

# Pensar América

Pensadores  
latinoamericanos  
en diálogo

Carlos Bonfim  
José A. Tasat  
(coords.)

UNTREF

 CLACSO





## **Pensar América**

Pensar América : pensadores latinoamericanos en diálogo / Jose Alejandro Tasat ... [et al.] ; Coordinación general de Carlos Bonfim; José Alejandro Tasat. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; 3 de Febrero : UNTREF, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-921-0

1. Pensamiento Americano. 2. Pedagogía. 3. Educación. I. Tasat, Jose Alejandro II. Bonfim, Carlos, coord. III. Tasat, José Alejandro, coord.

CDD 370.711

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

# **Pensar América**

## **Pensadores latinoamericanos en diálogo**

Carlos Bonfim y José A. Tasat  
(coords.)



**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales  
Conselho Latino-americano  
de Ciências Sociais

**CLACSO Secretaría Ejecutiva**

**Karina Batthyány** - Directora Ejecutiva

**María Fernanda Pampín** - Directora de Publicaciones

**Equipo Editorial**

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**Solange Victory, Marcela Alemandi y Ulises Rubinschik** - Producción Editorial



**LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES**

**CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE**

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a [libreria.clacso.org](http://libreria.clacso.org)

*Pensar América. Pensadores latinoamericanos en diálogo* (Buenos Aires: CLACSO, noviembre de 2024).

ISBN 978-987-813-921-0



CC BY-NC-ND 4.0

*La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.*

**CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**

**Conselho Latino-americano de Ciências Sociais**

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



**Suecia**  
**Sverige**

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

# Índice

Introducción .....	11
<i>José A. Tasat y Carlos Bonfim</i>	
“Pensar en América”: una fecunda ambigüedad.....	17
<i>Yamandú Acosta</i>	
La metamorfosis del espacio habitado y la gravitación del suelo que habitamos. Entre la globalización y la geocultura. Reflexiones en torno a Milton Santos y Rodolfo Kusch .....	29
<i>Carlos Cullen</i>	
Aproximación al pensamiento de Milton Santos en el horizonte americano .....	43
<i>Clímaco Dias</i>	
Revistas, papers y mercado. Condiciones institucionales para la publicación filosófica en América Latina .....	55
<i>José Santos Herceg</i>	
¿“Escuchar al que recibe las órdenes”? (Kusch, 1975) .....	71
<i>Mauricio Langón</i>	
Educación e interculturalidad.....	81
<i>Carlos Mundt</i>	
Capoeira: un juego de libertad.....	93
<i>Eduardo Oliveira</i>	

La imposible colonización de la oralidad .....	111
<i>Guillermo Mariaca Iturri</i>	
La Pedagogía Griô: educación, tradición oral y política de la diversidad .....	121
<i>Lilian Pacheco</i>	
Frantz Fanon y la descolonización.....	135
<i>Renato da Silveira</i>	
América Latina: diversidad, descolonización y diálogos de saberes .....	161
<i>Clelia Neri Côrtes y Fayga Moreira</i>	
Bibliografía .....	177
Sobre las autoras y los autores.....	189

*Descolonizar é olhar o mundo com os próprios olhos, pensá-lo de um ponto de vista próprio. O centro do mundo está em todo lugar. O mundo é o que se vê de onde se está.*

(Milton Santos)

*Se trata de descubrir un horizonte humano, menos colonial, más auténtico y más americano.*

(Rodolfo Kusch)



# Introducción

*José A. Tasat y Carlos Bonfim*

*En memoria de Elisabeth Lanata y Coca Martínez*

El diálogo sucedió en Tilcara, provincia de Jujuy, noroeste argentino. René Machaca, del pueblo Kolla, antropólogo y referente del Taller de Historia Oral de Uquía, nos explicó: la traducción aproximada de Qhapac Ñan sería algo como “camino real”. René hacía referencia a la red viaria construida durante siglos en los Andes antes de la llegada de los españoles y que se vincula con el Tawantinsuyu. Qhapac en quechua se empleaba para referirse a un soberano, a un rey. Y Ñan a su vez, es el término quechua para “camino”. Pero nuestra inquietud se relacionaba con otro término también de origen quechua: Chaqui Ñan, que en algunas regiones de los Andes se emplea para referirse a un sendero –por lo tanto, de menor dimensión que el Qhapac Ñan–. Al fin y al cabo, chaqui es “pie” en quechua.

De este modo, René nos comentaba que si Qhapac Ñan correspondía a un “camino real”, es decir, a un sistema considerado de alta relevancia para el Imperio Inca, Chaqui Ñan, por su parte aludía a senderos o trochas, a caminos “menores”, marginales en cierto sentido.

La conversación con René Machaca se dio en el contexto de las *X Jornadas del Pensamiento de Rodolfo Kusch*, realizadas en Maimará y Tilcara, en noviembre de 2022. Junto a otras/os liderazgos y referentes de comunidades originarias de Jujuy, René coordinó la mesa “Qhapac Ñan: Comunidades aborígenes en el camino de la vida y el agua”. Como se advierte, las Jornadas a las que nos referimos aquí hacen confluír una pluralidad de voces, sensibilidades, sentipensares. Así, junto a representantes de las comunidades originarias, en estos encuentros se escuchan también las voces de artistas, académicas/os, activistas y guardianas de las medicinas ancestrales, como Josefina Aragón, que es también una gran coplera.

Decidimos empezar esta Introducción rememorando el diálogo con René Machaca para recuperar lo que hace algunas décadas advertía Milton Santos sobre el mundo como posibilidad: ante lo que él caracterizó como una globalización perversa, había otra globalización posible. De ahí la necesidad de estar pendientes de lo que sucede bajo radar: al fin y al cabo, “hay combates silenciosos en los bastidores de la geopolítica mundial”. Y ese mundo posible, seguía Santos, “solo podrá ser construido por los actores de abajo: poblaciones pobres, países pobres y continentes pobres” (Tendler, 2006).

En este sentido, al persistir hace más de una década en la generación de espacios de encuentro, de promoción de vínculos y de intercambios como son las *Jornadas del Pensamiento de Rodolfo Kusch* y otros encuentros similares en diferentes países de la región, podríamos decir que hemos estado empeñadas/os en tejer “chaqui ñanes” por nuestra América, por Abya Yala, por esta nuestra América Ladina, como la bautizó Lelia Gonzales. Decimos “chaqui ñanes” para evocar lo dicho arriba sobre Milton Santos y la potente red de intercambios de la que hemos estado participando en estas últimas décadas.

Lo hemos vivido desde el afecto, desde la generación de espacios de escucha atenta y desde el compromiso por contar(nos) las diversas otras historias que también nos constituyen. Todo esto a partir de cursos, talleres, congresos, seminarios, publicaciones,

espectáculos, recursos didácticos, materiales audiovisuales que se han producido a lo largo de estos años desde el Programa Pensamiento Americano de la Universidad Nacional Tres de Febrero, en alianza con diversos otros programas y organizaciones similares en el continente.

Luego de casi diez años de haberse publicado la primera edición de *Pensar América: Pensadores latinoamericanos en diálogo*, tenemos ahora el gusto de, en alianza con CLACSO, seguir haciendo caminar la palabra por diversos otros chaqui ñanes –lo que nos permite también ampliar y afianzar esa fecunda red de intercambios, de aprendizajes y de intervención en algunos de los debates sobre lo que estamos siendo en este sector del mundo.

Si bien es cierto que queda mucho por hacer en lo que se refiere al largo proceso de descolonización, especialmente en los ámbitos educacionales, es posible advertir que se han intensificado en estas últimas décadas los debates sobre temas relacionados a las perspectivas anticoloniales, contracoloniales y decoloniales. Y algunos de los resultados son más que evidentes si se considera en perspectiva histórica lo que discuten los escritos aquí reunidos.

Pasados ya diez años desde el encuentro que dio origen a este libro, es evidente que, junto a diversos retrocesos en el ámbito político, económico, social, hubo y hay también la emergencia de una plétora de aportes que permiten seguir hablando de horizontes de esperanza. Otras voces, otras sensibilidades, otros sentipensares emergen de modo más amplio en los más diversos foros y desde los más diferentes frentes. Personas LGBTQIAP+, mujeres, afroamericanas/os, pueblos originarios, vidas que históricamente figuraban nada más como tema/objeto de estudio, protagonizan hoy movimientos que permiten evocar una vez más a Milton Santos y lo que él llamó “revancha de la periferia”. Periferia aquí entendida, por supuesto, no como ubicación geográfica, sino como lo negado, lo silenciado, como aquello que se ha forjado al margen, bajo radar, como decíamos más arriba. Es decir, saberes históricamente subyugados, invisibilizados, se insurgen, ocupan con voz propia su

lugar en los debates y ponen en jaque narrativas que se pretendían universales, únicas. Y en el proceso denuncian también el crónico bovarismo que orienta (¡todavía!) parte de los abordajes al espacio cultural nuestroamericano.

Así, ante la narrativa hegemónica que opera en singular y que ha secuestrado el sentido de las categorías desde las que nos pensamos, hay diversas miradas, diversos sentires que se mueven fundamentalmente en plural. Hablamos por lo tanto, de saberes, de conocimientos, de filosofías, de ontologías, de epistemologías así, en plural. Plurales son también las miradas que se advierten en los textos incluidos en esta publicación cuya actualidad resulta evidente en más de un caso.

Tal como señalábamos en la Introducción a la primera edición, este libro reúne trabajos presentados en el encuentro *Pensar América: pensadores latinoamericanos en diálogo*, realizado en Salvador, Bahía, Brasil, en agosto de 2013. A lo discutido en ese encuentro agregamos también algunos de los trabajos presentados en el *I Encuentro de Pensamiento y Filosofía Crítica de Nuestra América*, realizado ese mismo año en Termas de Arapey, Uruguay, en el marco del *III Congreso Uruguayo de Filosofía*.

En ambos eventos, al igual que sucedió en otras *Jornadas del Pensamiento de Rodolfo Kusch* y eventos académicos afines, lo que se proponía era poner a circular aportes de pensadoras/es que conforman la extensa tradición de pensamiento crítico latinoamericano. Y lo que hemos advertido a lo largo de estos años es que los escritos que integran este libro se siguen discutiendo en cursos, seminarios y en las diversas tesis y estudios que se han nutrido de estos aportes. Esta publicación resulta ser también un esfuerzo por hacer memoria, por evitar que aportes como estos caigan en el olvido, como ha pasado tantas veces a lo largo de nuestra historia.

Si, como señala Guillermo Mariaca en su ensayo, “descolonizar es inventar un mundo donde nos reconozcamos sujetos de un vínculo de reciprocidades y una red de solidaridades”, no hay dudas

de que seguimos trabajando en esa dirección. Y esta red de solidaridades circula, como decíamos, fundamentalmente bajo radar: transita por los muchos chaqui ñanes que hemos estado construyendo. Buena lectura. Un gusto.



## “Pensar en América”: una fecunda ambigüedad

*Yamandú Acosta*

La consigna propuesta para contribuir en este libro colectivo, *Pensar América: Pensadores latinoamericanos en diálogo*, presenta una estimulante ambigüedad motivando discernimientos iniciales que permitirán ir dando cuerpo al artículo que aquí se inicia.

Por un lado, sugiere el pensar “desde” América y, sin contradicción, también el hacerlo “sobre” ella. Esta es una inicial y provocativa ambigüedad, aparentemente muy fermental porque habilita dos orientaciones de la reflexión, no necesariamente excluyentes sino tal vez perfectamente complementarias, como diría nuestro filósofo uruguayo Carlos Vaz Ferreira al caracterizar en su *Lógica viva* de 1910 a las falacias de falsa oposición (Vaz Ferreira, 1963, p. 21).

De acuerdo con la anterior consideración, “pensar en América” en la articulación sinérgica de sus sentidos de hacerlo “desde” y “sobre” ella, no solo es posible sino necesario –no en el sentido de inevitable sino de urgente y acuciante– según se evidenciará.

Por cierto, también se puede “pensar en América” en el sentido de hacerlo “desde” ella, sin por ello “pensar en América” en el sentido contrapuesto y complementario de hacerlo “sobre” ella. En la misma lógica de la argumentación, es posible “pensar en América”

en el sentido de hacerlo “sobre” ella, sin “pensar en América” en el sentido contrapuesto y complementario de hacerlo “desde ella”. En la primera hipótesis, estaríamos en el caso del ejercicio del pensamiento americano, que lo es tal por su sujeto. En la segunda hipótesis, se trataría del pensamiento de lo americano, que se define como tal por su objeto y que se puede ejercer desde circunstancias culturales distintas y distantes de las americanas (Ardao, 1963).

No obstante lo anterior, el pensamiento de lo americano que es a su vez pensamiento americano pareciera presentar la nota distintiva de la autenticidad –*authentics*, “dueño absoluto”– por lo que ese sujeto del pensar que se constituye y expresa como cultura, en cuanto cultura auténtica presentaría las mejores condiciones de posibilidad para la no alienación (Sambarino, 1980, pp. 237, 253-255).

Por otro lado, si la consigna “pensar en América” se hubiera propuesto en América del Norte, más específicamente en los Estados Unidos de América y la misma hubiera sido dirigida a motivar el pensamiento de los allí residentes, ese pensar en los dos sentidos antes señalados, a saber, “desde América” y “sobre América” de acuerdo al imaginario hegemónico establecido y consagrado en la propia denominación de la unidad política, se vería restringido a los propios Estados Unidos de América, pensados y nombrados en el marco de ese imaginario hegemónico como “América”. El “pensar en América” como respuesta a la propuesta en ese contexto, trascendiendo a los Estados Unidos de América, tanto en tanto “desde” como en cuanto “sobre” hacia otras latitudes el continente americano, probablemente podría tener lugar especialmente desde los migrantes y descendientes de migrantes de esas otras latitudes del continente cuyos lugares de subalternidad propiciarían ejercicios de contrahegemonía.

La consigna “pensar en América” lanzada y recepcionada en el sur invita preferentemente a pensar “desde” o “sobre” la América del Sur, la América Central y el Caribe, incluyendo a México, excluyendo a Estados Unidos de América e invisibilizando a Canadá. La

reflexión de la relación con la América del Norte reducida a los Estados Unidos de América –por un México incorporado al sur y una Canadá invisibilizada–, quedaría implicada en la orientación latinoamericanista en cuanto el “otro” con relación al cual el latinoamericanismo se define. En esta orientación latinoamericanista, “pensar en América” convoca especialmente a hacerlo en América Latina, esto es “desde” y “sobre” ella.

Incluyendo en “América” a la América del Norte y en particular a los Estados Unidos de América en lugar de distinguirla como el “otro” en relación al cual nos afirmamos, estaríamos afines a la orientación panamericanista que como regionalismo se encuentra en secular tensión con la orientación latinoamericanista que es un nacionalismo, el de la gran nación latinoamericana (Ardao, 1986), discursivamente reivindicada a través de los siglos y nunca realizada, que –a juicio de quien escribe– en razón de su validez mantiene vigencia instituyente. Cuando se habla de “las Américas”, el *pathos*, *ethos* y *logos* son panamericanistas antes que latinoamericanistas.

El latinoamericanismo impulsado fundamentalmente desde América del Sur, América Central y el Caribe que –incluyendo a México– normalmente se autoidentifican como América Latina y el Caribe, disputa pues con el panamericanismo promovido por los Estados Unidos de América, la hegemonía que afecta a los modos de sentir, hacer y “pensar en América”.

Procurando “pensar en América”, “desde” y “sobre” ella, esta reflexión se ubica en esa lucha por la hegemonía en la perspectiva del latinoamericanismo entendido como la utopía de la gran nación latinoamericana que alimenta un proyecto político válido y vigente, que en los inicios del siglo XXI profundiza su fuerza instituyente en la conflictiva y nunca acabada construcción de la unidad y la integración latinoamericana.

Por cierto que como se trata de “pensar”, no es el caso de una adscripción acrítica al latinoamericanismo. Si hay una disputa por la hegemonía –hacia afuera– en la que el latinoamericanismo debate con el panamericanismo, hay también una disputa –hacia

dentro— en la que el latinoamericanismo hegemónico puede y debe ser discernido desde el nuestroamericanismo contrahegemónico.

No obstante la validez y vigencia instituyente del proyecto de la gran nación latinoamericana, no ya solamente como unidad e integración de los Estados que la constituyen o de las élites que los gobiernan, sino de los pueblos gobernados por estas dentro de los territorios de aquellos, revela que la contrahegemonía con la que hacia afuera confronta con las pretensiones hegemónicas del panamericanismo está constitutivamente acompañada hacia adentro de un ancestral ejercicio de hegemonía, o más directamente, de dominación hacia lo indígena, lo afro y lo mestizo, que no tienen lugar dentro de lo latino que el nombre, la idea y el imaginario de América Latina implican.

Lo latino, contrahegemónico en relación con lo sajón hacia afuera, resulta constitutivamente hegemónico o de dominación hacia adentro de América Latina en relación con las poblaciones indígena, negra y mestiza. Por esta razón “nuestra América”, tal como elaboró esta expresión José Martí en su célebre ensayo de 1891 *Nuestra América*, ofrece una alternativa al “pensar en América” que implica construir contrahegemonía hacia afuera, pero también hacia adentro de los Estados nacionales de América Latina y el Caribe de “nuestras repúblicas” como escribía Martí, así como en relación a la gran nación latinoamericana como proyecto de su unidad e integración, por tratarse ahora no fundamentalmente de un espacio geográfico, sino de un lugar humano que incluye el vínculo con el territorio, de un “nosotros” tópico en tensión con un “nosotros” utópico que incluye a los criollos, pero también a los indios, a los negros y a los mestizos, un “nosotros” descolonizado y descolonizador, que es el sujeto de un “pensar” que Martí logra discernir y expresar, orientando su constitución analítica-crítica-normativamente (Acosta, 2012).

A esta altura de la argumentación, “pensar en América” se ha precisado como “pensar en nuestra América”, es decir “desde” y “sobre” nuestros modos históricos de objetivación. Estos implican

procesos, estructuras e instituciones y por lo tanto se trata de un pensar “desde” y “sobre” el “nosotros” dado o tópico y al mismo tiempo, “desde” y “sobre” el “nosotros” utópico que lo acompaña como condición de posibilidad para su autoproducción. Las funciones crítico-reguladora, historizadora o liberadora del determinismo legal, y anticipadora de futuro (Roig, 1987; Fernández, 1995), que deben disputar permanentemente el terreno al “nosotros” antiutópico, que implica la perspectiva de la autodestrucción como “nosotros” posible a través de las funciones: legitimadora de lo establecido, naturalizadora de lo dado, y reductora del futuro a extensión del presente, van de la mano de ese “nosotros” utópico.

“Pensar en América” en el sentido de hacerlo “en nuestra América”, “desde” y “sobre” ella, implicando la conflictividad de nuestra autoproducción como humanidad geohistóricamente situada, es tal vez no so lamente pensar un problema filosófico auténtico entendiendo por tal a aquel que se encuentra situado en relación con la problemática radical de una configuración sociocultural (Sambarino, 1976, pp. 172-173), sino pensar el problema filosófico más auténtico que nos pueda ser dado pensar, pues para la configuración sociocultural de nuestra América, ninguna problemática puede ser más radical que aquella por la que pasa la reducción de lo posible a lo establecido o su transformación en lo alternativo sobre el referente crítico-regulador, historizador y anticipador de un futuro otro del “nosotros” utópico.

