desafiando y reinventando interpretaciones que, en su uso dominante, carecen de dimensión política y pretenden ocultar la colonialidad de poder. Es un esfuerzo por deconstruir y reconstruir críticamente el significado del término presentándolo como espacio, negociación, relación y pensamiento fronterizo. En este espacio fronterizo de relación y negociación se construyen y emergen nuevos conocimientos sentidos, prácticas y acciones que desafían el poder-saber dominante y empiezan a filtrarse en él. Por eso, podemos hablar de un accionar epistémico, es decir, de un interculturalizar epistemológico que construye nuevos criterios de razón y verdad (epistemes) y nuevas condiciones de saber que no pueden ser catalogadas estáticamente, y cuyos impactos y efectos están empezando a extenderse más allá de la esfera política. Se refiere a estos procesos y actividades del pensar que, como sus pensadores, se mueven entre lo local y lo global, entre el pasado (reinventado) y el presente, y como movimiento étnico, social y político de oposición, entre varias especialidades y frentes.

Para concluir, las palabras de Virgilio Hernández¹⁹, activista de los movimientos sociales, aclaran esta tarea:

Un elemento central de la interculturalidad es asumir la perspectiva del futuro, es asumir que esta generación sola tiene la posibilidad de disponer de unos recursos, que no solo son para consumo de esta generación, sino para las generaciones que están por venir, eso no se puede hacer con la lógica depredadora actual. Eso requiere una visión renovada fresca, que es la que aporta la interculturalidad, que es volver a asumir para todos los ecuatorianos, la tierra como madre, pero como madre no solo de los que ahora nacemos, de los que ahora vivimos, sino como madre de todos los pueblos que van a venir en adelante. La interculturalidad es simplemente la posibilidad de una vida de un proyecto distinto. La posibilidad de un proyecto alternativo que cuestiona profundamente la lógica irracional instru-

mental del capitalismo que en este momento vivimos.

Notas

* En: Fuller, Norma: Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 2002, pp. 115-142.

1 Ex Presidente de la CONAIE, ex Diputado Nacional y actual Rector de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas. Entrevista, agosto 2001.

2 Este trabajo incluye entrevistas con dirigentes y líderes indígenas y afroecuatorianos, asesores, diputados y funcionarios del gobierno durante el período comprendido entre 1998 y 2000; algunas de estas entrevistas están citadas aquí.

3 El proyecto está actualmente coordinado por la Universidad de Duke (EE.UU.), la Universidad Javeriana de Bogotá y la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito.

4 Comentarios presentados en el Taller sobre etnoeducación, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 27 de marzo de 2001.

5 En 1998, el Banco Mundial empezó una revisión de su política con relación a los pueblos indígenas, la cual actualmente está en su última etapa. Entre marzo y julio de 2001, han salido nuevos borradores sobre políticas operativas, procedimientos y estrategias dirigidas a "asegurar que el proceso de desarrollo fomenta el respeto total de la dignidad, los derechos humanos y las culturas de los pueblos indígenas y al proveer les una voz en el diseño e implementación de proyectos, evitando o minimizando cuando sea posible impactos negativos y asegurando que los beneficios destinados para ellos son culturalmente apropiados" {World Bank Operational Manual. Operational Policies, borrador, 23 de marzo de 2001}.

6 Para una discusión más amplia de esta problemática, véase Walsh 2002, por publicarse.

7 Eso fue claramente evidenciado durante la reunión preparatoria en Ginebra para la Conferencia Global Contra el Racismo, donde Canadá, apoyado por la Unión Europea, argumentó que en vez de ser parte del racismo contemporáneo, el colonialismo y más específicamente ciertos aspectos del colonialismo fueron sufridos por los pueblos indígenas y descendientes africanos en el pasado, sin relación con el pre-

sente (Servicio Informa "Alai-amlatina", agosto 2001).

8 Al referir a una perspectiva "tradicional" y una perspectiva "crítica" de entender la interculturalidad, la diferencia y lo cultural dentro de ella, hacemos conexión con los conceptos que presenta Castro-Gómez (2000), de la teoría tradicional y la teoría crítica de cultura. También intentamos ir más allá de las visiones antropológicas, racionales, teológicas y utopistas que reinan en las actuales discusiones sobre cultura y sobre la interculturalidad.