Este pensar tiene estrictamente el carácter de la reflexión que no excluye el análisis, sino que lo subsume. Frente a la perspectiva del análisis que supone constitutivamente la relación sujeto-objeto –que por lo demás es la matriz dualista de la lógica de la modernidad–, la perspectiva de la reflexión supone constitutivamente la relación sujeto-sujeto porque las objetividades son las objetivaciones de los sujetos y el sujeto de la reflexión a diferencia del sujeto del análisis no se siente por fuera y por encima del objeto que considera, sino que se siente y se sabe involucrado en la problemática sobre la que reflexiona (Bautista, 2011). El “pensar en nuestra

América”, “desde” y “sobre” ella es pensar en “nosotros” mismos, como facticidad, como posibilidad y como utopía y todo “nosotros” supone relaciones intersubjetivas tanto en su interioridad como en la exterioridad de sus relaciones con otros “nosotros”.

Pensar en nuestra América implica pues pensar relaciones intersubjetivas –tanto las intencionales como las no intencionales, y por lo tanto las instituciones que median, institucionalizándolas, esas relaciones. Por estar articulado a un sentir y a un actuar, articulación sin la cual ese pensar no sería posible y no tendría sentido, ese pensar no se relaciona con la realidad como la teoría clásica para contemplarla, sino, si se quiere, como teoría crítica para transformarla.

Como es un pensar a través del cual el “nosotros” se autoconstituye –y ello vale para múltiples “nosotros” efectivos o posibles– la perspectiva del universalismo concreto por la que el “nuestroamericanismo” presenta credenciales de validez que hace a su vigencia instituyente, incluirá a todos los “nosotros” cuya afirmación no excluya la posibilidad de afirmación de otros “nosotros”, de manera tal que muchos “nosotros” sean posibles. Al interior de cada “nosotros”, así como en la exterioridad de sus vínculos con otros “nosotros”, se tratará de transformar todas las relaciones deshumanizantes en otras humanizantes que impliquen inclusivamente la posibilidad de vivir con dignidad.

Se trata pues de pensar desde y sobre nosotros mismos en nuestras relaciones instituidas e instituyentes en lo que hace a nosotros mismos y a nuestras relaciones con otros incluida la naturaleza. Se procura pensar con el horizonte de totalidad desde el aquí y ahora de nuestra América.

Nuestra América entre las profundizaciones de la modernidad y las emergencias de la transmodernidad

Nuestra reflexión entiende como profundizaciones de la modernidad, en los niveles global, regional, nacional y local, a las que tienen lugar a partir del cambio estructural acaecido desde la década de los setenta del pasado siglo, consistente en transformaciones

en la lógica de acumulación capitalista que hacen a la matriz económica de la modernidad y, por lo tanto, a su modo dominante hoy globalizado de producción y reproducción, generadora de condiciones para la que con epicentro en la década de los ochenta se puede identificar, específicamente para América Latina, como transición de la matriz Estado-céntrica a la matriz mercado-céntrica en el marco de una “modernización de ruptura” (García Delgado, 1994).

La “modernización de ruptura” ubica la profundización de la lógica de acumulación capitalista –o si se prefiere en la lógica de acumulación del capital que reformula al capitalismo y está en la base de la implosión del mundo del socialismo real– en una reducción de la modernidad a la modernización. Modernización refiere a las transformaciones impulsadas por la racionalidad instrumental (o racionalidad formal, que se refiere a la elección de los medios), mientras que modernidad lo hace al desarrollo de una racionalidad normativa o razón práctica que supone la determinación colectiva de los fines deseados (Acosta, 2005, p. 97).

En esta ruptura, una de las institucionalidades paradigmáticas de la modernidad, el *Estado* declina debido a la imposición totalizante de la otra, el mercado poniéndose a su servicio. Como institucionalidades, el Estado y el mercado contienen los criterios de ordenamiento de todas las instituciones parciales que hacen a la vida de las sociedades (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2009, p. 604). La sustitución de la última instancia del Estado por la última instancia del mercado como criterio para el ordenamiento de las instituciones y como fuente de sentido del espíritu de estas (Hinkelammert, 1981, p. 65) ha tenido fuertes implicaciones sobre la afirmación de la humanidad como sujeto y sobre la democracia como sistema de mediaciones institucionales legítimo para dicha afirmación.

Promediando el siglo XX, el desarrollismo en América Latina anunciaba y promovía la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, a través de la estrategia de la industrialización

sustitutiva de importaciones. La transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna fue y es, hasta el presente, una transición incompleta: con mucho de sociedad tradicional premoderna y con desplazamiento o profundización de la modernidad por la modernización de ruptura, cuya lógica cultural es la posmodernidad.

A la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta, siguió la transición –fracasada o derrotada– del capitalismo al socialismo de los sesenta y setenta. El discurso del desarrollo se vio desbordado por el de la revolución que se propuso el cambio estructural en profundidad frente a las limitaciones de la democracia “burguesa” en términos de justicia social.

La emergencia revolucionaria con epicentro en la revolución cubana del 59 promovió como efecto no intencional una revolución burguesa contrarrevolucionaria, que defendió la democracia “burguesa” profundizándola, a través de golpes de Estado que instalaron dictaduras cívico-militares que se autolegitimaron como democracias en estado de excepción (Hinkelammert, 1990, p. 133). Democracias que se restaurarían una vez que los enemigos internos de las mismas hubieran sido vencidos y dejado de ser una amenaza para su estabilidad institucional.

Las dictaduras cívico-militares suplantaron así a las democracias, pero lo hicieron en nombre de la democracia, para legitimarse. Usurparon el lugar de la soberanía, pretendieron defender las instituciones democráticas a través de su sustitución por su poder dictatorial, aunque en realidad defendieron su espíritu anclado en los principios sobre los que se sustenta la modernidad capitalista –la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos–, los que se habrían visto amenazados por quienes habrían pretendido promover transformaciones revolucionarias que habilitaran la transición del capitalismo al socialismo.

Enemigos del capitalismo identificados como enemigos de la democracia –aun cuando ajustaran sus proyectos revolucionarios a la institucionalidad democrática vigente, como fue el caso

paradigmático del gobierno de Salvador Allende en Chile– fueron considerados como enemigos de la humanidad –por serlo de la totalización de los principios del orden capitalista: la propiedad privada y el cumplimiento de los contratos– y en consecuencia fuera de la humanidad y por lo tanto sin derechos humanos a ser respetados en el marco del terrorismo de Estado como mecanismo de excepción en defensa de la democracia.

Estas dictaduras cívico-militares de los sesenta y setenta no respondían ya al *ethos* de la sociedad tradicional, sino que asumían un carácter fundacional o refundacional de las respectivas sociedades y en este sentido fueron expresiones modernas que se constituyeron como el brazo ejecutor de la mencionada “modernización de ruptura”, poniendo todo el poder del Estado autoritario al servicio de la profundización de la racionalidad mercantil y la consecuente transición de la matriz Estado-céntrica a la matriz mercado-céntrica. La socialización por el Estado, desde la arbitrariedad del poder autoritario, aportó así las bases para la socialización por el mercado, haciendo posible la transición de las “dictaduras de seguridad nacional” a las “democracias de seguridad mercantil” en las que hoy nos encontramos (Acosta, 2005).

Estas “democracias de seguridad mercantil” son posautoritarias y postransicionales, en el sentido en que el autoritarismo y las transiciones de la dictadura a la democracia no configuran simplemente procesos anteriores, sino que forman parte del presente de estas, interviniendo en la determinación de su sentido –democracia como no dictadura– y por lo tanto de sus posibilidades y sus límites (Acosta, 2009). “Democracia” como “no dictadura”, implica “democracia” como “no revolución”, pues la amenaza de esta última convocaría una vez más a la dictadura en nombre de la democracia. En esta lógica, la dictadura sería la verdad de la democracia, que no pasaría de ser una forma de gobierno cuyo sentido y límites institucionales no le permitirían hacer posible una transición hacia el socialismo o forma de sociedad alternativa al capitalismo.

Acumuladas la transición incompleta de la sociedad tradicional a la sociedad moderna de los cincuenta, con la transición –derrotada o fracasada– del capitalismo al socialismo de los sesenta en la transición exitosa de la dictadura a la democracia de los ochenta, el resultado es el de democracias sin modernidad y sin socialismo o democracias con modernización en el registro de la totalización de la racionalidad mercantil del capitalismo (Acosta, 2009).

Frente a las profundizaciones de la modernidad en las “democracias de seguridad mercantil” que provienen de dictaduras fundacionales o refundacionales, en las que el temor a morir en manos del aparato represivo del Estado ha tornado aceptable el temor a no poder sobrevivir en manos de la lógica del mercado totalizado, asistimos con creciente visibilidad en el siglo XXI a emergencias de la transmodernidad en sociedades de nuestra América que a través de asambleas constituyentes y constituciones fundacionales o refundacionales promueven democracias en las que la referencia de la seguridad mercantil se ve desplazada por la vida humana y sus condiciones de reproducción en la diversidad de sus expresiones, en sinérgica articulación con las de la naturaleza reconocida explícitamente en algún caso como sujeto de derechos.

Transmodernidad (Dussel, 1992, pp. 246-247) es una categoría analítico-crítica que recupera a lo otro negado por la modernidad en su proceso de constitución y que por lo tanto es su condición de posibilidad. La transmodernidad, como trascendentalidad inmanente a la modernidad, configura el lugar específico en nuestra América para pensar en ella –desde y sobre ella– con el mayor grado de conciencia posible. Pensar con radicalidad en nuestra América supone hacerlo desde la transmodernidad, desde donde es posible discernir la modernidad, el capitalismo como su lógica económica y la democracia como medición institucional legitimada de la hegemonía.

La revolución bolivariana en Venezuela, la revolución ciudadana en Ecuador y la revolución cultural y democrática en Bolivia en su condición aquí postulada de emergencias de la transmodernidad

promueven en nuestra América críticas a la modernidad y a la colonialidad, así como nuevos sentidos de democracia que incluyen en su horizonte revolución y socialismo.

El de las relaciones entre democracia, revolución y socialismo parece ser uno de los problemas más acuciantes con que las emergencias de la transmodernidad en su confrontación con las profundizaciones de la modernidad interpelan hoy nuestro pensar en nuestra América.



# La metamorfosis del espacio habitado y la gravitación del suelo que habitamos

Entre la globalización y la geocultura.  
Reflexiones en torno a Milton Santos  
y Rodolfo Kusch

*Carlos Cullen*

En el presente texto, nos proponemos acercar categorías de dos grandes pensadores latinoamericanos, el brasileño Milton Santos y el argentino Rodolfo Kusch. El primero, abogado y geógrafo termina siendo un brillante epistemólogo “furtivo” de las ciencias sociales, con especial preocupación por la geografía “renovada” (Santos, [1978] 1990), y el segundo, filósofo y escritor, termina siendo un brillante antropólogo “furtivo”, con especial preocupación por ensayar una “antropología filosófica americana” (Kusch, [1978] 2000).<sup>1</sup> De los muchos análisis que ambos pensadores nos legaron centraré el tema de este escrito en el tema del espacio y del suelo.

<sup>1</sup> El texto fue editado primero en Buenos Aires por Castañeda, en 1978, y luego en las *Obras completas* por la Editorial Fundación Ross en Rosario (ver sección Bibliografía). Para ambos autores utilizamos el adjetivo “furtivo” como una metáfora del intento de abrir los cotos cerrados de las disciplinas, precisamente para liberar los problemas en juego escondidos en las trampas lógicas de un pensamiento muchas veces meramente instrumental y excluyente.

“Espacio habitado y ecúmene son sinónimos [...] la sociedad incorporada a las formas geográficas, la sociedad transformada en espacio [...]” dice Milton Santos (1996), preocupado por la “metamorfosis del espacio habitado”.

“Detrás de toda cultura está el suelo [...] que no es ni cosa ni se toca, pero pesa [...]”, preocupado por “la cultura en búsqueda de su geografía”, dice Rodolfo Kusch ([1966] 2000) preocupado por definir una geocultura.

## **El espacio de Milton Santos**

El punto de partida de la reflexión es constatar como fenómeno nuevo la realidad de una impactante “mundialización”, que ya no es una mera relación entre naciones, (internacionalización), sino que se trata de un verdadero sistema-mundo: que Milton Santos lo describe como universalización de la producción, los intercambios, los recursos, el trabajo, el consumo, la alimentación.

Universalización de la cultura y de los modelos de vida social, de una racionalidad al servicio del capital erigida en moralidad igualmente universalizada, universalidad de una ideología mercantil concebida desde el exterior, universalización del espacio de la sociedad mundializada y del hombre amenazado por una alienación total. (Santos, 1996, p. 18)

El diagnóstico es contundente: esta mundialización, realmente globalización, es perversa y la acompaña una perversión de las ciencias (conocimiento fragmentado y cercado cada vez más en múltiples especializaciones). Frente a lo cual, y con mucha fuerza, destaca Milton Santos la enorme responsabilidad de las ciencias sociales, ya que pueden transformarse en “ciencias de base para una construcción voluntaria de la historia”. Interpreto que justamente aquí radica el núcleo de la preocupación del pensador brasileño, sobre todo en su intento de una “nueva geografía”, que

revise sus bases epistemológicas y filosóficas, justamente para poder, redefiniendo sus categorías, servir de ciencia base para una construcción voluntaria de la historia, comprendiendo simultáneamente, el presente del sistema mundializado y el futuro como posibles abiertos.

Es en este contexto reflexivo y crítico que aparece como central la categoría de “espacio”, de vieja data en la geografía, como lo más desafiante de redefinir. “El espacio debe considerarse como el conjunto indisociable del que participan, por un lado cierta disposición de objetos geográficos, objetos naturales y objetos sociales, y, por otro, la vida que los llena y anima, la sociedad en movimiento” (Santos, 1996, p. 28). Milton Santos intenta pensar el espacio en términos dialécticos de forma (formas geográficas) y contenido (de la sociedad), que van evolucionando en forma contradictoria, sin la ilusión “idealista” de una superación definitiva de la contradicción.

Siempre el espacio es dinamismo y unidad que reúne materiales y acciones (Santos, 1996, p. 24). Es particularmente significativo, desde esta comprensión del espacio, lo que remarca con fuerza Milton Santos cuando se empirizan los grandes universales, atendiendo a los fenómenos de la globalización o mundialización presente que es perversa, pero desde donde es posible críticamente abrir posibilidades de otro mundo.

La caracterización sintética, acentuando el fenómeno de la mundialización de la producción, la resume en tres cuestiones: la unicidad técnica, la velocidad de la circulación con instantaneidad de la información, y, como motor: la plusvalía.<sup>2</sup> Lo interesante, sin embargo, es la contundente afirmación “que al mundializarse la producción, las posibilidades de cada lugar se afirman y se diferencian a nivel mundial [...] cada lugar recibe un nuevo rol, gana un nuevo valor” (Santos, 1996, pp. 29-30).

<sup>2</sup> Esto está tratado también en el artículo “Los espacios de la globalización” (Santos, 1993, pp. 69-77).

Es acá donde parece oportuno señalar la distinción que establece Milton Santos entre relaciones horizontales y relaciones verticales, y la insistencia en mostrar el espacio como un teatro de flujos a diferentes niveles, intensidades y orientaciones, distinguiendo flujos hegemónicos y flujos hegemonzados, flujos más rápidos y eficaces, y otros más lentos y con menor eficacia.

Las relaciones horizontales tienen que ver con el proceso directo de producción, con la cotidianeidad, cimentadas por la similitud de las acciones. Las verticales, en cambio, tienen que ver con los procesos de circulación, generalmente al servicio de actores hegemónicos y reguladores, muchas veces lejanos.

Es en este contexto donde afirma Milton Santos que se dan los espacios de racionalidad, más permeables o resistentes a las formas hegemónicas de la racionalidad (donde incluye la moralidad).

Todo esto lleva a redefinir las categorías “habituales” de la geografía: región, espacios de producción, ciudad, relaciones ciudad-campo, jerarquía urbana, territorialización, y, sobre todo, la necesidad de redefinir la categoría de “paisaje”, donde aparecen distinciones importantes para mostrar que el paisaje no es el espacio. Se liga el paisaje a la percepción, se distingue lo funcional y lo estructural, lo natural y lo artificial, y se insiste en no confundir paisaje con espacialización y con espacio. Citando una síntesis al respecto:

El espacio es el resultado de la suma y la síntesis, siempre reelaborada, del paisaje con la sociedad a través de la espacialidad. El paisaje permanece y la espacialidad es un momento. El paisaje es cosa, la espacialización es funcional y el espacio es estructural. (Santos, 1996, p. 70)

Finalmente, y esto nos interesa especialmente a los efectos de poner en comparación esta concepción del espacio con la del suelo en Rodolfo Kusch, se produce hoy día una particular tensión entre lo local y lo global. La pregunta se formula en términos de “¿unificación? ¿fraccionamiento?”. Y acá muestra Milton Santos como la

unificación se produce por lo que se llama *redes*, que son vectores de modernidad, pero también de entropía:

Mundiales [las redes] vehiculan principios de orden, una regulación al servicio de los actores hegemónicos a escala planetaria. Locales estas mismas redes son principios de desorden [...] si para los primeros es neguentrónica, para los otros autores en entrónica. (Santos, 1993, pp. 76)

De esta breve presentación de ideas de Milton Santos (que no pretende ni ser especializada, ni mucho menos exhaustiva) quisiéramos destacar para el diálogo con el pensamiento de Rodolfo Kusch en torno a la geocultura y al suelo los siguientes aspectos: la insistencia en el presente de la mundialización que metamorfosea el espacio habitado

- La importancia de la distinción entre relaciones horizontales y verticales.
- El énfasis en relacionar el espacio poniendo siempre en tensión forma y contenido: objetos geográficos y relaciones sociales.
- La distinción entre paisaje y espacio.
- La afirmación, finalmente, que esta globalización es débil y perversa:

Débil porque los gigantescos recursos de una información globalizada son utilizados más bien para embrollar que para iluminar, no siendo la transparencia más que una promesa [...]. Perversidad porque las formas concretas dominantes de realización de la globalidad son el vicio, la violencia, el empobrecimiento material, cultural y moral, hechos posibles por el discurso y la práctica de la competitividad a todos los niveles. No es la unión lo que se pretende, sino más bien la unificación. (Santos, 1993, pp. 75)

Es aquí donde convergen las preocupaciones, porque esta globalización, como diría Franz Hinkelammert (1995), es “excluyente”, y porque esta unificación simplemente tiene toda la forma de lo que nos gusta llamar: monoteísmo secularizado,<sup>3</sup> anulando la posibilidad siquiera de un diálogo intercultural,<sup>4</sup> y lo que es más grave, pretendiendo constituirse en una subjetividad invulnerable a toda interpelación del otro en cuanto otro,<sup>5</sup> todo lo cual, leído desde Kusch, equivale a pretender ser sin estar.

## **El suelo en Rodolfo Kusch**

“La cultura en búsqueda de su geografía” llama Rodolfo Kusch a uno de los capítulos de su libro *Geocultura del hombre americano*.

Si Milton Santos insiste en pensar las condiciones actuales (mundialización o globalización) de la relación geografía y cultura por lo que implica de “metamorfosis del espacio habitado”, Kusch toma un camino aparentemente inverso: su preocupación es insistir en la necesidad de la búsqueda de la cultura de su geografía, porque la racionalidad occidental y el colonialismo justamente intentaron borrar lo espacial en la comprensión de la racionalidad cultural, desgravitando ilusoriamente la cultura del suelo que se habita.

Casi nos animamos a nombrar su proyecto, en diálogo con Milton Santos, como la “metamorfosis del suelo cultural desgravitado”, que apunta más a un problema de pensamiento y de racionalidad, que en buena medida viene legitimando, como pensamiento único, la hegemonía de esta globalización excluyente, como determinó desde siempre el dominio y la supremacía de una cultura determinada sobre otra, argumentando precisamente que

<sup>3</sup> Hemos usado esta expresión en diversos trabajos citados al final del libro.

<sup>4</sup> Cf., entre otros, Cullen, Salas, Fornet Betancourt.

<sup>5</sup> Las categorías de interpelación ética del otro en cuanto otro y de vulnerabilidad las tomamos de E. Levinas (1971).

su superioridad se basa en ser cultura desgravitada (ilusoriamente) del suelo que se habita.

El contexto, entonces, es la relación suelo-cultura, que al ser negada produce una negación de lo “profundo” que nos constituye (en nuestro caso: la América Profunda), y lleva al “miedo de ser nosotros mismos”. Lo interesante del planteo de Rodolfo Kusch es que relaciona este problema, que no es otro que la colonialidad (en los cuatro ámbitos, como la define Walter Dignolo [diciembre de 2011]: gestión y control de las subjetividades, de la autoridad, de la economía y del conocimiento) con la distinción de *ser y estar*, que se puso como carta fundacional de la filosofía y de la *episteme*: el ser, fuera del cual no hay nada, negando justamente el estar.<sup>6</sup> Y, desde aquí, se genera una racionalidad única que legitima, como “motor” (revestido hoy de neoliberalismo o capitalismo financiero y global) las múltiples formas históricas de exclusión, que siempre insistieron en la idea que para ser alguien hay que dejar de estar, es decir, desgravitarse, y aposentarse (o sentarse) en un modelo único de cultura, desarrollo, civilización.

El estar como tierra de nadie hace del suelo “el margen de arraigo de toda cultura”, que pasa así a entenderse como una “forma de estar siendo”, anulando la pretensión de “ser sin estar”.

El problema, en el diagnóstico de Rodolfo Kusch, es haber divorciado el sujeto que piensa (el *cogito*) del sujeto cultural, ignorando que el pensamiento no es ni cosa ni se toca, pero pesa, está arraigado por el suelo que se habita.

<sup>6</sup> Kusch interpreta la distinción ser y estar (propia de la lengua española) a la luz del pensamiento “indígena y popular”, rastreado sobre todo en la América Profunda, la prehispánica y prelusitana, negada por la conquista, pero que sigue siendo el subsuelo (el “mero estar, no más”) que nos presiona frente a la ilusión de pretender ser alguien sin estar. Una primera explicitación amplia se encuentra en *América Profunda*, en el capítulo de la “Definición del mero estar”. Hay en su obra una alusión a la cierta “curiosidad” etimológica que llevó a necesitar dos verbos, ser y estar, ya que, en español, todas las formas conjugadas del verbo ser provienen de las correspondientes latinas, pero justamente el infinitivo no proviene del correspondiente verbo latino, “*ese*”, sino de otro: “*sedere*”, que quiere decir estar sentado, y por lo mismo contrapuesto a “estar de pie” o parado”, que es “*stare*”. De donde la dualidad de ser y estar.

En este contexto hace Kusch una distinción en el movimiento hacia el afuera: cuando se tiene un “centro” que arraiga, si se sabe estando, el movimiento es centrífugo, es una expansión natural. En cambio, cuando no se tiene un centro, porque se cree estar desgravitado del suelo que se habita, el movimiento es centrípeto, como una búsqueda permanente del centro que no se tiene, haciendo girar todo alrededor de sí mismo, buscando desesperadamente un centro que no se encuentra (sería la dinámica del desarrollo dependiente de este movimiento centrípeto, es decir, que genera dependencia y exclusión).

Todo esto implica “apelar a la totalidad del pensar”, que molesta y perturba, porque implica hacerse cargo de lo “impensable”, de los “trascendente”, de lo “irracional”, que describen un área o zona, residualizada y marginada– marcada, como las fronteras con lo bárbaro– para poder constituir un sujeto pensante, que –como punto de partida incuestionable– permita edificar un discurso lógico, un sistema de conceptos o de abstracciones, un repertorio de temas que canónicamente hay que recorrer para alcanzar la ansiada plenitud humana de “ser alguien, por fin”.

¿Por qué molesta o turba apelar a la totalidad del pensar, aun cuando el mercado de la filosofía se ha planetarizado? Sencillamente porque implica hacerse cargo de las deformaciones o “distorsiones” que el suelo y la gravitación le ponen al absoluto filosófico, describiendo un área o zona, sistemáticamente negada, desde donde es posible crear el mundo de vuelta, justamente porque se desconstituye el *cogito*, no porque ha inventado al hombre, sino porque lo ha “borrado”, y es de esta “borradura de lo humano por el *cogito*” de lo cual hay que hacerse cargo.

¿Por qué molesta o turba apelar a la totalidad del pensar, aun cuando ya en la fragua de la filosofía “occidental” parece haberse ablandado el dogmatismo, la unidimensionalidad, la identidad, el apriorismo y el platonismo? Sencillamente porque implica hacerse cargo del “sentido en el cual se instala la vida del grupo”, que son los símbolos que señalan la gesta cultural de cada pueblo para

remediar el puro hecho de vivir, el estar, meramente estar, “esa indignancia que va desde el pan hasta la divinidad”, parados con “astucia” ante la trascendencia, que ofrece su mano y pone sus reglas de juego, lo cual describe una zona o área que es el eje fundante o esencial en torno al cual “la filosofía puede tender un margen de racionalidad”. Justamente en tanto el discurso de esa cultura de un pueblo encuentre su sujeto, y ese sujeto, el filósofo, se sepa deformado por la gravitación del suelo, y orientado por los aciertos fundantes, que son los símbolos de su cultura.

Pues bien, Kusch apela a la totalidad del pensar, porque de eso se trata en América. Y esto implica cruzar la frontera de la parcialidad racionalizadora, lo cual tiene mucho de descenso al infierno de lo residual, lo marginal, lo natural, lo obvio. Implica también desconstituir al sujeto, no para reemplazarlo por un no-sujeto (que esconde siempre un “*cogito* ampliado”, esperándome en alguna esquina) sino para sumergirse en el “magma” primario del mero estar, previo a la oposición del sujeto y el no-sujeto, el ente y el ser, el ser y la nada. Pero implica, sobre todo, operar pensando, en el codo a codo con la comunidad, la gesta y la decisión de crear el mundo de vuelta, es decir, de hacer cultura.

Este pensar residual para la razón, sin sujeto constituido, pero que opera pensando, es lo que Kusch llama el pensamiento indígena y popular en América. La apelación a lo indígena y popular, y por mismo a lo mítico y lo simbólico, es, en Kusch, la apelación a “toda la potencialidad del pensar”, y es, por lo mismo, la apertura a todo lo humano, tan todo como la negación o trascendencia que implica lo absoluto. Se trata de ubicar o reubicar la ciencia y la tecnología, la economía y la política, sencillamente en su seminalidad que las trasciende. Se trata de recuperar lo sapiencial, que si se ha opuesto a lo científico es solo porque lo científico se ha ilusionado con autonomizarse, no porque lo sapiencial no deforme siempre lo científico. Y aunque ubiquemos ahora las tecnologías y la investigación de punta en la competitividad salvaje, sigue siendo que eso es parcial y anecdótico –y por lo mismo injusto– con relación al

negado mero estar, no más. Por eso no se trata de “nostalgia”, como la que movía al “astuto” Ulises (justamente símbolo de la racionalidad occidental),<sup>7</sup> sino de memoria que abre sentidos posibles.

Es el “suelo”, entonces, como margen de arraigo de toda cultura, el que denuncia la “trampa lógica” de quedar sujetos a una cadena de afirmaciones, de causas, de “soluciones”, sin dar lugar a un antidiscurso, que resiste desde la negación y que contrapone seminalidad a causalidad. Junto a un primer sentido de la negación en el pensamiento popular, que Kusch llama “la trampa lógica”, donde radica el meollo de la crítica a la razón pulcra,<sup>8</sup> hay un segundo sentido que es “el otro aspecto de la negación, implícita, por ejemplo, en el resentimiento, de una posibilidad de ser no resuelta”. Esto explica que siempre, entre nosotros, el modelo de “ser” quede deformado por la presión del estar, y no alcancemos entonces los estándares exigidos por los poderes hegemónicos.

De aquí la importancia de atender a la contraposición entre seminalidad y causalidad, lo cual puede apuntar a una alternativa de salvación (no de “solución”) de esta metamorfosis del espacio habitado, justamente porque nos situamos en una metamorfosis del suelo cultural desgravitado.

El pensar seminal en vez de desplazarse sobre las afirmaciones, como lo hace el pensar causal, el seminal se concreta a una negación de todo lo afirmado, sea vida o sea muerte, y requiere en términos de germinación –en tanto es ajeno a un manipuleo consciente– esa afirmación trascendente. (Kusch, [1973] 2000, p. 482)

(El pensar como unidad conciliadora de los opuestos). Y preguntándose por qué es necesario un pensamiento seminal además del causal inserta Kusch una distinción entre dos planos: el horizontal y el vertical. El horizontal se mueve entre las cosas nombrables, en

<sup>7</sup> Es interesante remitir al conocido artículo de Horkheimer y Adorno sobre la dialéctica del iluminismo, donde justamente se hace alusión a este simbolismo de la odisea.

<sup>8</sup> Cf. El comienzo de *América Profunda* donde aparece esta contraposición de la pulcritud y el hedor, que atraviesa toda la obra de Kusch (Cullen, 2013, pp. 75-82).

el plano de la conciencia: “el patio de los objetos”, mientras que el vertical se tiende entre dos polos innombrables, que es la tensión entre lo fasto y le nefasto, lo que requiere algo así como un acierto fundante de sentido, que reconcilie los opuestos, que es la forma en que Kusch nombra los “símbolos culturales”, que son siempre contingentes, es decir, “aciertos” (desde una lógica lúdica) y no certezas inamovibles (desde una lógica necesaria).

Es interesante esta distinción de un plano horizontal y uno vertical, que también se encuentra en Milton Santos, para quien, preocupado por la metamorfosis del espacio habitado, lo horizontal es la cotidianeidad, el trabajo, localizado donde sea, mientras que el vertical es la regulación desde lo hegemónico del poder global. Es decir, lo vertical marca el dominio y la lógica excluyente y empobrecedora, mientras que en Kusch, preocupado por la metamorfosis del suelo cultural desgravitado, el eje vertical marca la salvación, porque reconcilia los opuestos y encuentra sentido para la vida, mientras que el horizontal se mueve en el plano de la conciencia y en el patio de los objetos.

Desde la metamorfosis del espacio habitado interesa señalar lo vertical como el campo del dominio, desde la metamorfosis del suelo cultural desgravitado interesa, en cambio, señalar lo vertical como el campo de la salvación.

Entonces aparece la resistencia a un pensamiento unilateral, a una racionalidad dominadora y excluyente, y la insistencia en partir desde el “estar, meramente estar”, oponiéndose totalmente a la pretensión de ser alguien sin estar.

Finalmente, es importante remarcar que desde esta lógica del pensamiento popular, desde la América Profunda,

cabe pensar que la negación no niega realmente sino que afirma, ya que moviliza la instalación de la última afirmación, que es la nuestra, hasta el punto de que trasciende el nivel del simple yo, y entra en lo profundo de uno, en tanto que uno es lo que los otros también son. En el fondo no estoy yo, sino que estamos nosotros. (p. 89)

## **El presente y el así del mundo**

Lo real está presente, habida cuenta de la metamorfosis del espacio habitado en estos tiempos de mundialización excluyente. Pero lo real, el espacio habitado, aún metamorfozado por la mundialización, siempre se encuentra, en América, presionado desde el estar, meramente estar, que no es meramente el “presente” (opuesto al pasado), sino el “así del mundo”, con toda su contingencia, sin negar los opuestos (lo fasto y lo nefasto) y sin ocultar el dolor del desgarramiento existencial y social.

El problema radica, parafraseando a Milton Santos, en confundir lo “real” con el necesario resultado de una necesaria causalidad teleológica, confundiendo esta realidad como la única posible, hoy y mañana, como si se tratara del fin de la historia, no entendiendo que la realidad abre siempre posibles rostros.

Para Kusch el problema radica en confundir la realidad con el “patio de los objetos”, vaciándolos de sentidos culturales, y por lo mismo “la ira de los dioses” con “la ira del mercader”, sin duda hoy más globalizada y fuerte que nunca.

Frente a esto, aparece el planteo de ambos autores que comparan la posibilidad de un mundo más justo.

Se observa el futuro como “dominio de la voluntad ante acciones posibles” y como “crecimiento de verdades seminales que germinan aciertos fundantes” porque el pasado que ya no existe es el de la teleología causal que lo configuró desde el mero ser alguien, al margen de la presión inmemorial de lo innombrable del estar, o, como diría Emmanuel Levinas la anterioridad a toda anterioridad de la interpelación ética del rostro del otro en cuanto otro.

Esto no implica ni un retorno a tensiones que el sistema-mundo parece haber desterrado, al menos en su linealidad: campo-ciudad, centro-periferia, sino el aceptar verdades seminales que están para el fruto, pero que el sistema-mundo no las deja crecer

o simplemente las niega, poniendo la voluntad al servicio de los posibles negados.

Ni implica tampoco confundir memoria con nostalgia de alguna forma de haber sido, sino la posibilidad de crear el mundo de vuelta, es decir: desde el estar y la interpelación ética del otro en cuanto otro encontrar la forma de estar-siendo siempre con justicia.

El dominio de la voluntad, del que habla Milton Santos, para poder dirigir las acciones en el nuevo escenario, negando una teleología necesaria, implica, en el lenguaje de Kusch, sacrificarse por América, lo cual lleva a equilibrar lo humano sin más, porque lo profundo es el estar, que posibilita entender el ser como gerundio, “estar-siendo”, y por lo mismo afectarlo de contingencia y posibilidad de vuelco o “*kuty*”.

## **Puerta de entrada y barrera, colonialismo y fagocitación**

Para terminar este breve texto del pensamiento de estos grandes de nuestra América quisiera insistir en dos ideas, que interpreto comparten lo nuclear de una actitud frente a la perversión de esta mundialización y a la no menor perversión de la colonialidad del poder.

Milton Santos, como ya lo señalamos, insiste en la nueva tensión en la metamorfosis del espacio habitado entre lo local y lo global, acuñando una forma de decirlo que abre la esperanza de una globalización no excluyente: cada “local”, dice, es simultáneamente “puerta de entrada” y “barrera” (coherente con todo su análisis del cambio en el espacio habitado). Lo que me parece interesante es la metáfora de la “barrera”, que más allá de ser una variable de diferenciación social y económica, es claramente un posible modo de entender la resistencia cultural, que no es a la mundialización, sino a este modelo excluyente y dominador desde las relaciones verticales que pretenden regular todas las horizontales.

Rodolfo Kusch habla de “fagocitación” de lo de afuera por lo de adentro, de lo blanco por lo indígena, y, más radicalmente, del ser por el estar aquí.

Es aquí donde radica la resistencia a todo intento de pretender que seamos sin estar, y es aquí donde radica la tensión entre lo que llama Kusch la saliencia, hacia el mundo de los objetos, y la entrancia, hacia las significaciones profundas que vienen de los aciertos fundantes o los símbolos culturales.

Es interesante finalizar mostrando que lo horizontal y lo vertical, en ambos pensadores, apuntan a lo mismo: liberar lo posible, dejar que crezcan las verdades seminales.

Por otro lado, la tensión entre entrada y barrera, lo que Kusch llama la saliencia y la entrancia, apunta también a lo mismo: el campo posible de la resistencia, el dominio de la voluntad, como diría Milton Santos, la fuerza de las verdades seminales, como se expresaría Rodolfo Kusch.

Simplemente el pensamiento crítico en Nuestra América puede aprender mucho de estos dos pensadores, que desde muy diversas perspectivas nos hacen pensar simultáneamente en el espacio y en el suelo, resistiendo a un pensamiento único y de dominio hegemónico para mantener una mundialización excluyente y una colonialidad. Se pone en juego una apuesta argumentada para otro mundo posible.

# Aproximación al pensamiento de Milton Santos en el horizonte americano\*

*Clímaco Dias*

LOS POBRES, LA CIUDAD, LA COMUNICACIÓN, LA CULTURA Y LA TRANSFORMACIÓN EN LA OBRA DE MILTON SANTOS Y LA CULTURA PRECOLOMBINA DEL ALTIPLANO SUDAMERICANO COMO RESISTENCIA A LA COLONIZACIÓN FRAGMENTADORA EN LA OBRA DE RODOLFO KUSCH

La filosofía de Rodolfo Kusch, expresada en vigoroso pensamiento, asume un enfoque muy radical de rescate de una cultura precolombina, como la manera de continuidad de una articulación horizontal de los pueblos americanos interrumpida por la saña guerrera del colonizador europeo.

Este pensamiento se asienta en innumerables autores, como por ejemplo José María Arguedas, Luis Valcárcel e Imbelloni, entre otros.

Kusch denomina a su investigación en los altiplanos andinos como una búsqueda de lo americano, pero sin descuidar la búsqueda de lo americano en las grandes ciudades de América del Sur. Ese pensamiento complejo puede ser, en parte, expresado en este fragmento de texto de su obra:

\* Traducción de Luciana Burín.

Pero no hay labor más eficaz, para dar solidez a esta búsqueda de lo americano, que la del viaje y la investigación en el mismo terreno. Desde un primer momento pensé que no se trataba de hurgarlo todo en el gabinete, sino de recoger el material viviente en las andanzas por las tierras de América, y comer junto a su gente, participar de sus fiestas y sondear su pasado en los yacimientos arqueológicos; y también debía tomar en cuenta ese pensar natural que se recoge en las calles y en los barrios de la gran ciudad. Solo así se gana firmeza en la difícil tarea de asegurar un fundamento para pensar lo americano. (Kusch, 2000, p. 5)

La técnica traída por el colonizador, según Kusch, mucho más que sus armas, fue un factor de gran desagregación de las articulaciones de los pueblos americanos, pero que, todavía hoy, es posible percibir el sentimiento de unidad de los criollos habitantes de las periferias de las grandes ciudades argentinas, chilenas, peruanas, bolivianas, con la cultura indígena de los altiplanos. Asimismo, hace demostración de esas afirmaciones con diversos diálogos y experiencias observados en las poblaciones criollas de las grandes ciudades de esos países.

Sobre la cultura indígena y su relación con la técnica traída por el europeo, el pensador relata una experiencia reveladora: de qué manera el cotidiano de los pueblos del altiplano se resisten a una técnica fragmentadora de la cultura, en el momento en que un viejo indio se resiste a implantar un pozo con bomba hidráulica, en sus tierras áridas, negando la recomendación del órgano estatal de asistencia técnica y extensión rural.

Realmente, ¿qué pensar? El abuelo pertenece a un mundo en el cual la bomba hidráulica carece de significado, ya que él contaba con recursos propios como es el rito. Ahora bien, si esto es así, la frontera entre él y nosotros pareciera inamovible. Evidentemente nuestros utensilios no pasan así nomás al otro lado. Recuerdo que la distancia entre él y nosotros tenía apenas un metro, pero era mucho mayor. (Kusch, 2000, pp. 276-277)

La geografía propuesta por Milton Santos es una ciencia de la transformación por interpretar la dialéctica del mundo contemporáneo de manera crítica, al traer la mayoría de la población como centro de una geografía que reconoce el espacio como una instancia social, a partir de la comprensión de que este no es apenas materialidad. El espacio es materialidad conjugada con las acciones humanas, y sin estas la materialidad del espacio pierde todo su sentido de ser.

En el libro *Por una Geografía nueva* (1990, pp. 177-180), Santos sistematiza una crítica a la corriente cuantitativa de la geografía, pero también a pensadores marxistas por la ausencia del espacio como instancia social, y se abordan de forma incisiva las formulaciones de autores como Plejánov, Althusser, Bettelheim y Harnecker por la forma analítica reduccionista como tratan a la cuestión espacial.