9 El desarrollo de esta identificación estratégica en el nivel transnacional se evidenció en el último Congreso de la CONAIE en octubre 2001 (la primera formalmente nombrada "Congreso de Pueblos y Nacionalidades"). Según los representantes indígenas bolivianos, que asistieron en la función de observadores, su participación era llevar la actual experiencia del movimiento indígena ecuatoriano a Bolivia.

10 Entrevista, agosto 2001.

11 Comentarios presentados en el Foro "Identidad y territorialidad de los pueblos afroecuatorianos", Universidad Andina Simón Bolívar, 9 de febrero de 2000.

12 Ver, por ejemplo, los comentarios de Tubino, Degregori y Portocarrero presentadas en este mismo texto.

13 Entrevista. marzo 1999.

14 Eso ocurre no solamente entre los actores sociales sino también entre los académicas. Ver, por ejemplo, la variedad de interpretaciones sobre la interculturalidad presentes en esta Conferencia.

15 Quichua amazónico y asesor de la diputada nacional Nina Pacari. Entrevista.

16 Entrevista con Luis Montaluisa, Director de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe-DINEIB.

17 Ver, por ejemplo, Montoya 2001, Red Interamericana Agricultura y Democracia 1999 y García 2001.

18 Ver Walsh y García 2001, como también los textos de Escobar (1998 y 1999) sobre procesos similares en el Sur Pacífico Colombiano.

19 Entrevista, marzo 1999.

ACERCA DE LOS AUTORES

Sonia Álvarez

Directora del Centro de Estudios Latinoamericanos, Caribeños y Latinos de la Universidad de Massachussets, y profesora titular de la Cátedra Leonard J. Horwitz de Estudios y Política Latinoamericanos de la misma Universidad. Ha sido presidente de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Ha editado *New social movements in Latin America: identity, strategy and democracy* (1991), *The making of social movements in Latin America* (1992), *Política cultural, cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (1998), *Movimientos sociales y conflicto en América Latina* (2005). Es también autora de numerosos estudios sobre el feminismo, entre ellos *Feminismos latinoamericanos* (1998).

Arturo Escobar

Nació y creció en Colombia. Se educó en la Universidad del Valle (Cali, Colombia), en la Cornell University y en la Universidad de California, en Berkeley (donde se doctoró en 1987). Entre sus especialidades figuran la ecología política y la antropología del desarrollo, los movimientos sociales y las nuevas tecnologías. Es autor de *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World* (1995).

Evelina Dagnino

Es Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Stanford, Estados Unidos. Se desempeña como Profesora asociada del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Campinas Sao Paulo, Brasil. Fue profesora invitada de las universidades de Yale, Estados Unidos y de Gottemburg, Suecia.

Daniel Mato

Es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Central de Venezuela (UCV), 1990. Tiene un Diploma de Especialización en Economía Internacional por la CGCE de Buenos Aires, y graduó como Licenciado en Economía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), 1974. Actualmente es Profesor Titular del Centro de Investigaciones Postdoctorales de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

Virginia Vargas

Socióloga, activista feminista y fundadora del Centro Peruano de la Mujer Flora Tristán e integrante de su Consejo Directivo. Es miembro del Consejo Consultivo del Programa Democracia y Transformación Global y docente en el Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Fue coordinadora de las ONG de la región en América Latina para la Conferencia de las Naciones Unidas en Beijing, China (1994-1995). Actualmente, desarrolla su militancia política feminista en la Articulación Feminista MERCOSUR.

Chalena Vásquez

Musicóloga e investigadora de las danzas peruanas, ha publicado artículos y libros sobre la cultura costeña y andina peruanas. Trabajó en la Dirección de Investigación de la Escuela Nacional Superior de Folklore José María Arguedas. Actualmente trabaja en la dirección del CEMDUC – Centro de Música y Danza de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha dado conferencias y participado en congresos en varios países de Latinoamérica y Europa.

Víctor Vich

Se graduó como doctor en Literatura Hispanoamericana en Georgetown University, EEUU. Actualmente, es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú e investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Investiga temas en teoría cultural, cultura popular, políticas culturales y literatura peruana contemporánea.