Milton Santos fue un pensador que compartió con muchos referentes del pensamiento de Karl Marx, pero presentó muchas opciones teóricas diferentes a los postulados de este pensador y algunos momentos son ejemplares de esta diferenciación, como el papel de los pobres en el proceso de transformación del actual estadio de la globalización. Santos atribuye a estos el papel de sujetos principales de las transformaciones sociales, mientras para Marx estas transformaciones serían más afectadas a determinados segmentos del proletariado.

Para llegar a esta proposición, el profesor elabora una teoría en que destaca que la fuerza de los pobres de la gran ciudad se adquiere a través de mayores posibilidades de comunicación entre sí, resultantes de las posibilidades creadas por el proceso de metropolización y por el uso de sistemas técnicos disponibles en la actualidad, que favorecen que los mismos descubran las fábulas de la globalización (Santos, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000a, 2000b, 2002).

Para entender esta formulación, es preciso comprender el papel del evento, categoría que ayuda la comprensión de gran parte de su pensamiento, cuando es comprendido como un haz de

posibilidades que puedan presentarse, en muchas situaciones, como contradictorias o paradójales. Y se puede ilustrar, como ejemplo, el entendimiento del autor en cuanto a la naturaleza del proceso de globalización que en el presente se muestra perverso, pero que en el futuro se puede presentar como una otra globalización porque:

Si consideramos el mundo como un conjunto de posibilidades, el evento es un vehículo o alguna de esas posibilidades existentes en el mundo. Pero el evento también puede ser el vector de las posibilidades existentes en una formación social, esto es, en un país, o en una región, o en un lugar, considerados ese país, esa región, ese lugar como un conjunto circunscripto y más limitado que el mundo. (Santos, 1999, p. 115)

Es importante destacar que la metrópolis que es el centro de resistencia (Santos, 1990), al depender de las relaciones espacio-tiempo, también puede ser un espacio de alienación, principalmente cuando se observa el papel desempeñado por la cultura de masas, la desterritorialización de los migrantes, el estímulo al consumo, distribución desigual de la información y de las condiciones precarias de vivienda, en un cuadro que resulta en la involución metropolitana.<sup>1</sup>

Los espacios de la globalización son definidos por el autor a partir de la tecnoesfera (conjunto de los objetos) y psicoesfera (o conjunto de las acciones), que, aunque puedan ser clasificadas separadamente, son indisociables en su funcionamiento. La

<sup>1</sup> “Entiéndase por involución metropolitana el aumento desmesurado y constante del número de pobres y trabajadores mal pagos, con las correspondientes condiciones de vida [...]. Son esos elementos los que nos permiten hablar de una “involución metropolitana” de la vida, en buena parte, a la capacidad de atracción de los pobres por la metrópolis, donde van a engrosar una demanda de empleos formales y de servicios urbanos a la que la ciudad del capital monopolista no atiende. Pero la economía urbana se adapta a esa situación, segmentándose por medio del paralelismo de actividades con los más diversos niveles de capitalización, tecnología y organización, creando oportunidades de trabajo que no existirían si no hubiese empresas modernas” (Santos, 1990, pp. 184-185).

densidad técnica, la densidad informacional y la densidad comunicacional son los elementos que van a establecer las diferencias entre cada lugar, poniendo en consideración la intensidad de contenido de cada una de estas densidades y, para el autor,

Las relaciones técnicas informacionales pueden ser indiferentes al medio social ambiente. Las relaciones comunicacionales son, al contrario, una resultante de ese medio social ambiente. Las dos primeras son más dependientes de la esfera de la materialidad, de la tecnoesfera, incluso si, en todos los casos, tecnoesfera y psicoesfera interactúan. Pero las relaciones comunicacionales generadas en el lugar tienen, más que las otras, un *'geographic flavour'*, a despecho del origen, quizás, de los objetos, de los hombres y de los órdenes que los mueven. (Santos, 1999, p. 206)

La esfera de la comunicación es gestora de posibilidades por el gran número de contactos que los pobres establecen, sobre todo la población de las grandes ciudades de los países subdesarrollados, y que la obliga a hacer extensos movimientos diarios por todo sitio ciudadano. Pero los mismos viajes que denotan la subordinación de esa población impelida a hacer grandes trayectos es un poderoso instrumento de comunicación y de descubrimiento. “En las condiciones actuales, las relaciones informacionales transportan con ellas el reino de la necesidad, mientras que las relaciones comunicacionales pueden apuntar para el reino de la libertad” (Santos, 1999, p. 206).

El territorio usado, de esta forma, es tanto el espacio de las verticalidades, de la fragmentación, de la existencia de áreas luminosas y áreas opacas por la acción de los grupos hegemónicos, como también el palco de las posibilidades y de las transformaciones apoyadas, principalmente, en la fuerza de los pobres. Pobres que, a diferencia de la clase obrera de Marx, se constituyen en un grupo de espectro muy amplio que abriga desempleados y personas que nunca estuvieron afiliadas a un partido, sindicato o cualquier organización, pues el descubrimiento de las fabulaciones

no está necesariamente condicionado a una vinculación a una organización formal. “Mientras tanto, el lugar –no importa su dimensión– es, espontáneamente, la sede de la resistencia, a veces involuntaria, de la sociedad civil, pero es posible pensar en elevar ese movimiento a designios más amplios y escalas más altas” (Santos, 1999, p. 206).

Las escalas más altas a que el autor se refiere son las escalas nacional y global, pues aunque el centro de la acción política sea el lugar, Milton Santos reconoce que las transformaciones no serán permanentes sin una firme y duradera ligación entre ellos en el plano del Estado nacional y de las articulaciones globales, y eso queda evidenciado en el libro *Por una otra globalización*<sup>2</sup> cuando él propone una otra posibilidad de una interacción global basada en la solidaridad humana.

La resistencia que el lugar, en la obra de Milton Santos, ofrece a los flujos del medio técnico-científico-informacional no tiene amparo en la teoría marxista, debido a que el espacio para esta formulación es considerado una materialidad y, de esta manera, el espacio no se constituye en instancia social.

Es muy importante resaltar que las posibilidades de transformaciones en las grandes ciudades de los países subdesarrollados serían mayores en virtud del gran número de pobres existentes en estos espacios, por la mayor necesidad de desplazamiento de estos, provocado por una mayor desorganización del espacio urbano, por la mayor presencia de herencias de tiempos técnicos anteriores y por el conflicto generado entre la ciudadanía y el consumo. Y, principalmente en los países subdesarrollados, la tensión derivada de estos elementos produce la flexibilidad tropical.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> El libro, en su Introducción general, trae la idea del mundo como fábula, como perversidad y como posibilidad y, cuando hace el desarrollo de esta proposición, la globalización es presentada de la siguiente forma: “el mundo tal como nos hacen creer: la globalización como fábula. El mundo como es: la globalización como perversidad. El mundo como puede ser: una otra globalización” (Santos, 2000a, p. 5).

<sup>3</sup> “En las grandes ciudades, sobre todo en el Tercer Mundo, la precariedad de la existencia de una parte importante (a veces mayoritaria) de la población no excluye la

El consumo, más allá de que sea tratado como alienante, es comúnmente relegado a un plano secundario por los teóricos marxistas, pero, en la obra de Milton Santos, tiene un tratamiento privilegiado tanto en su carga alienante como en su potencial de estimulante para la comprensión de la totalidad del mundo por parte de los grupos sociales que no tienen el usufructo de su plenitud,

La gran perversión de nuestro tiempo, mucho más allá de aquellas que son apuntadas como vicio, está en el papel que el consumo vino a representar en la vida colectiva y en la formación del carácter de los individuos. Actúa de tal modo que Marx tendría que cambiar su célebre frase, según la cual las religiones debían ser tomadas como el opio de los pueblos [...] (Santos, 1996, p. 33).

En los escritos posteriores a la década de los noventa, el profesor expone con más profundidad el carácter dialéctico del consumo, al decir que él provee una carga plena de alienación para las clases medias por tener la plenitud de su realización, y por eso estarían atiborradas y suavizadas, mientras que las capas pobres, por no alcanzar esta plenitud del consumo y todavía no haber alcanzado cualquier estadio de ciudadanía, tendrían en esta insatisfacción una gran posibilidad de descubrimiento de las fábulas del sistema capitalista y de la globalización.

El propio consumo es un cuchillo de doble filo, porque corrompe, pero hace también descubrir la imposibilidad de su disfrute completo, ya que el sistema está siempre descubriendo nuevos objetos, nuevas fuentes de deseo. Hay entonces una constante renovación de esa

---

producción de necesidades, calcadas del consumo de clases más acaudaladas. Como respuesta, una división del trabajo imitativa, tal vez caricatural, encuentra las razones para instalarse y reproducirse. Pero aquí el cuadro ocupacional no es fijo: cada actor es muy móvil, pudiendo sin trauma ejercer actividades diversas al tono de la coyuntura. Esas metamorfosis del trabajo de los pobres en las grandes ciudades crean lo que en otro lugar (Santos, 1991) denominamos 'flexibilidad tropical' [...] (Santos, 1999, pp. 259-260).

protesta, que puede ser parcial, puede ser articulada o no [...] pero que se da de manera muy fuerte. (Santos, 2000b, pp. 62-63).

En el libro *El espacio del ciudadano*, Santos aborda el papel del consumo en Brasil y, después de hacer una diferenciación entre consumo y ciudadanía, habla de la existencia de un consumidor más que perfecto que surge como imposición capitalista, y sin que la ciudadanía se hubiese implantado en el territorio en cualquier momento histórico, el consumidor más que perfecto es, de forma recurrente, el ciudadano imperfecto.

El migrante, tratado la mayoría de las veces por la teoría de izquierda y por la geografía como un desterritorializado<sup>4</sup> sin perspectivas, en la concepción miltónica pasa, en un primer momento, por un proceso de desculturización que puede llevarlo a no comprender a su entorno y el lugar pasa a ser un espacio de alienación, pero, más adelante, él ya comprende su inserción en la nueva cultura y participa de la realidad como un agente de cambio.

Venir a las grandes ciudades, ciertamente, dejar atrás una cultura heredada para enfrentarse con una diferente. El hecho de que, como hombres, vivan un permanente proceso de cambio y de adaptación es lo que les va a permitir a los recién llegados participar como actores, y no apenas pasivamente, de su nuevo cuadro de vida, gracias a las nuevas incitaciones a sus capacidades y a su genio creativo. La desculturización es pérdida, pero también donación. El nuevo medio ambiente opera como una especie de detonador. Su relación con el nuevo vecino se manifiesta dialécticamente como territorialidad nueva y como cultura nueva, que interfieren recíprocamente, transformándose paralelamente territorialidad y cultura, y transformando al hombre.

Cuando esa síntesis es percibida, el proceso de alienación va cediendo al proceso de integración y de entendimiento, y el individuo recupera la parte del ser que parecía perdida. (Santos, 1996, pp. 62-63)

<sup>4</sup> “[...] Desterritorialización es una palabra para significar extrañamiento, que es, también desculturización [...]” (Santos, 1999, p. 262).

Esta cuestión es muy importante para que se comprenda el papel de los pobres, principalmente cuando se constata que el sistema actual obliga al ser humano a migrar continuamente.

La territorialidad efímera, tratada como secundaria en relación con la territorialidad longeva por buena parte de las ciencias sociales, en el análisis de Milton Santos se reviste de una importancia especial, sobre todo por el hecho de que al migrante le depara, en su nuevo destino, la inutilidad de su memoria, porque esta ya no le sirve en la lucha cotidiana. Él busca un entendimiento que sea menos vulnerable a las influencias alienantes del pasado, con eso el futuro pasa a orientar sus acciones en el presente y esto lo torna más apto para comprender su entorno por el mayor contacto con el futuro.

La violencia en las ciudades es vista por el autor como un problema, pero, muchas veces, ella es una manifestación del deseo de traspasar una situación adversa de la cual no se tiene una comprensión plena.

Pero la violencia también es una forma de discurso, un discurso, además, peculiar en la sociedad en que vivimos. En sus manifestaciones más agudas, no es anormal que la sociedad urbana apunte a los desórdenes producidos por la historia contemporánea. Pero ella también apunta a una voluntad de entendimiento y superación. Además, está pidiendo que se explique lo que es que está pasando, de modo de dejar bien asentado un aprendizaje que produzca un sentido. (Santos, 2000b, pp. 60-61)

La cultura es otro aspecto muy relevante en la perspectiva de la transformación propugnada por el profesor, que fundamenta su análisis partiendo de la oposición entre la cultura de masas y la cultura popular.

La cultura de masas, ligada a las verticalidades del medio técnico-científico-informacional, a pesar de haber adquirido una gran preminencia por la velocidad de la aceleración contemporánea, solo consigue absorber a la cultura popular de forma parcial y

fragmentada, mientras que, por otro lado, la cultura popular, que se reproduce anclada en la gran capacidad de comunicación de los pobres en la vida cotidiana, produce miríadas de manifestaciones que van mucho más allá de la capacidad de absorción de la cultura de masas.

Las tecnologías que en la obra del pensador cumplen una función hegemónica favorable a la cultura de masas, presentan posibilidades de apropiación de sus objetos por la cultura popular, por ejemplo las radios comunitarias de los raperos y del hip hop, creando una “revancha” que en el decir del profesor, en una entrevista en el libro *Territorio y sociedad*, “la cultura popular ya ganó la batalla” como instrumento de lucha de los pobres en la disputa con la cultura de masas.

La ciudad atrae y guarda personas con los más diferentes niveles de renta, y la modernidad no es extensible a todas. Los pobres son guardianes de la cultura exactamente porque no tienen acceso a la modernidad, a las modas; ellos están muy ligados a lo que hay de profundo, lo que surge de la relación íntima con el territorio. (Leite, 2007, p. 96)

Son esas nuevas dinámicas sociales sobre el territorio las que hacen al autor afirmar que las condiciones para la mutación, por primera vez en la historia de la humanidad, están presentes en la realidad (Santos, 2000b) o que la transición del globalitarismo, característico del medio técnico-científico-informacional, para el período demográfico o popular<sup>5</sup> está en marcha y que su celeridad o lentitud “dependerán de cómo las disponibilidades y posibilidades sean aprovechadas por la política [...]” (Santos, 2000a, pp. 173-4).

El papel de los pobres a partir de un nuevo entendimiento de la pobreza, la emergencia de la densidad comunicacional de los pobres, las posibilidades del migrante, la violencia desde una nueva

<sup>5</sup> “[...] La producción de las condiciones necesarias a la reemergencia de las propias masas apunta al surgimiento de un nuevo período histórico, al que llamamos período demográfico o popular (M. Santos, *Espacio y sociedad*, 1979)” (Santos, 2000, p. 143).

comprensión, el consumo con el factor de conciencia, que tienen al lugar y al territorio como referencias fundamentales para esas nuevas comprensiones hacen de esta formulación de Milton Santos una de las más vigorosas teorizaciones que buscan encontrar las explicaciones para el mundo actual.

Dos pensadores, Rodolfo Kusch y Milton Santos: uno con el pensamiento que busca encontrar una América profunda, que tiene raíces en la cultura indígena de los altiplanos andinos y que se extiende a las grandes ciudades a través de la cultura criolla, otro con el pensamiento de una cultura de los pobres de las grandes ciudades que, fruto del reino de la necesidad y de la incorporación siempre fragmentada a las técnicas del mundo capitalista, desarrollan un sistema de comunicación que es un contrapunto al medio técnico-científico-informacional fragmentador.



## Revistas, *papers* y mercado

### Condiciones institucionales para la publicación filosófica en América Latina

*José Santos Herceg*

Casi como en un lema se me ha transformado aquello de que “[...] si la filosofía quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica” (Giannini, 2004, p. 17). Esta frase de Humberto Giannini llama a asumir la tarea de explicar aquello en lo que estamos implicados y complicados. En un gesto anti o contra hegeliano, si se quiere, sin esperar el atardecer para “elear el vuelo”, sin dejar que los acontecimientos ya hayan tenido lugar para llevar la historia al concepto, nos impele a abordar nuestros problemas, nuestro mundo. De una *Filosofía auroral*, de una del amanecer, nos han hablado Mariátegui, Salazar Bondy, Arturo Roig, Horacio Cerutti Guldberg, Raúl Fornet-Betancourt: toda una tradición de pensadores latinoamericanos. Esa es la Filosofía que –parafraseando nuevamente a Giannini– no exilia de su reflexión el modo en que el filósofo está implicado y complicado en lo que busca explicar o, citando el título del libro de Cecilia Sánchez, es la Filosofía que deja de ser una “disciplina de la distancia” (1992). Dicho ahora positivamente, esa es la Filosofía que considera filosóficamente su lugar de enunciación.

“Pretendo no llegar tarde a comprender las cosas de mi mundo y de mi tiempo, proyecto que jamás un pensador debería perder de vista” (Giannini, 1981, p. 10). Y agrega un poco más adelante: “Deseo ponerme muy cerca de la vida –lejos del gabinete de estudio– a contemplar como transcurre lo efímero, lo cotidiano en el seno de lo eterno” (p. 10). Es una filosofía que acompaña los acontecimientos del mundo y que, por eso mismo, tiene una innegable función descriptiva y un ineludible perfil crítico. Se trata de observar cuidadosamente la realidad para mostrar sus escorzos, sus contornos, su geografía; para describir con atención y delicadeza sus perfiles más escondidos, para poner en evidencia sus virtudes y sus falencias, sus maravillas y sus desperdicios, para destacar sus logros y relevar sus pecados.

Es estar en el mundo como una suerte de filósofo-fotógrafo, uno como el Roberto Michel en “Las babas de Diablo” de Julio Cortázar porque, como se dice en el cuento “[...] cuando se anda con la cámara hay como el deber de estar atento, de no perder ese brusco y delicioso rebote de un rayo de sol en una vieja piedra, o la carrera trenzas al aire de una chiquilla que vuelve con un pan o una botella de leche”.

Cortázar mismo describe de manera brillante este gesto cuando habla de “pensar fotográficamente las escenas” al modo de David Hemmings, el protagonista de *Blow Up* (1966), cuando revela y amplía la fotografía que ha sacado en el parque. La película, basada en el cuento de Cortázar e inspirada en la vida de Sergio Larraín, sugiere la idea de que con la cámara y al margen de su voluntad expresa, el fotógrafo capta una realidad que se escapa a la simple mirada del que también está en la escena, del que forma parte del paisaje que se fotografía. Sugiere que la ampliación de la ampliación de la ampliación –de allí el nombre de la película– mostrará un detalle, un escorzo de la escena radicalmente sorprendente que se había pasado por alto. David Hemmings descubre, oculto entre las hojas, un cadáver, eventualmente, un asesinato.

No hay realidad en la que hoy los filósofos estemos más implicados y complicados que el mundo de la actividad institucional de la Filosofía. La Filosofía actual en América Latina –en el mundo– se ejerce mayoritariamente en forma profesional. Siguiendo en esto una descripción de Adela Cortina (cf. 1980, pp. 148-152) podemos sostener que en tanto que profesionales, hemos pasado por un proceso de capacitación claramente formalizado, que nos hace merecedores de una acreditación, una licencia que nos habilita para ejercer como tales. Quién puede ser o no un filósofo profesional y la manera de cómo deba ejercerse correctamente la actividad es, además, algo que determinan aquellos que ya están habilitados. Los filósofos profesionales conformamos una comunidad de colegas, un colectivo y ya sea expresa o tácitamente ejercemos un control monopólico sobre el ejercicio de la profesión. El ejercicio profesional de la Filosofía, por otra parte, al igual que toda profesión implica un servicio específico a la sociedad y, en tanto que tal, se lleva a cabo institucionalmente. Las funciones que realizamos como filósofos en una determinada institución –las universidades– están nítidamente definidas y de ello dependen las evaluaciones que se hacen de nuestro desempeño como profesionales.

En este paisaje institucional hemos querido adentrarnos con el objeto de fotografiar o, más bien, de pensar fotográficamente. Ampliación tras ampliación, pretendo acercarme a algunos aspectos de una escena en particular: la de las publicaciones filosóficas. Lo primero que salta a la vista, al observar detenidamente el panorama de las publicaciones filosóficas, hoy es que se trata de una escena claramente conflictiva aunque no lo parezca. No pretendo, por supuesto, satanizar el conflicto como “lo que debe ser evitado a toda costa”, pues en esta postura, como señala Ricoeur, late claramente una ideología: la “de la conciliación o de la paz a cualquier precio”. El conflicto nos acompaña siempre, es parte de nuestra vida cotidiana, es inevitable y, tal vez, no es deseable evitarlo. Quisiera sugerir, junto con el francés, simplemente “liquidar en nosotros la aprensión ideológica ante los conflictos” (p. 97), superar el

temor, el miedo al roce y transitar hacia el verlo como una instancia de “aprendizaje y crecimiento”.

La historia del pensamiento latinoamericano mismo, al menos aquella que muestra las facetas más interesantes, es, me parece, la historia de un conflicto. Ya lo decía Arturo Roig: “[...] el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista” (2001, p. 79). El pensamiento latinoamericano es emancipador, es liberador, es anticolonialista o, como lo ha llamado Enrique Dussel, es un “contradiscursos hegemónico”. Los avatares de esta lucha por la emancipación constituyen el corazón de una línea de pensamiento realmente original en el continente. Sin embargo, el conflicto no se ha resuelto hasta ahora y no se ve, en realidad, cuando se resolverá. No obstante, sigue desplazándose, tomando nuevos rumbos, nuevos derroteros: son otros los mecanismos de opresión, de dominación. Otras deben ser las estrategias de liberación. El ámbito de la producción de textualidades, de la escritura en el campo de la Filosofía, es actualmente un lugar fuertemente colonizado y, por lo tanto, se trata de una escena extremadamente conflictiva en la que tiene sentido adentrarse fotográficamente. Adentrarse en la escena conflictiva de la producción de textualidades me ha conducido, hasta ahora, a la elaboración de una suerte de tríptico, al análisis de tres escorzos: las revistas, los *papers* y las empresas de publicaciones. Tres escenas, tres acercamientos diferentes, pero complementarios.

## Revistas<sup>1</sup>

La primera fotografía fue tomada ya hace un par de años, y lo que mostró fue la necesaria revisión que debe llevarse a cabo del uso

<sup>1</sup> En “De espejismos y fuegos fatuos. Publicar Filosofía hoy en Chile (ISI y Scielo)” (Santos-Herceg, 2010b, pp. 126-147).

que se ha hecho de instancias como son ISI o Scielo, en tanto que criterios definitivos para evaluar la productividad de un filósofo. Tanto ISI como Scielo –podríamos agregar otras instituciones como Scopus, por ejemplo– pretenden asegurar que las revistas incluidas en sus catálogos publican artículos de la más alta calidad.

Para poder hacerlo, establecen criterios o requisitos que dichas revistas deben cumplir si aspiran a ser incluidas en sus catálogos. En lo formal se exige periodicidad, regularidad y puntualidad en la aparición, a lo que se agrega la antigüedad, el cumplir con requisitos editoriales –títulos informativos, resúmenes descriptivos, datos bibliográficos completos, etc.–, atenerse a estrictas normativas en cuanto a su presentación y estructuración, así como en la forma de citar y referir, con lo que se espera resguardar la amplia difusión –internacionalización– de sus contenidos y, sobre todo, la alta repercusión de los artículos.

Más de fondo se establecen exigencias relativas al contenido editorial, cuya finalidad es asegurar el carácter científico de la revista, su cobertura temática, su capacidad de innovación. Finalmente, está la exigencia de que los artículos sean evaluados por pares externos o *referees*.

Lo que estas exigencias pretenden estar asegurando es que los artículos publicados por sus revistas cumplen con un alto estándar de calidad, que dichos trabajos son ampliamente difundidos (internacionalmente), que tienen repercusión sobre la investigación que llevan a cabo. Por lo tanto, las revistas mismas son un referente en las diferentes disciplinas, en tanto que aportan al avance y a la innovación de la investigación.

Haciendo una suerte de acto de fe, las instituciones ligadas a la investigación y su financiamiento –organismos públicos, universidades, fundaciones– han optado por tercerizar el análisis curricular de los investigadores, dejando en manos de estas instituciones, que administran bases de datos, la decisión acerca de la calidad de los productos de la investigación. El supuesto es que ellas construyen bases de datos mediante la utilización de criterios objetivos, lo

que aseguraría que las publicaciones allí aceptadas son de alta calidad, que son difundidas ampliamente y tienen repercusión sobre la investigación.

Si ampliamos la fotografía y ensayamos una mirada atenta, se muestra, sin embargo, que es imposible que estas instituciones puedan asegurar lo que dicen asegurar. Es así como, por ejemplo, si bien es cierto que la regularidad, periodicidad y puntualidad en la aparición, así como su amplia distribución (internacional) buscan que los artículos publicados en una revista tengan una gran difusión, no obstante, esto no asegura que los artículos allí incluidos efectivamente influyan en el desarrollo de una disciplina particular, ni siquiera aseguran que sean conocidos o leídos. Estos elementos aseguran, simplemente, que una determinada revista llega a muchos lugares y está en cantidad de bibliotecas, librerías, internet, etc., eventualmente, en multitud de países. Lo que no se puede decir es que dichos textos sean efectivamente trabajados, utilizados.

Para subsanar este problema y asegurar la repercusión de los artículos publicados se agrega el criterio de las citaciones. Las citas, sin embargo, no solo pretenden mostrar la difusión e impacto, sino también la calidad de los artículos.

Hay al menos tres asuntos que no tendrían que perderse de vista aquí. En primer lugar, que un considerable número de citas podría deberse también a múltiples otras causas como, por ejemplo, en tanto que se muestre lo erróneo que es un texto. En segundo lugar están los colegios invisibles, que es una reducida comunidad científica, que intercambian información entre sí para aumentar su posición de poder dentro de un campo o disciplina y para lograrlo se citan sistemáticamente entre ellos.

En tercer lugar, hay que tener presente que las citas que se consideran para elaborar los catálogos son las que tienen lugar en las revistas que los mismos índices ya han integrado en los catálogos. Finalmente, se encuentra la evaluación por pares que aseguraría la calidad científica de los textos, pero lo que se asegura con este

mecanismo es más bien el nivel de aceptación que tiene un texto en la comunidad científica. Dicha aceptación podría deberse a su calidad, pero no es necesariamente así. Ya ha sido puesto de manifiesto que este sistema tiene una serie de problemas, por ejemplo, respecto de (1) la manera y los criterios con que eligen los editores a los evaluadores expertos; (2) en lo referente a lo que ganan los evaluadores con el trabajo de evaluación; (3) en el sentido de lo fiables que son las evaluaciones, es decir, cuán consistentes en sus fundamentaciones y en sus recomendaciones son; y, por supuesto, en lo referente a cuán (4) objetivos y neutrales son los juicios de los evaluadores.

Los criterios utilizados por ISI, Scielo y las instituciones que construyen bases de datos de revistas científicas buscan asegurar la calidad, difusión y aporte de una revista y de sus artículos. Sin duda, ellos apuntan en esa dirección, pero es indispensable observar que en ningún caso lo aseguran. Sería perfectamente posible que revistas o artículos en revistas que pertenecen a las bases de datos más prestigiosas no se difundan para nada o, peor aún, que no constituyan ningún aporte al desarrollo e innovación del saber.

Por otro lado, lo que es aún más complejo, es absolutamente pensable –y de hecho ocurre– que existan muchas publicaciones que no figuran en los catálogos de estas instituciones y, no obstante, cumplan con esto mismo: tienen gran difusión y enormes repercusiones. De allí que el ejercicio de utilizar las bases de datos como los únicos parámetros de organización, comparación y jerarquización de las publicaciones sea un evidente reduccionismo que tiene como enorme riesgo el estar evaluando errónea e injustamente un porcentaje, potencialmente significativo, de la producción científica.

## *Papers*<sup>2</sup>

La segunda fotografía de este tríptico ha sido presentada en varias oportunidades en el espacio público<sup>3</sup> y finalmente fue publicada hace relativamente poco tiempo, causando una gran polémica en Chile.<sup>4</sup> En ella se exhibe la irrupción del *paper* como un modo de escritura que en el último tiempo se ha ido imponiendo en el ámbito de las humanidades, con el apoyo de una serie de instituciones que lo ha hecho posible.

Lo que llamamos filosofía es, en sentido estrictamente formal, un conjunto de discursos que, por su cantidad, es enorme y, por la diversidad de sus formatos, en extremo plural. Esta constatación habría que empararla con otra igualmente ostensible: la existencia de una cierta organización de este mundo discursivo. La jerarquización de los discursos, incluso de los tipos de textos en tanto que más o menos filosóficos, es claramente una forma de organización del panorama discursivo. Es así como, hoy por hoy, es casi evidente que a un poema se le niegue a priori su carácter de texto filosófico, a un diálogo o una autobiografía al menos se le ponga en duda, a un ensayo se le podría aceptar a regañadientes y a un libro –un tratado–, un artículo o un *paper* se les considera filosóficos, casi sin discusión. La organización de los discursos filosóficos tiene, así, en un primer y evidente sentido, un carácter jerarquizante y marginante: ciertos discursos son considerados propiamente filosóficos; otros no lo son.

<sup>2</sup> En “Tiranía del *paper*. Imposición institucional de un tipo discursivo” (Santos-Herceg, noviembre de 2012, pp. 197-217).

<sup>3</sup> Leído en el XI Seminario Argentino Chileno y V Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales “A propósito de la integración. Las ciencias y las humanidades desde una perspectiva crítica latinoamericana”, realizado los días 7, 8 y 9 de marzo de 2012 en Mendoza, Argentina, y también en los “Diálogos sobre Filosofías críticas de Nuestra América. Problemas, desafíos y propuestas para y desde un pensamiento situado”, que se desarrollaron del 3 al 4 de abril de 2012 en Buenos Aires.

<sup>4</sup> Bernardo Subercaseux, editor de la *Revista Chilena de Literatura*, convocó a un número especial de dicha revista a propósito del artículo. Ese número especial fue el 84, de 2013.

La sospecha aquí es que la finalidad de esta organización es aligerar su peligrosidad al discurso que circula sin restricciones, controlando, ordenando, lo que Foucault llama “los juegos del pensamiento y de la lengua” (Foucault, 2002, p. 50). El filósofo francés habla de que en el fondo late una “Logofobia”, oculta subrepticamente tras una aparente “Logofilia” (p. 51).

El *paper* parece un caso paradigmático de esta logofobia, un ejemplo actual y contundente de una forma de controlar la peligrosidad del discurso filosófico, de dominar su proliferación, de organizar su incontrolabilidad mediante prohibiciones, barreras, límites y reglas.

El *paper*, uno más de los géneros filosóficos, se ha ido instalando de un tiempo a esta parte como el modo privilegiado de escritura filosófica. Las instituciones han llevado a cabo una sistemática campaña en vistas de imponer este modo de escritura filosófica como el prioritario, el mejor evaluado, el más deseable, e incluso, en algunos casos, como el único aceptable.

Pero, ¿qué es un *paper*? ¿Qué es esta textualidad que se nos está imponiendo como la prioritaria, como la más adecuada, como la única aceptable? Se trata de aquellos textos breves cuyo origen se encuentra en las Ciencias Naturales y que instalados en el ámbito de la filosofía adquieren características bien nítidas que pueden ser descriptas, sin mayor dificultad, con ayuda de la gran cantidad de manuales, de instructivos, de consejos acerca de cómo escribir un *paper* que inundan internet.

Un *paper* es un trabajo que por definición es efímero, por vocación es humilde y modesto en sus pretensiones, es claro y conciso en su exposición, yendo directamente al grano, en busca de eficiencia y rapidez.

Todas estas características, por supuesto, son imposibles de coordinar con una idea de filosofía en la que existen textos considerados clásicos, donde los autores pretenden en sus textos dar cuenta acabada, cabal e incluso total de algún tema, donde las introducciones, las digresiones, los desvíos, las detenciones, los

detalles, etcétera han formado parte del discurso filosófico desde siempre, constituyéndolo esencialmente, y donde el tiempo de confección de un manuscrito no ha sido nunca un dato relevante, pues la redacción de un libro podría tomar años, decenios.

La hipótesis que sostengo es que la instalación concertada del *paper* como género filosófico preponderante obedece, justamente, a la necesidad de controlar la producción del discurso filosófico. Dicho de otra forma, sostengo que el *paper* mismo y su instalación como formato prioritario es uno de aquellos procedimientos destinados a conjugar, dominar y esquivar las peligrosidades propias del discurso filosófico. La manera en que se lleva a cabo es mediante una serie de prohibiciones, barreras, límites y reglas que encausan, que guían y limitan la producción discursiva. Las prohibiciones que instala el *paper* pueden agruparse al menos en dos: prohibiciones respecto del sujeto y del objeto.

En primer lugar, es relativamente evidente que el *paper* establece una serie de prohibiciones respecto del sujeto, es decir, límites y barreras en lo referente a quién sea su autor. De lo que se trata aquí es fundamentalmente del hecho de que no cualquiera puede escribir un *paper* filosófico. Para hacerlo habrá que saber inglés –segregación lingüística– y además habrá que saber usar profesionalmente el formato y adecuarse a él rigurosamente –segregación por formación. Existe un modo-*paper* de escribir rigurosamente normalizado, que exige el uso de un lenguaje académico o formal, el adecuarse a una estructura rígida. Otro orden de prohibiciones impuestas por el *paper* atañe su objeto. En un *paper* filosófico no se puede hablar de todo: hay, en primer lugar, asuntos, temas que no se tocan, que no pueden ser abordados, pero también hay partes o escorzos de temas o asuntos aceptados que no pueden ser mencionados. Un *paper*, por sus características, no es fundacional, ni es un discurso crítico, destructivo, no busca desestabilizar nada: su objetivo expreso y su límite es aportar humildemente un grano de arena al avance del conocimiento.

En el caso latinoamericano, la lengua de la filosofía es el español y los pensadores latinoamericanos han sido, en su gran medida, autodidactas, es decir, sujetos que nunca tuvieron una formación sistemática ni contaron con acreditación alguna.

Todos ellos quedan marginados, desautorizados en el mundo del *paper*. Hasta hoy, una porción mayoritaria de nuestros pensadores más valiosos está prácticamente fuera del circuito de los *papers*: solo la voz de los más jóvenes, los recientemente formados, los formados en otras latitudes, tiene hoy posibilidad de ingresar, pero la tradición latinoamericana completa queda fuera. Por otra parte, el discurso filosófico latinoamericano no cabe en el marco de todas las restricciones formales que impone el *paper* en lo que tiene de más original, innovador, propositivo. Lo que tenemos en nuestra tradición filosófica son fundamentalmente discursos que se acercan fuertemente al modo literario de conocimiento, en el que el saber no se encuentra expresa y directamente en los textos, sino que se trasmite a través de ellos; es mostrado, no dicho. Como sea, lo más destacable de nuestra tradición es que la pretensión fundacional y crítica está siempre allí, siempre presente; es lo que lo anima, lo que le da realidad. Ya lo decía Arturo Roig: “[...] el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista” (2001, p. 79).

Sostenía Foucault, muy acertadamente, que hay un vínculo evidente entre la existencia histórica de una cierta “voluntad de saber, de verdad” y la forma en que ese saber tiene de ponerse en práctica en la sociedad, en que es valorado, distribuido, repartido (2002, p. 22). Hoy el *paper* es la forma en que una cierta “voluntad de verdad” se instala institucionalmente en la sociedad y ejerce, siguiendo a este autor, “[...] sobre los otros discursos [...] una especie de presión y de poder de coacción” (p. 22). En este momento asistimos a dicha presión, una que nos impele a concentrar nuestro trabajo en la producción de *papers*. Se trata de la sistemática imposición de una estructura que permita controlar el discurso filosófico, que lo

mantenga dentro de márgenes que acalle su voz más sorprendente y que silencio lo más rupturista o fundacional, que haga desaparecer, en una palabra, lo más filosófico de la filosofía.

## **Mercado<sup>5</sup>**

Completa este tríptico una fotografía reciente que primero fue un boceto<sup>6</sup> y luego un cuadro. Esta reveló algunas dinámicas propias de un fenómeno relativamente nuevo que podría denominarse “mercado de las textualidad científica”. El acontecimiento que primero llama la atención y provoca el detenerse a observar este asunto es la constatación de que, desde hace un tiempo, ha surgido una verdadera industria de producción de textos filosóficos. Síntoma indesmentible de ello es que a los académicos se nos ha puesto a fabricar escritos cuasi industrialmente.

Marx decía del capitalismo que degradaba las cosas rebajándolas a mercancías, haciendo zozobrar su misma dignidad. Si le creemos a este autor, los textos filosóficos, en tanto que su valor se ha ido transformado en precio, han ido perdiendo dignidad. Es lo que ocurre cuando el trabajo escritural se vuelve una mera producción, es decir, una simple elaboración de objetos transables en un mercado. Los objetivos que persigue un académico al escribir pueden ser muy variados, pero lo que hasta hace poco parecía estar relativamente claro era que el venderlo y, por lo tanto, obtener ganancias económicas –utilidades– no estaba entre ellos. La comercialización de escritos en el mercado de textualidades es algo relativamente nuevo.

Las universidades han instalado un sistema de premios o incentivos a la publicación, que en la práctica se ha traducido en la

<sup>5</sup> En “Compra-Venta de escrituras. El lugar de los académicos en el mercado de las textualidades” (Santos-Herceg, 2013, pp. 6-23).

<sup>6</sup> Ver “La industria de textualidad científica” (Santos-Herceg, 11 de noviembre de 2013).

creación de una suerte de mercado de compra de productividad. Algunos académicos están movilizándose hacia la producción de *papers* o libros que luego venden a la institución que mejor pague por ellos. Las universidades, por su parte, compran textualidades con la finalidad de lograr un incremento en sus números, que mejoren sus estadísticas. Interesa que las publicaciones eleven sus índices de productividad: el producto mismo no es de su interés.

Las estadísticas de productividad son su prioridad y para mejorarlas están dispuestas a pagar grandes sumas por los textos. Por supuesto, para ellas esta compra no es vista como un gasto, sino como una “inversión”, pues en gran medida dicho dinero retorna o se incrementa por conceptos de publicidad, de instalación de imagen pública (marca), mayor número de alumnos e incluso mediante aportes estatales.

Aunque las universidades estén pagando por producir textualidades a sus académicos, son en verdad las revistas las que consumen *papers*, así como son las editoriales las que consumen manuscritos. Los académicos escriben textos y se los ofrecen a las revistas y a las editoriales, y estas seleccionan los que les parezcan adecuados para publicar.

Se podría pensar que las revistas y las editoriales hacen un excelente negocio, pues reciben material gratis –en algunos casos incluso pagado por los autores– para producir un artefacto –revistas o libros– que luego venden sin costo alguno para ellas o con un pequeño costo de producción, quedándose con las ganancias. Por supuesto que hay una diferencia entre lo que sucede con las revistas y lo que ocurre con los libros. Atendiendo ahora solo al caso de las revistas científicas, hasta hace poco no se trataba de empresas con fines de lucro, pues con la publicación de una revista científica no se buscaba aumentar el patrimonio de su(s) dueño(s). Las revistas de este tipo rara vez se vendían, sino que se intercambiaban, generalmente estaban subvencionadas por alguna institución universitaria y ellas, de hecho, tenían que pagar, a su vez, para lograr situarse como una revista relevante. Esta realidad ha cambiado

radicalmente en el último tiempo con la aparición de una serie de instituciones, que han surgido aprovechando ciertas oportunidades de negocio y que han transformado el mundo de las revistas científicas en un mercado de publicaciones periódicas. Hay tres instituciones que habría que destacar: las empresas de producción de revistas científicas con el sistema *pay per publish*, las empresas que fabrican y venden bases de datos e índices y las empresas proveedoras de textos vía internet.