Catherine Walsh

Es profesora principal y directora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, donde también dirige el Taller Intercultural y la Cátedra de Estudios de la Diáspora Afro-Andina. Tiene una larga trayectoria acompañando los procesos de los movimientos indígenas y afrodescendientes en Abya Yala/América Latina.

Programa Democracia y Transformación Global

En un escenario de intensos cambios mundiales se creó en la Unidad de Postgrado de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en junio del 2003, el Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Desde entonces el Programa ofrece un espacio para el análisis transdisciplinario del poder, la democratización, la cultura y los movimientos sociales en procesos de globalización y tiene como objetivo principal fortalecer la capacidad de la sociedad civil peruana de democratizar las múltiples relaciones de dominación existentes.

En 2006 el Programa ha iniciado una nueva etapa (simbolizada por la adaptación de su nombre) en la cual ha intensificado sus actividades y ha iniciado nuevos proyectos. Actualmente, el PDTG es un Centro Autónomo de Investigación y Acción Política, que busca potenciar las luchas por un mundo mejor, basado en la autonomía, la democracia radical, el equilibrio con la naturaleza y la justicia social, promoviendo la construcción de pensamientos críticos y saberes libertarios, desde y para la acción política transformadora.

A través de nuestras diversas actividades, intentamos crear espacios de dialogo entre diferentes actores sociales, que permiten la reflexión crítica colectiva sobre las relaciones de dominación que sostienen el status quo, y las posibilidades de transformarlas. El Programa también esta comprometido con el desarrollo de nuevas metodologías de investigación y construcción de conocimiento, que parten del compromiso con el cambio social, y facilitan la recuperación de saberes otros. Finalmente, buscamos crear nuevas relaciones de acompañamiento de los procesos de articulación y las organizaciones sociales afines, basados en la horizontalidad, el dialogo y la complementariedad.

En la actualidad el Programa realiza sus actividades, en colaboraciones con diversas instituciones, investigadoras, colectivas y organizaciones sociales, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, Villa el Salvador, Arequipa, y Cusco. Además, el PDTG integra diferentes redes a nivel internacional, como el Network Institute for Global Democratization (NIGD), el Consejo Hemisférico de las Américas del Foro Social Mundial, y la Red Birregional de Europa – América Latina y el Caribe. Finalmente, venimos impulsando esfuerzos colectivos de investigación, como el Consorcio Interrogando la Agenda Sociedad Civil, que reúne a centros de investigación de los Estados Unidos, Brasil, Argentina, Puerto Rico, Portugal y Colombia.

PUBLICACIONES REALIZADAS POR
EL PROGRAMA DEMOCRACIA Y TRANSFORMACIÓN GLOBAL

Colección Transformación Global

Virginia Vargas Valente

Feminismos en América Latina: su aporte a la política y a la
democracia

Julio del 2008

Heikki Patomäkki y Teivo Teivainen

Democracia Global

Mayo del 2008

Raúl Zibechi

Autonomías y Emancipaciones. América Latina en Movimiento

Septiembre del 2007

Peter Waterman

Los nuevos tejidos nerviosos del internacionalismo y la solidari-
dad

Septiembre del 2006

Boaventura de Sousa Santos

Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria

Agosto del 2006

Boaventura de Sousa Santos

La universidad popular del siglo XXI

Agosto del 2006

Colección Diálogos y Movimientos

Hugo Cabieses, Baldomero Cáceres, Anahí Durand, Róger Rumrill y Ricardo Soberón

Hablan los diablos: amazonía, coca y narcotráfico en el Perú.

Versión recargada

Julio del 2007

Colección Arte para la Transformación Global

Roxana Crisólogo y Miguel Ildefonso (comp.)

Memorias in Santas. Antología de poesía escrita por mujeres sobre la violencia política

Agosto del 2007

Roxana Crisólogo y Karen Bernedo (comp.)

Poéticas visuales de la resistencia. Videopoesía peruana

Julio del 2007

Colección Cuadernos Populares

Ana Esther Ceceña

Hegemonía, emancipaciones y políticas de seguridad en América Latina: dominación, epistemologías insurgentes, territorios y descolonización.

Septiembre del 2008