Formalmente hablando, las revistas adherentes al sistema *pay per publish* señalan que su objetivo es trasladar a los autores los costos de publicación y, gracias a ello, según dicen, los usuarios tendrán acceso gratis a los textos: *open access*. Disfrazado tras la apariencia de proveer un servicio sin costo para los investigadores –estos podrían acceder y consultar gratuitamente las revistas, bajar los artículos, etc.–, estas empresas cobran directamente a los autores por publicar sus artículos. La empresa de bases de datos más conocida, al menos en Chile, es ISI. El Insitute for Scientific Information, fundado en 1960 por Eugene Garfield, era el nombre original de lo que actualmente se conoce como la compañía Thomson Reuters ISI. Se trata de una empresa privada que no oculta sus fines de lucro. Su labor principal es la de confeccionar y vender bases de datos de revistas científicas. Una de las empresas proveedoras de textos más conocida y afamada es, sin duda, Jstor.

El Journal Storage Curring ofrece textos completos de revistas para ser descargados por internet a quienes son miembros. Fue creada en 1995 y pensada, según se consigna en sus páginas, como una librería sin fines de lucro que busca ahorrar espacio en las bibliotecas. Jstor cobra por sus servicios pero lo que se cobra estaría destinado, según señalan, a cubrir simplemente sus costos. Es evidente que se trata de una empresa al observar las cifras que se piden por el acceso.

Estamos en presencia de lo que ha sido llamado modelo parasitario de negocio. El parasitismo se refiere a ese modo de relación en que uno de los participantes –el llamado parásito– se aprovecha

de otro –llamado huésped–, del cual se beneficia en términos de permitir su subsistencia y desarrollo. En este proceso, el huésped siempre se perjudica, es por ello que hay quienes lo consideran una forma de depredación. Estas empresas se enquistan parasitariamente alterando, desperfilando y, en definitiva, causando un perjuicio en el mundo de la textualidad científica. Aprovechando una oportunidad de negocio se instalan en el corazón del sistema de trabajo científico y terminan no solo consiguiendo ganancias enormemente de él, sino que también manipulándolo con el objetivo de continuar obteniendo beneficios.

## **Pensar fotográficamente**

Observar cuidadosamente la realidad, la propia realidad, aquella en la que estamos inmiscuidos: la de la escritura filosófica institucionalizada, profesional. Pensarla fotográficamente ha sido el objetivo en el trabajo que se ha estado llevando a cabo. Ampliación tras ampliación, ir mostrando algún escorzo de una escena que se había pasado por alto justamente por estar a la vista, como en “La carta robada” de Poe. Descubrir oculto un problema, una herida, una amenaza que no se percibe a simple vista.

ISI, Scielo y las instituciones que construyen bases de datos de revistas científicas pretenden asegurar la calidad, la difusión y el aporte de una revista y de sus artículos. Ellas, sin embargo, no pueden asegurar lo que dicen asegurar. Los académicos estamos siendo presionados por todo un aparato institucional que nos empuja a la escritura de *papers*; una estructura que permite controlar el discurso filosófico, que lo restringe y silencia sus aspectos más sorprendentes, excluyendo lo rupturista o fundacional. El mundo de la escritura filosófica se ha ido transformado en un mercado en donde se compran y venden textualidades, en donde surgen empresas que se benefician abierta o solapadamente de lo que allí se crea y las universidades terminan pagando todos los costos.



## ¿“Escuchar al que recibe las órdenes”? (Kusch, 1975)

*Mauricio Langón*

En tres eventos de los últimos años, propuse reflexiones sobre algunas palabras de Kusch que me parecen de fundamental importancia. Aquí quisiera continuar esa línea repitiendo y profundizando una cuestión que planteara en la versión depurada de la última de estas conferencias (Langón, 2012b), centrada en la relación entre filosofía y política e interpretando a Kusch como un filósofo de la liberación, como filósofo y, además, comprometido con la liberación.

Como eje, explicitaré la frase: “¿escuchar al que recibe las órdenes?”. La puse entre signos de interrogación porque quiero distinguir mi interpretación de la traducción de esa frase en “[...] escuchar a los que obedecen”, que implica una posición ética en América, no como resistencia, sino como la vida no más.

### **Problemas de la relación entre filosofía y política en la liberación de nuestra América**

En el trabajo citado comenté un texto de Víctor Flores que considera la relación entre política y filosofía en Ignacio Ellacuría. En comparación con Sócrates, dice que “no hay ciudad que soporte la

libertad del pensamiento, un pensamiento que para Sócrates no era libre por ser el suyo, sino por ser un pensamiento justo, un pensamiento que ponía la justicia por encima de toda otra consideración". Por eso no quiso abandonar la ciudad, ni dejar de filosofar y prefirió perder la vida porque "filosofaba en su ciudad y para su ciudad, vivía para filosofar, esa era su vida" (Flores García, 2012). Vinculando de este modo el asesinato de ambos filósofos, advierte también contra el peligro de que la filosofía se convierta en ideología, dejando de ser inquisición racional sobre la realidad para convertirse en arma autónoma que puede ser utilizada interesadamente, sea en favor de la dominación, sea en contra de ella.

Para intentar dilucidar la relación entre filosofía y política es preciso encarar ese trilema (o irse de la ciudad, o dejar de filosofar, o dejar de vivir) y ese riesgo de caer en la trampa de una filosofía "neutra", transformable en arma o esclava de otra cosa; peligro en el que no cae Kusch, pero que está siempre latente. Como la conclusión del trilema me parece demasiado trágica para ser propuesta a nuestros filósofos vivos, recurrí a Kusch para pensarlo.

Vivir no es morir viejo; es actuar pensando y pensar actuando, liberando a las actuales y futuras generaciones para que puedan seguir pensando y actuando por sí mismas, libre y responsablemente. Kusch trabaja la intrínseca relación entre vivir y pensar en "El misterio del pensar" (Kusch, s.f.) que estudié en la primera de mis conferencias (Langón, 2011).

Quedarse no es conservarse "en el rincón donde empezó tu existencia"; es arraigar, "lo que no es incompatible con decisiones como vivir en Maimará" (Kusch, 2003, p. 273) viajar, moverse o movilizarse sino que les da sentido. Arraigadas en el estar, son opciones vitales tanto quedarse como irse: ambas son modos de estar de pie, prontos para la marcha, desde cualquier lugar y más allá de cualquier frontera.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Desde sus primeros trabajos (Kusch, 1946) hasta los últimos (Kusch, 1979) su reflexión y práctica sobre las fronteras y lo que está más allá de ellas (paraíso/infierno)

Pensar... Kusch dice cosas inhabituales: “No solo se piensa más cuando peor se está sino también se adquiere toda la fuerza mágica, si se quiere, al momento de pensar” (Kusch, s.f.). “Se piensa más cuando peor se está”, no cuando más se tiene (dinero, libros, estudios, talento, tiempo, paz). Algunos filósofos, en nuestra América, nos quejamos de no poder pensar tanto en la carencia, el desamparo, la tristeza, como en la riqueza, la indemnidad, el cómodo bienestar.

Nos imaginamos que no puede pensarse en nuestro suelo, que los verdaderos filósofos están en otro lado, que nuestro pensar, nuestros filósofos, nuestras comunidades y nuestra gente no son del todo humanos y necesitan estarse justificando constantemente ante el juicio de otros.

Pero Kusch nos dice que él piensa más que los filósofos que creen o quieren ser alguien. Y que los que están peor que él son maestros de los que aprende, puesto que piensan más. No es una cuestión cuantitativa pensar “más”: “[...] también se adquiere toda la fuerza mágica, si se quiere, al momento de pensar”. Se piensa mejor, se adquiere toda la fuerza ante problemas vitales. Y esta fuerza es toda y es mágica: pues, aunque no la pudiera explicar, opera en ella la totalidad y universalidad de la vida arraigada geoculturalmente; no universales desarraigados, ni universalizaciones de un arraigo. Se adquiere toda la fuerza al momento de pensar, porque pensar está estrictamente ligado, en Kusch, a vivir; a la alegría de vivir juntos. No a vivir mucho; sino a vivir una vida que merezca ser vivida, con sentido. Individual y colectiva; pasada y futura. Más allá también de la frontera de la muerte. Si esto puede entenderse

---

es coherente y se expresa en forma poética: “[...] no alcanzan más las fronteras. Y entonces ocurre el milagro. Se da realmente mi cuarto donde escribo; afuera, en el patio, está un molle grande; enfrente vive el carpintero Choque, y más allá, del otro lado del río se levanta la montaña. También ella es una frontera. Y yo sé que si logro cruzarla alguna vez e ir del otro lado, encontraré, como los héroes gemelos, del otro lado, toda la vida, esa que aún no se ha desprendido de los dedos divinos”. ¿Será que alguien todavía no advierte la radical incompatibilidad del pensar y vivir de Kusch con cualquier ideología? (Langón, 2005).

también como un vivir no más, es en el mismo marco que enlaza vida (vida en común, compartida, arraigada, comprometida, con sentido, con fuerza) con pensar y con fagocitar; y no individual, desarraigada, indiferente, sin sentido, prolongada de modo enfermizo, irreflexiva, mineralizada.

Romper el trilema implica una *decisión vital*, no una ampliación de *opciones*. No se trata de *repetir* filósofos liberadores, sino de mantener viva, en todo conflictivo presente, la actualidad de su *pensar* (crítico, creativo, solidario, fecundo, comprometido vitalmente) y *vivir*.

### **La intersección de filosofía y política en Kusch (análisis de un texto)**

Al hacer de la relación entre *filosofía* y *política* una intersección entre lo *filosófico* (pensar) y lo *político* (con-vivir), Kusch supera el trilema y el peligro indicados por Flores:

Ante todo la crisis no es del pueblo, sino que es nuestra, o mejor, de los sectores medios. Estos se aferran al poder, y al hacer esto pierden el sentido de convivencia. Es que la cuestión no radica en mandar sino en escuchar al que recibe las órdenes. (Kusch, 1975)

En mi lectura comentada de estos pocos renglones destaqué:

#### ***“Ante todo la crisis no es del pueblo”***

Un nombre preciso, vago y amplio para designar un sujeto: el pueblo. No es suya la incapacidad de pensar, no tiene un pensar alienado. No es él quien piensa con cabeza de otros. Sufre las crisis económicas, las padece. La pasa mal. Está en las mejores condiciones para pensar su malestar desde su estar.

### ***“Sino que es nuestra”***

Un nombre preciso y ambiguo para designar *otro* sujeto en el que se incluye al filósofo: “nosotros”. ¿Quiénes? Los intelectuales, los pensadores, los filósofos, los porteños, los pequeños burgueses, los blancos... Los que, al fin y al cabo, no estamos tan mal. Los que no nos identificamos fácilmente como pueblo; los que no nos decidimos con qué cabeza pensar, y seguimos sufriendo la culpable incapacidad de no atrevernos a pensar con cabeza propia.

### ***“O mejor, de los sectores medios”***

Kusch ya no habla de nosotros. Con esta precisión, toma distancia de los sectores medios de los que forma parte por su educación y cultura, con los que decide no identificarse, y a cuyos integrantes se dirige para instarlos a tomar esa posición. No son sus destinatarios los ricos, los opresores, los poderosos, los sectores altos. Esos no están en crisis: las generan y las trasladan para abajo. Esos saben lo que quieren; piensan con sus cabezas ávidas de mando. La crisis no es del pueblo, tampoco de los sectores altos: es de los sectores medios de los que formamos parte; de los que Kusch nos propone tomar distancia.

### ***“Estos se aferran al poder”***

Ahí aparece la forma concreta de alienación de los sectores medios: querer poder aferrándose a él, como tabla de salvación. Pero es el poder lo que los aferra. Uno cree usar el poder (incluso para liberar) pero también el poder lo usa, porque no es una cosa sino que consolida un tipo de relaciones, donde unos mandan y otros reciben órdenes.

***“Y al hacer esto, pierden el sentido de la convivencia”***

Es el sentido de la convivencia lo que hace perder el aferrarse al poder. Se pierde el sentido de esta (se pierde lo humano como comunidad o grupo arraigado en determinado suelo) porque se pierde la comunidad o fraternidad humana y se instala como sentido, digamos, la competencia, la insolidaridad, la guerra.

***“Es que la cuestión no radica en mandar, sino en escuchar al que recibe las órdenes”***

Kusch concreta su propuesta en esta fórmula precisa. Ya no se trata de una cosa, de una seguridad a que aferrarse, sino de una decisión, una acción: mandar. Cuando se hace la política chica para ganar el gobierno, por las buenas o por las malas, para tal o cual finalidad, es que uno cree que la cuestión radica en mandar; que se trata de cambiar al que manda. Y todavía seguimos aferrados a esa confianza, aunque a poco de cada cambio de mando nos desilusionemos, porque después volvemos a creer que se trata de mandar nosotros. Y, por supuesto, no de mandar obedeciendo.

Kusch cambia el planteo de la cuestión filosófica y política cuando nos dice que no radica en mandar sino en escuchar. Si la cuestión no es mandar, entonces, la política ya no es tomar el poder, ocupar el lugar de mando para tomar las decisiones en los momentos de crisis (Schmitt) en nombre de un sujeto constituido, consolidado, de unidad monolítica (un Estado nación, un imperio) claramente delimitado, con fronteras (no solo exteriores) que querría expandir de forma ilimitada. Ese sujeto necesita concretarse en algún *Führer*, un decisor en última instancia, que defina quién es el enemigo, a quiénes hay que matar, someter, mandar. Ya perdió el sentido de la convivencia, porque necesita súbditos y enemigos. Tales decisiones tienen que ser inapelables, requieren al soldado perfecto del honor, el que obedece todas las órdenes; exigen la obediencia debida.

Lo que dice Kusch –que la cuestión no es mandar sino escuchar a quien recibe las órdenes– cambia la relación entre filosofía y política, porque las separa de toda ansia de mandar, de todo sector que quiera aferrarse al poder y no a la convivencia. Hace de la política un ejercicio democrático.

Escuchar al que recibe las órdenes pone a la filosofía y a la política en una actitud subversiva. Es disolvente para el mandar que no escucha, que ordena dando órdenes, que genera desorden. No se trata de escuchar a cualquiera: se podrían escuchar las órdenes de los que mandan. Pero Kusch hace explícito que se trata de escuchar al que recibe las órdenes, al presunto inferior, al pueblo, supuestamente ignorante, incompetente, mudo o enmudecido.

Es subversivo y disolvente también para la filosofía concebida como actividad elitista de sectores determinados. La saca de su arraigo en los sectores medios; de su inicio occidental; de su canon; de su supuesto *corpus*. Rompe el sueño del filósofo-rey, o del filósofo-asesor, o tutor, con que tropezaron tantos. La libera de sus métodos consagrados.

El trabajo de escucha concretado como *corpus* de informantes (Kusch, 2003, pp. 35-118)<sup>2</sup> es una ampliación de fuentes más vasta que la de Roig, pues incluye también la oralidad. Y con ella a los analfabetos. Es una ampliación metodológica más radical, pues el filósofo se sustenta en la tarea de escuchar al que recibe las órdenes, a los sectores populares. No deja de leer, hablar, escribir, pensar, actuar, vivir... pero fundando el sentido de su hacer en la tarea *básica* de escuchar al pueblo. A un sujeto que ya no es algo o alguien definido, delimitado, acabado. Más bien está abajo, tirado (*sub-jectum*); pero sustentado en un suelo, de pie, pronto para la marcha, para desarrollar esa semilla arrollada que “está en nosotros”, “de este lado del mundo” y que hace “preciso voltear al que

<sup>2</sup> Kusch no terminó este trabajo. La edición es muy incompleta y recoge comentarios de Kusch que no siempre vienen precedidos de los textos que comentan. El amplio alcance de la noción de *corpus* está explicitado en “Aportes a una filosofía nacional” (Kusch, 2003, pp. 23-34).

la está pisando” (Kusch, 2000, p. 111). Es ese sujeto desconstituido, sufriente, ni siquiera bueno o no contradictorio, que piensa y vive aferrado al suelo, no al poder, sin estrategias ni recetas universales y que, como todos, piensa su situación desde sus condicionantes geoculturales. Es la única condición humana universal.

El filósofo que escucha (y que escucha dentro, pues habita en el pueblo) no se conforma con ser profeta, testigo o mártir. No es que no pueda llegar a serlo también, dadas las circunstancias. Pero no es su finalidad o intención porque no es suficiente si no pone su base y su eficacia en el pueblo, porque “en América no hay otra constante que la de su pueblo” (Kusch, 1975, p. 5).

No son fáciles una filosofía y una política de escucha, capaces de avanzar a través de distintas sensibilidades, de distintas valoraciones, de distintos *logos*. Capaz de ubicarse en ese vacío que es el único espacio posible del diálogo intercultural, interdisciplinario. En ese entre que pertenece a todos y a ninguno, porque ahí nadie manda, y hay que escucharse, en plano de igualdad, y abrirse al futuro. Se hacen entrelazadas filosofía y política, en la praxis que hermana pensar y vivir, falible, pero rumbeada.

### **No dice lo mismo “escuchar al que recibe las órdenes” que “escuchar a los que obedecen”**

En principio, no es relevante que la glosa del texto kuschiano use el plural y no el singular del original, pues esa interpretación está implícita en el texto: no es una propuesta dirigida a una sola persona, ni supone que el escuchado sea un individuo aislado. Podría, quizás, pensarse que el uso del singular identifica a un grupo, conjunto o clase recibidora de órdenes, minimizando las eventuales diferencias de sus subgrupos o individuos. Y, entonces, el plural usado en la repetición, destacaría las diferencias entre aquellos a quienes hay que escuchar, en desmedro del peso de lo que define al grupo de los que hay que escuchar, introduciendo un deslizamiento de

sentido que pone el acento en las contradicciones en el seno del pueblo como más importante que la contradicción mandantes/mandados.

Pero la diferencia esencial entre ambas fórmulas reside en que, mientras que Kusch define al (los) que debería(n) ser escuchados por el hecho de recibir órdenes, la interpretación lo hace por el acto de obedecer órdenes. La diferencia pasa por cambiar un hecho (que se refiere a una ubicación social subordinada en un orden jerárquico establecido por tecnologías que procuran asegurar poderes de dominación) por un acto que refiere a la acción de obedecer al recibir órdenes. Pero la obediencia es uno de los actos posibles en esa circunstancia, no el único: la desobediencia es posible. Así como es posible el cambio de ambas opciones en otro momento. Además, la obediencia extrema, sistemáticamente sostenida, de aceptar todas las órdenes, implicaría no solo aceptar ese orden y esa ubicación, sino también que la cuestión radica en mandar.

De modo que el discurso de Kusch resulta radicalmente deformado en esa traducción y convertido en un discurso de sentido opuesto al del autor: de dominación, no de liberación. En efecto: esa interpretación excluye (entre quienes deberían ser escuchados en tanto reciben órdenes) a quienes no obedecen las órdenes que reciben, a quienes desobedecen, a quienes resisten (o están resistiendo).

Kusch no distingue entre obedientes y desobedientes, pues se refiere al hecho previo que condiciona, limita o domina el margen de decisión de cualquier acto posterior, sea de obediencia, de desobediencia, de argumentación, de martirio, de protesta, de resistencia, de rebelión, etc. Las decisiones tomadas por los que reciben las órdenes, solo se realizan en el marco previo de un orden en que unos mandan y otros reciben órdenes, lo que obliga a matizar el valor de las acciones de estos (con sus ambigüedades, su variable durabilidad en la oportunidad de cambiarlas) como criterio de definición ante los que “mandan” y quienes “se aferran al poder”.

La distinción de Kusch es mucho más radical que entre obedientes y desobedientes. Es entre quienes mandan y quienes reciben órdenes. Su propuesta política y filosófica consiste tanto en escuchar al pueblo como en renunciar a mandar.

# Educación e interculturalidad

*Carlos Mundt*

Tratar la cuestión de la educación y la interculturalidad es una buena razón para hacer algunas reflexiones sobre la educación, antes de incorporar la interculturalidad como una postura o visión agregada a la enorme agenda educativa.

Vivimos una época signada por la lógica instrumental heredada de un largo desarrollo científico signado por la homogeneidad y el reduccionismo y por la omnipresencia de la tecnología. Ambas improntas nos inducen a un pensamiento direccional unívoco y con fuertes demandas de utilidad y resultados de corte finalista.

Por ello, tendemos a privilegiar el final por esa presión de una finalidad atrapada en la lógica utilitaria. En su raíz latina, útil significa “capaz de usar, de ser usado”. Ello no significa, sin embargo, que solo lo último, lo terminal sea útil. Eso se debe a que esa lectura de la utilidad está sesgada, signada por el contexto actual en el que nos desenvolvemos, en el cual lo tecnológico cobra una dimensión inconmensurable por tratarse de tecnologías que compiten con actividades claramente mentales, intelectivas, como la memoria y el procesamiento de información.

Ese desarrollo tecnológico es parte integrante del desarrollo actual del capitalismo, ha sido su herramienta más elaborada para superar el estadio anterior de su devenir y lo que le ha permitido reposicionarse y mundializarse. La lógica de la mercancía,

sustantiva en ese patrón mental, agudiza aún más el peso de lo terminal, de lo último, de lo terminado o acabado bajo la forma de producto.

De esa manera, la producción se constituye en modelo o trama para el pensamiento. Y su lógica es la obtención de un producto, el cual es, a la vez, el fin y la finalidad de un proceso. En esta lógica utilitaria de la tecnología se obvian varias cuestiones, empezando por la propia concepción o razón de ser del desarrollo tecnológico. Porqué los seres humanos producimos tecnología, porqué nuestro desarrollo como especie es inescindible de nuestro desarrollo de la cultura y porqué la técnica es un elemento central e indiferenciable de ella.

Toda tecnología, como toda técnica, apunta a obtener un resultado. Esa es su razón de ser por cuanto su origen, a nivel neuronal cerebral, es superar una limitación o resolver un problema. Por cuanto un problema es un obstáculo, un impedimento, un camino cerrado a nuestro devenir, nos hemos constituido en humanos precisamente por no someternos a las limitaciones del entorno, sino por enfrentarlas y desarrollar modos de superarlas. O sea, de pasar al otro lado del impedimento, del escollo. Por esa primaria razón, toda tecnología comienza con un acto cerebral y las acciones técnicas contribuyeron, en el ámbito de la cultura, al desarrollo de nuestras capacidades neurológicas. La primera acción técnica es del cerebro: cómo superar la limitante que se nos cruza en el camino. Luego, será una maza, una vasija, un animal domesticado.

¿Qué nos revela esto? Que si bien es importante, y finalmente solo queda como bagaje cultural o bien social la respuesta técnica, tan importante –o más que ella– es la pregunta técnica. El inicio. El final es resultado del interrogante inicial.

Vueltos a nuestra realidad contemporánea, la pasión por los objetos, especialmente los de alta tecnología, es una tendencia a sobreestimar el resultado por sobre la búsqueda y el recorrido que son la pregunta inicial y los procesos que ella desencadena.

Y esto nos lleva al terreno de la educación. Y a su primera pregunta: ¿para qué educamos? Aquí entran en conflicto dos posiciones nodalmente confrontadas: la que se direcciona de modo unilateral y simplista hacia una valoración de lo finalista a través de la capacitación para hacer actividades o manipular objetos, y la que se propone conservar la lógica de los fines que son más abarcativos y complejos –intelectual y socialmente– que los resultados. En esta última postura, se rescata la totalidad del proceso que lleva desde una dificultad detectada hasta el modo de superarla, desde cómo pensar un problema hasta cómo producir un objeto o una acción.

Entre una y otra postura hay diferencias sustanciales respecto de casi todo: cómo se comprende la realidad, qué lectura se hace del mundo social, qué se entiende por conocimiento, para qué se desarrolló y sirve la ciencia, qué postura pedagógica tomar, cómo organizar una clase, qué posicionamiento ocupan los estudiantes, porque uno es docente. Y por supuesto, respecto del vínculo entre la interculturalidad y la educación y el lugar de la interculturalidad en los procesos educativos.

La postura finalista, tecnocrática, utilitaria, objetual abreva de un desarrollo histórico y una posición ideológica de fuerte contenido homogeneizante y hegemónico. La misma lógica de la utilidad tiende a la unilateralidad. El resultado eficaz, la resolución del inconveniente y la respuesta a la demanda propenden a la anulación de las alternativas. El éxito es un fuerte disuasorio de la diversidad. No solemos volver sobre nuestros pasos cuando hemos alcanzado lo que nos proponíamos, todo parece indicar que esos –y no otros– eran los pasos correctos. Y, de hecho para una situación particular, lo fueron.

El largo recorrido de Occidente desde el siglo XVI hasta ya bien entrado el siglo XX, un período de más de cuatro siglos, ha ido avalando, sedimentando y solidificando ciertos modos de pensar la realidad hasta confundir la lectura que hacemos de ella con la realidad misma. Esa homogeneidad de una postura cultural hegemónica ha impregnado todos nuestros pensamientos. Los dos

últimos siglos de este período citado, marcados por las revoluciones industriales y el maquinismo, acentuaron esta tendencia homogeneizante hasta el punto de vigilar y castigar las desviaciones, disciplinar las sociedades, las mentes y los cuerpos y hacer de la máquina el modelo de la vida social. Si bien ese imaginario ha empezado a ser erosionado, su impronta continúa. Valga el paralelismo entre el cuerpo pensado como máquina por el industrialismo y el cerebro pensado como computadora por el informacionalismo.

¿Qué enorme ventaja, qué valor dominante presentaba la máquina para hacer de ella ese modelo expresado hasta en la aberrante imagen “la máquina del cuerpo”, cuando el cuerpo es el paradigma de lo biológico? La seguridad, la previsibilidad, la repetición, la unicidad: esas son sus ventajas. Responde a un íntimo deseo de que la vida, y la sociedad con ella, fueran así: seguras, previsible, repetitivas, unívocas. Todo lo opuesto a lo multi, a lo inseguro, a lo imprevisible, a lo novedoso, a lo diverso. Los largos siglos de la dominación de Occidente han sido un lastre muy pesado para el desarrollo humano. Son indudables muchos de sus aportes, pero este de lo unívoco, de lo homogéneo, de lo dominante no ha sido uno de ellos.

Educamos para que los individuos puedan desarrollarse plenamente como personas, para que puedan realizar sus sueños y deseos, para que puedan convivir con otros que, por ser otros, son distintos pero, a la vez, iguales. No educamos solamente para saber manejar herramientas, redactar documentos o atender clientes. No educamos solamente para que las personas encuentren trabajo y se ganen su sustento. No educamos para un presente sin futuro ni para un futuro sin pasado. Educamos en sociedades particulares, en realidades históricas y en contextos culturales. Educamos para la convivencia porque es el único modo y medio en el que podemos desarrollar la propia personalidad.

Todos estos principios requieren de comprensiones más ricas, más complejas, más sutiles que las lineales, directas y unidireccionales posturas centradas en el individuo como entelequia

inabordable; mero espectador, consumidor, usuario o votante, escindido de su medio social, que es en el que aprende y para el cual aprende.

Si la educación no puede romper con la univocidad del resultado y la utilidad inmediata y final, si está signada por la lógica del capital y del producto, si solo trabaja sobre objetos terminados, aceptados sin preguntar por el problema que vinieron a resolver, el proceso que llevó a su desarrollo y la finalidad que cumple su utilización, entonces, no cabe preguntarse por algún posible vínculo con la interculturalidad.

Un catedrático de la Universidad de Sevilla, Jesús de Garay, en su escrito “Pensar desde la interculturalidad” afirma que “una de las dificultades de aprender a pensar estriba en que pensamiento tiende a identificarse con pensamiento científico”, que el pensamiento es una competencia específica de los científicos, que ellos son los que piensan en serio, los que razonan con vigor. La ciencia parece ser el modelo de todo pensamiento. Esta fe en la ciencia y en la metodología científica se traduce en cierta identificación entre educación y educación científica. Aprender sería aprender ciencia. Pero, inmediatamente concluye:

Las concepciones de la ciencia son muchas. El concepto de ciencia que se impone como paradigma de todo saber es el modelo consagrado como ciencia moderna, un modelo de ciencia de la naturaleza en el que el cálculo matemático y la experimentación ocupan un lugar central. La experiencia de otras culturas puede ayudarnos en Occidente a afrontar retos relativos a aprender a pensar y hacerlo de un modo que es previo y más básico que el pensamiento científico, lo que implica en cierta medida desaprender a pensar científicamente. El conflicto entre comunidades culturales diferentes surge precisamente cuando se intenta el diálogo desde posiciones enfrentadas acerca del significado de la racionalidad.

Es en este punto donde se instala con toda su fuerza el tema de la interculturalidad: en el de la no aceptación de una racionalidad

superior, sustentada en el modelo de ciencia con el que el Occidente dominante durante cinco siglos pensó el mundo. Porque pensar el mundo es siempre pensar la realidad y todo lo contenido en ella, incluyendo a la gente y sus culturas. Esa lógica naturalista, material, experimental, instrumental y utilitaria impregnó de tal manera a la sociedad occidental que todas las disciplinas en las que se dividió esa concepción científica la reiteraron e impusieron. Empezando por el propio nombre de “disciplina”, comúnmente asociado al orden y a las órdenes de cumplimiento obligatorio, aunque refiera al rigor conceptual y metodológico.

La educación abrevó de esa fuente e instaló una direccionalidad unívoca. Preparó para un mundo social concebido de ese modo por medio de la enseñanza de certezas y la aplicación de verdades únicas solo refutables por otras verdades surgidas de la misma matriz. Todo lo que no se atuviera a este canon fue echado a los suburbios de la irracionalidad. Por ello, es tan importante sustentar la postura de la racionalidad de otras formas de entender y comprender la realidad, la vida y las sociedades. Y sustraerse al embrujo de “la” racionalidad que devino en racionalismo, aún al costo de manejos irracionales.

El mundo del futuro, ya en gran medida presente, será un mundo de profundas interrelaciones e hibridaciones culturales: sabremos más de otros y cómo piensan esos otros y los respetaremos más. Pero, si solo llegamos hasta el borde de la tolerancia y la comprensión, habremos dejado afuera su principal aporte: no basta con que entendamos lo diferente, es necesario que lo diferente pase a formar parte de nuestro bagaje cultural, cuestione nuestras afirmaciones, abra nuevos horizontes.

Eso es lo que debe hacer la educación. Eso es educar: abrir las mentes, enriquecer los espíritus, aportar más herramientas. Pensar es moverse, desplazarse, no acostumbrarse a lo que está establecido. Por eso, los siglos de colonialismo no pudieron más que destruir lo que no comprendían, lo que no se amoldaba a su visión del mundo y a su beneficio. La educación debe defender, por sobre

todas las cosas, el valor y la libertad del pensamiento. Debe volver a los orígenes de porqué todos los grupos humanos educan a sus hijos, porque desde esa perspectiva educar recupera su sentido formativo de generación de pensamiento propio y de realización de deseos de dignidad y autonomía.

Este posicionamiento está en las antípodas de la lógica que surge de las demandas acotadas e inmediatistas del mundo del trabajo que ha ido instalando una impronta más cercana a la capacitación laboral o las operatorias tecnológicas que a la educación. Impedir que la educación sea capturada por una lógica sesgada que refiere a una concepción social y humana unilateral, instrumental y parcializada es un modo de instalar la diversidad de posiciones en un ámbito privilegiado de la vida social.

Retomando las primeras ideas de esta presentación, se trata de no incorporar la interculturalidad como una postura o visión agregada a la enorme agenda educativa, porque ello significa confirmar la concepción hegemónica surgida de los países centrales que a lo más que se adapta es a aceptar temas en su agenda, pero no a debatir la agenda en su totalidad. Poniendo un ejemplo, no se trata de enseñar Kant en quechua en Perú o Bolivia, sino de incorporar el conocimiento de la cosmovisión de los pueblos originarios como otra manera de entender el mundo y no como una excrescencia, un subproducto, una extravagancia.

Un ejemplo interesante es la conclusión a la que arriba Rodolfo Kusch en su afán de comprender las culturas andinas desde su propia condición de tales y no desde su reducción a lo que de ellas es comprensible para la mentalidad occidental, respecto del estar, el mero estar que las caracteriza, frente a las posturas que solo plantean el ser. Kusch afirma que

[...] el móvil central de toda la filosofía occidental es el ser. Son culturas del ser, inadaptables a cualquier ámbito porque crean su propio mundo. En la ontología occidental hay una obsesión de las esencias que el mundo oriental no conoce. Incluso, en la gramática quechua,

se advierte que es una cultura que tiene un sujeto inmóvil que recibe pasivamente las cualidades de su mundo. Esta lengua no tiene conjugación propiamente dicha, como abstracción del movimiento, sino que esta se hace adjudicando cualidades a un sustantivo. Esta es la clave de la mentalidad indígena.

En el Exordio de su libro *América profunda*, Kusch afirma:

Este libro pudo haber sido terminado hace muchos años, pero le faltaba el fundamento, la definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética. Numerosos viajes al altiplano... me dieron la pauta de que había hallado probablemente las categorías de un pensar americano. De ahí, entonces, este libro que surge de la firme convicción sobre la continuidad del pasado americano en el presente [...]. Y he tratado de explicarlo, no a la manera de nuestros profesionales de la historia, la política, la filosofía o la sociología – quienes parecen esgrimir su ciencia a manera de exorcismo, antes bien para no ver a América, que para verla– [...] para hacerlo al modo antiguo, sondeando en el hombre mismo sus vivencias inconfesadas, a fin de encontrar en los rincones oscuros del alma, la confirmación de que estamos comprometidos con América en una medida mucho mayor de lo que creíamos.

Y continúa:

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI, y el otro, el estar, o estar aquí, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolombina. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito. De la conjunción del ser y del estar durante el Descubrimiento surge la fagocitación [...]. Como es natural, todo esto deriva finalmente en una sabiduría, como saber de vida, que alienta en el subsuelo social y en el inconsciente nuestro y que se opone a todo nuestro quehacer intelectual y político. El calificativo hediento, que esgrimo a veces, se refiere a un prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra

clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así.

Asimismo, en el capítulo “Introducción a América” dirá:

Cuando se sube a la iglesia de Santa Ana del Cuzco, se experimenta la fatiga de un largo peregrinaje [...]. Ahí se suceden las calles malolientes con todo ese viejo compromiso con verdades desconocidas, que se pegotean a las caras duras y pardas [...] ese constante mirar que nos acusa no sabemos de qué, mientras todos atisban, impasibles, la fugacidad de nuestro penoso andar hacia la cumbre. Todo parece hacerse más tortuoso, porque no se trata solo del cansancio físico, sino del temor por nuestras buenas cosas que hemos dejado atrás, allá, entre la buena gente de nuestra gran ciudad. Falta aire y espacio para arribar a la meta y es como si nos moviéramos en medio del magma de antiguas verdades. Más aún, se siente resbalar por la piel la mirada pesada de indios y mestizos con ese afán de segregarnos, como defendiendo su impermeabilidad. [...] Entonces comprendemos que todo eso es irremediamente adverso y antagónico y que adentro traemos otra cosa –no sabemos si peor o mejor– que difícilmente ensamblará con aquella.

Otro mundo que es misterioso e insoportable [...] esa rara condición de un mundo adverso, con esa lamentable y sorda hostilidad [...]. Y nos acosa cierta inseguridad que nos molesta. Sin embargo, le encontramos el remedio. Es el remedio natural del que se siente desplazado, un remedio exterior que se concreta en el fácil mito de la pulcritud, como primer síntoma de una negativa conexión con el ambiente. [...] La verdad es que tenemos miedo, el miedo de no saber cómo llamar todo eso que nos acosa y que está afuera y que nos hace sentir indefensos y atrapados.

Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hecotoro tácito de todo lo americano [...] siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad [...]. Lo mismo pasaba con nuestros próceres, cuando creaban políticas puras y teóricas, economías impecables, una

educación abundosa y variada, ciudades espaciosas y blancas y ese mosaico de republiquetas prósperas que cubren el continente [...]. La primera solución para los problemas de América apunta siempre a remediar la suciedad e implantar la pulcritud.

Es más, hay cierta satisfacción de pensar que efectivamente estamos limpios y que las calles no lo están, ni el mendigo aquel, ni tampoco la vieja quichua. Y lo pensamos aunque sea gratuito, porque, si no, perderíamos la poca seguridad que tenemos, aunque sea una seguridad exterior, manifestada con insolencia y agresión, hasta el punto de hablar de hedor con el único afán de avergonzar a los otros. Además es importante sentirse seguro, aunque presintamos que somos poca cosa y que tenemos escasa resistencia cuando el mundo exterior nos es adverso. [...] El hedor es un signo que no logramos entender, pero que expresa, de nuestra parte, un sentimiento especial, un estado emocional de aversión irremediable, que en vano tratamos de disimular.

Más aún, se trata de una emoción que sentimos no solo en el Cuzco, sino frente a América, hasta el punto de que nos atrevemos a hablar de un hedor de América. Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano.

Y en el juicio sobre el hedor de América se halla implícito el afán de encubrir una ira que nadie quiere ver. Está en juego un planteo primario que el hombre siempre ha necesitado, pero que la capazón de progresismo de nuestros ciudadanos e intelectuales trata de mantener a raya. Que se encuentra hacia el interior de América, remontando su pasado, bajando hacia las capas más profundas de su pueblo. Arriba, en cambio, aquella actitud se halla encubierta y reprimida. De ahí la necesidad de delimitar dos grupos como si fueran antagonicos: los estratos profundos de América y los progresistas y occidentalizados ciudadanos, ambos como los dos extremos de una antigua experiencia del ser humano [...]. Y esa oposición alimenta una especie de dialéctica que llamaremos fagocitación: la absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América. Porque todo lo que

se da en estado puro es falso y debe ser contaminado por su opuesto. Y eso ya es sabiduría y más aún, sabiduría de América.

Otro aspecto que Kusch resalta respecto de las culturas andinas es el ser profundamente estáticas.

El indígena contemplaba el acaecer del mundo y veía en este una fuerza ajena y autónoma, un canon uniforme que giraba en torno al estar en sentido de un estar aquí [...]. Todo lo europeo es lo opuesto a lo quechua porque es dinámico, es una cultura del ser, en el sentido de ser alguien, como individuo o persona. Bernardo Canal Feijóo en su *Confines de Occidente* ya plantea el tema de los verbos ser y estar. El inglés y el francés, igual que el alemán, expresan mediante una sola palabra, lo que en castellano se dice con dos: ser y estar. Ni el inglés, ni el francés, ni el alemán logran adaptarse a ambientes diferentes a los de su tierra de origen. Generalmente transforman lo que tienen entre manos y lo convierten en estructuras similares a las propias. Pertenecen a un ámbito que ha asimilado el estar al ser, o mejor dicho, que eliminaron el estar por ser culturas esencialmente dinámicas.

El móvil central de toda la filosofía occidental es el ser. Primero como elemento formal y lógico entre los griegos y luego como aspiración o ideal. En la ontología occidental hay indiscutiblemente una obsesión de las esencias que el mundo oriental desconoce. Si la postura en el indio ante el mundo es la contemplación, raíz de su inacción o estatismo, la cultura occidental, en cambio, es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica, una solución que crea hacia afuera, como pura exterioridad, como invasión del mundo o como agresión y, ante todo, como creación de un nuevo mundo. De ahí la estática de uno y la dinámica del otro.

En esta contraposición radical entre el mundo precolombino y la racionalidad europea, Kusch descubre otra perspectiva de comprensión de la mentalidad raigalmente americana. La incomprensible, la inabordable, la irritante postura por la que el tiempo es atrapado por el lugar, por el suelo, por el estar aquí. Por el estar

siendo de las culturas andinas. Y que tan mansa y violentamente choca con el finalismo, la direccionalidad, el apoderamiento de la realidad que mueve las lógicas occidentales, europeas. El hallazgo de Kusch es doblemente valioso: por la idea que instala en nuestro modo de ver y comprender y porque arriba a ella por el propio modo en que se planteó ver otra realidad con otra mirada. Primero él se dejó atrapar por esa realidad insondable y resistió al fácil camino de encerrarla en sus preconceptos y valores; dejó que ella hablara en él y cuestionara sus primeras apreciaciones.

Retomando sus propias palabras: “Entonces comprendemos que todo eso es irremediablemente adverso y antagónico y que adentro traemos otra cosa –no sabemos si peor o mejor– que difícilmente ensamblará con aquella”. Que no sabemos si peor o mejor. Nodalmente distante de la suficiencia intelectual hegemónica de la postura que rápidamente recurre al hedor para todo lo que le resulta incomprensible.

Porque, quizás, un paso casi obligado para instalar una perspectiva intercultural en la educación es comenzar a cuestionar, a erosionar esa visión monolítica construida durante varios siglos. Sacarla de su lugar de razón incuestionable, de expresión final de un único modo de entender y de saber. De dogma que estrecha los amplísimos caminos recorridos por las culturas humanas en la búsqueda de la verdad.

# Capoeira: un juego de libertad\*

*Eduardo Oliveira*

¡La capoeira es un juego de libertad! Y, como tal, es una ética, constituyéndose como un campo multidisciplinar y multirreferencial por excelencia. Paradójicamente, el abordaje filosófico de la capoeira es escaso, prácticamente inexistente, lo que contrasta con las lecciones orales de los maestros y maestras de capoeira que frecuentemente afirman una “filosofía de la capoeira”. Se trata de una filosofía de vida y una filosofía singular del arte de los africanos liberados y esclavizados que se revela como juego del cuerpo, en las ruedas de adentro y de afuera de la capoeira Angola, pero que no fueron merecedores de la menor atención en lo que respecta a reflexión filosófica académica en estos siglos de existencia. Este fenómeno llega a ser curioso una vez que la historia, la antropología, la educación, la sociología y la educación física se ocuparon de la capoeira, así como la capoeira se ocupó de ellas, siendo, actualmente, muchos capoeiristas doctores en estas disciplinas y otros sembradíos académicos. Pero, mucho más allá de conocer los meandros tortuosos del itinerario sociohistórico de la capoeira y su complejidad motora, la producción de sentidos desde la capoeira –área de la que me ocupo– deambula en una inmensa laguna, dejada al ocaso por la aventura del pensamiento filosófico occidental y,

\* Traducción de Luciana Burín.

hasta donde sé, incluso el pensamiento africano y latinoamericano no se ocuparon de la capoeira Angola como filosofía.

Este artículo es el preámbulo de un proyecto de mayor inversión, que se materializa como un libro de *Capoeira y Filosofía*. De ahí mi enorme dificultad para escoger qué contemplar en estas exiguas páginas, visto que se centra sobre los movimientos de la capoeira y danza con los movimientos filosóficos que ahí deambulan, en un juego de ocurrencias, de diálogo intenso entre lo que se hace y lo que se piensa, en la medida en que entiende que pensamiento es movimiento y que pensar el movimiento es mover una tradición plena de filosofía incorporada en el juego corporal de los (las) capoeiristas. Así, de la inversión y producción de sentidos desde la *bananeira*, desde la ironía de la bendición, desde el vértigo de la vuelta y el dislocamiento, desde la sagacidad del apretón de manos, etc., resolví concentrarme en el movimiento primordial de la *ginga*, ya que todos los otros movimientos provienen de ella.<sup>1</sup>

Adelanto, para empezar, que no se trata aquí de explicar la capoeira a través de la filosofía. El proyecto radicalmente diferente que propongo se trata de tomar a la capoeira como filosofía, esto es, como un *locus* de creación de conceptos y prácticas que producen sentidos sobre la experiencia individual y colectiva de los afrodescendientes y de todos los practicantes de la capoeira. Se trata de contenidos y métodos propios en diálogo permanente con otros saberes, inclusive con la tradición de la filosofía, que en este caso solo podría darse en el doble frente de la crítica y de la creatividad.

La capoeira aquí es entendida desde su historia de libertad, como un juego de libertad desde su materialización en la rueda de adentro, como de su actualización en la rueda de afuera. Libertad es el signo constitutivo de la capoeira, a la vez que es el arte de los esclavizados en el contexto de resistencia y de producción de otros

<sup>1</sup> Son todos movimientos característicos de la capoeira Angola y que devienen de la *ginga*, el único a ser explorado en este artículo.

regímenes éticos posibles. Así, es bajo la autoridad de la capoeira que me legitimo en un ejercicio de libre filosofar.

## **Mundo contemporáneo: vamos allá a jugar en la rueda**

El mundo contemporáneo se caracteriza, en oposición a la modernidad, por la afirmación radical de las diferencias. Si en la época moderna la producción y difusión de conocimiento todavía se basaban en la ciencia como conocimiento universal, en la contemporaneidad, con la conservación de las grandes narrativas y de los pretenciosos sistemas filosóficos, son reconocidas las diversas fuentes de producción de conocimiento mucho más allá de los laboratorios, abarcando el arte, la religión, la magia, las comunidades específicas, el saber popular, entre otros. Al revés de la racionalidad universal, tenemos ahora la lógica de la diferencia; se privilegia la pluralidad a la unicidad; la singularidad a la identidad; se privilegian los sentidos y no solo la razón; cultura en vez de naturalización. En este bulbo explotan las perspectivas epistemológicas, metodológicas, ontológicas, políticas, éticas, culturales y económicas que inauguran un paradigma sin horizonte único, a saber: el tiempo de las multiplicidades. La capoeira Angola, en este contexto, es tomada como un territorio productor de conocimiento que congrega los sentidos explorados en la contemporaneidad. Es un antiguo juego corporal que ya adelantaba los desdoblamientos del pensamiento contemporáneo.

En pleno régimen de lo que Enrique Dussel (1977, 2000) y Emmanuel Levinas (1980, 1982) llamaron filosofía del ser, y que Camille Dumoulié, en su inspirado artículo sobre capoeira, caracterizó como ontología blanca del ser.

Mientras que en la metafísica occidental se representa el ideal por medio de la perfección estática de la esfera, conforme la imagen del *Sphairos* de Empédocles; mientras se valoriza la inmutabilidad de las

Ideas, la autonomía y la autarquía del individuo, como en Platón; mientras se rechazan los afectos que implican un devenir a tal punto que, para salvar al placer, Aristóteles tuvo que afirmar que él no es movimiento, la ontología negra, al contrario, se funda en la dinámica de devenires en conexión con la naturaleza, la *Physis*. (2007, p. 2)

La capoeira ya se manifestaba en una experiencia organizada a partir de variados factores sociales y de valores éticos divergentes al modelo hegemónico de dominación social y racial, lo que podría ser configurado, en términos de actualidad, en los prolegómenos de una filosofía contemporánea.

Por ser víctimas preferenciales del régimen criminal esclavista, a los negros y negras se les quitó la posibilidad de la creación de sistemas marginales al régimen oficial más allá de la Filosofía del Ser. “Los esclavos negros exiliados de África, sin posibilidad de retorno, y excluidos de la presencia blanca, tuvieron que inventarse no un ser, sino un devenir” (Dumoulié, 2007, p. 3). Un devenir que atraviesa los tiempos reinventándose en tramas de libertad y artes de deconstrucción, mezclando un itinerario múltiple, complejo, denso y, a pesar de las penurias de la esclavitud, de la opresión social, de la discriminación racial y del sexismo, se tornó una senda alegre en el medio de una selva de angustia.

Es un hecho que desde la promulgación de la Ley Federal 10639/03 se intensificaron las publicaciones de material sobre la historia de África y de los africanos y sus descendientes en Brasil, y en este contexto, sobre la capoeira. Se puede decir inclusive que pasamos de una etapa generalista a una etapa de especialización sin que hayamos tenido una adecuada transición y, también, sin la oportunidad de desarrollar una visión de conjunto, o un cuerpo de publicaciones científicas y, por lo tanto, suficientemente específicas como para formular teorías sobre la cultura africana de los dos lados del Atlántico, particularmente sobre la capoeira Angola. Señal de eso es la insistencia reduccionista del origen brasileño de la capoeira en general, y del origen único de la capoeira

Angola en los rituales del Ngolo en tierras bantús de Angola. Como un fenómeno distinto, la capoeira Angola es diversa también en sus orígenes y filosofía, como muestra, por ejemplo, el reciente documental de Richard Pakleppa, Mattias Röhrig Asunción y Maestro Cobra Mansa titulado: *Juego Corporal - Capoeira y Ancestralidad*.

Por regla general, mientras tanto, protagonizan en el escenario de la producción científica los viejos paradigmas que dan énfasis a las estructuras y minimizan las singularidades, o atentan a las singularidades en perjuicio de las estructuras. Somos rehenes, o de una visión de conjunto que se atiene más a los modelos formales, o de una visión de movimiento que se ocupa de los acontecimientos sin que estos estén relacionados a sus estructuras. Estructuralismo de un lado, culturalismo de otro. Macroteoría y microteoría de parte en parte. La capoeira Angola, mientras tanto, en su devenir de libertad, y produciendo otra historia en contrapartida de la historia de dominación, articula estructuras y singularidades, por ejemplo, como ocurrió también en el samba, en el candomblé, en el caballo de mar, en el *jongo*, en el *maracatu*, en el *maculelê*, en la *sambada*, en el *marabaixo*, en fin, en las recreaciones culturales africanas en tierra “*canarinho*”.

Por mi parte, prefiero una perspectiva endógena, propia, y por eso comparto mi visión con el programa afrocentrista, cuya definición afirma:

La idea afrocéntrica se refiere esencialmente a la propuesta epistemológica del lugar. Habiendo sido los africanos deslocalizados en términos culturales, psicológicos, económicos e históricos, es importante que cualquier evaluación de sus condiciones en cualquier país sea hecha con base en una localización centrada en África y su diáspora. Comenzamos con la visión de que la afrocentricidad es un tipo de pensamiento, práctica y perspectiva que percibe a los africanos como sujetos y agentes de fenómenos actuando sobre su propia imagen cultural de acuerdo con sus propios intereses humanos. (Asante, 2009)

En términos generales, se puede afirmar que, incluso la crítica de la posmodernidad dirigida a la modernidad, demoliendo los viejos sistemas de pensamiento y producción, dejó prácticamente intocables las estructuras de dominación racista y sexista que se erigieron en la modernidad. En efecto, ni las ciencias ni la filosofía emprendieron una crítica radical a las taxonomías sociales y a los sistemas de representación en ella emprendidos. La crítica a las clases sociales, de base marxista, por ejemplo, no problematizó cuestiones de género y raza en el interior del conflicto de clases; la teoría de la historia de Hegel, fundamentada en la “libertad”, no abordó al esclavo a no ser como una metáfora del espíritu, como una alegoría del espíritu absoluto de la historia, reforzando inclusive los prejuicios relacionados a los pueblos africanos y reiterando el sentido-común que afirmaba que África era un continente sin historia, a la vez que era un continente sin movimiento. En su curso sobre la *Filosofía de la Historia*, en 1830, declaró Hegel:

África no es parte histórica del mundo. No tiene movimientos, progresos a mostrar, movimientos históricos propios de ella. Eso quiere decir que su parte septentrional pertenece al mundo europeo o asiático. Aquello que entendemos precisamente por África es el espíritu ahistórico, el espíritu no desarrollado, todavía envuelto en condiciones de naturaleza y que debe ser presentado aquí apenas como en el umbral de la historia del mundo. (Hegel, *apud* Ki-Zerbo, 1980)

Kant, el epígono de la filosofía iluminista, anticipó el argumento hegeliano diciendo que América, en la misma medida que África para Hegel, era un continente sin cultura y, por lo tanto, no era productor de conocimiento (Kant, 1982). La era del Iluminismo y sus sistemas pretenciosos fueron debidamente deconstruidos; sus proyectos racionalistas fueron desmantelados; sus consecuencias nefastas para el medio ambiente y para la organización social denunciadas. Sin embargo, no se prestó atención a los aspectos tenidos como absolutamente secundarios y sus concepciones sobre el Otro, no como entidad conceptual, sino como realidad ética. Se

destaca el hecho de que los fundamentos teóricos de los autores de la modernidad, de Descartes a Hegel, fueron sistemáticamente analizados y criticados, a veces, de manera irónica y otras veces, de manera mordaz.

El deconstruccionismo de Jacques Derrida (1991) es un ejemplo de la crítica bienhumorada y devastadora emprendida contra los clásicos de la filosofía. Ludwig Wittgenstein (1982), a su vez, tiró un enorme ladrillo en la vidriera de la filosofía, quebrándola en mil pedacitos. De manera más elegante, pero no menos radical, en Emmanuel Levinas (1980) emprendió su crítica a la filosofía moderna, denunciando su apego al Mismo y su absoluta negligencia con relación al Otro. Paul Ricoeur (1967, 1980), a su vez, al aprovecharse de aquellos que, como Barthes (1971, 1970), privilegió el texto, supo realizar una hermenéutica de los textos clásicos y apuntar nuevos horizontes para la producción intelectual en la contemporaneidad.

Estos autores, sin embargo, con excepción de Levinas y Derrida que llegaron a enfrentar la cuestión de lo femenino, no se centraron sobre la cuestión de raza y dejaron esa laguna o, diríamos, herida abierta. Ocurre, a su vez, que en el tiempo de sus producciones filosóficas la capoeira ya acumulaba, en Brasil, algunos siglos de existencia, y, muy distante del delirio racialista de Hegel, producía movimientos productores de cultura y filosofía, ya que entiendo aquí a la filosofía como el discurso creativo, articulador y organizador de una cultura. El movimiento fundamental de la capoeira es la *ginga*, nuestro personaje de inversión, crítica, síntesis y creatividad antimoderna, posposmodernista y hace ya mucho tiempo contemporánea.

## ***Ginga*: ansias de libertad**

La capoeira Angola es una danza.<sup>2</sup> Pero antes que nada ella es una danza porque *ginga*, y la *ginga* es una danza que está en el origen de la cultura ancestral africana. Ella es la síntesis de la experiencia de los africanos en África y en la diáspora. Arturo Andrés Roig, filósofo de la liberación latinoamericana, defiende la máxima de colocarse a sí mismo como valioso. Sin duda esta es una actitud filosófica de la mayor importancia con claras implicaciones éticas y políticas. Ponerse-a-sí-mismo-como-valioso implica autoconocimiento y alterconocimiento: el conocimiento de sí exige reconocer la ancestralidad; el conocimiento del otro exige recurrir a la identidad. Así, argumento que no podremos disociar ancestralidad de identidad y viceversa, ya que una se edifica al compás de la otra. En el caso de los africanos y sus descendientes necesito volver a visitar la *ginga* ya que es de su movimiento que emerge la ancestralidad y se define la identidad. La *ginga* tiene su propio vaivén y por eso persigo su balanceo.

De ahí la importancia de la búsqueda de una metodología propia, una actividad filosófica que discurra de la propia base física y social de los negros brasileños. De ahí la importancia de reasumirnos la *ginga*. La asunción, o reasunción de la *ginga*, coloca cuestiones que no hacen parte del juego de los otros, pero sí de nuestro propio juego. (Barbosa, 1994, pp. 37-38)

Wilson do Nascimento Barbosa contrapone la cosmovisión germinal en la *ginga* con una cosmovisión dominante que rechazó lo negro y minimizó su producción cultural. En este sentido, la *ginga* se comporta como un referencial filosófico para comprender la dinámica propia de la comunidad africana y afrodescendiente. Según él plantea,

<sup>2</sup> Toda esta sección es retomada de los argumentos de mis libros: *Cosmovisión africana en Brasil* (2006) y *Filosofía de la ancestralidad* (2007).

La *ginga*, como parte más importante del repertorio no verbal de la comunidad, manifiesta un contrapoder al universo lógico dominante. [...] Esta convicción de ser lo que es como cosa correcta es un complejo modo de lectura de la realidad, que podemos clasificar como reconstrucción de una cosmovisión. (Barbosa, 1994, p. 39)

La reconstrucción de la cosmovisión es una tarea fundamental para la afirmación de una etnia históricamente negada. La cosmovisión negra, teniendo su eje articulador en la *ginga*, funciona entonces como un eslabón común, capaz de religar el presente al pasado y, en un pestañear, el pasado al presente.<sup>3</sup>

La percepción de la *ginga* como eslabón común (punto-de-partida, perdido en sus implicaciones), de la unidad entre cuerpo y espíritu de la comunidad del negro brasileño, permite integrar la *capoeira*, el candomblé, la umbanda, la *quimbanda*, el samba, etc., en un movimiento cultural único. (Barbosa, 1994, p. 63)

Esto es, posibilitar pensar a la diversidad afrodescendiente desde un punto de vista cultural-filosófico.

La necesidad de afirmar un “movimiento cultural único” existe por causa de la negación de la cultura africana por parte de Occidente y de la sistemática fragmentación que sus expresiones sociales sufrieron en todo el mundo, sobre todo en las Américas. Según el peruano Edgar Montiel (2000, p. 73):

África simboliza para Occidente la otredad. No buscó este a aquel por afinidad alguna sino por interés, que generó desde el principio una relación antagonónica: unos como dominadores y otros como esclavos. No había punto de encuentro, no se les consideraba hombres semejantes, se les sometía para utilizar su fuerza bruta. Para legitimar

<sup>3</sup> “De ahí la importancia de la percepción de la *ginga*, para este punto de vista de la modernidad. Percibir la *ginga* implica releer el pasado con los ojos del presente, buscar en el entretejido del pasado el tejido del presente. Nosotros percibimos el presente, por lo que él es pasado, pero solo percibimos el pasado por lo que él es presente. En esta paradoja de solo entendernos por lo que se da a entender, procedemos a las relecturas del pasado, lleno de los vicios del presente” (Barbosa, 1994, p. 59).

esta opresión se les hizo el centro de todos los prejuicios posibles, comenzando por el color de la piel, para justificar una supuesta inferioridad innata. En cuatro siglos las potencias negreras, llamadas así por la prosperidad que produjo la trata, desplazaron a la mala entre 8 y 15 millones de africanos a tierras americanas, dejando un reguero de muerte en el camino. Un movimiento poblacional forzado nunca antes registrado en la historia de la humanidad.

Son numerosos los estudios sobre el período esclavista latinoamericano. Numerosas son las tesis que discuten las mezclas que la esclavitud produjo en el seno de las sociedades colonizadas. Mientras tanto, escasos son los estudios de la cosmovisión de los grupos subsumidos al poder de las metrópolis. La ausencia de estudios al respecto de las cosmovisiones amerindias y afrolatinoamericanas denuncia una epistemología del racismo que niega lo evidente: el continente latinoamericano es una industria indígena, en primer lugar, y africana, a posteriori. La presencia de africanos entre los antepasados de la Abya Yala (llamados indígenas), por lo que se sabe, es mucho anterior a la llegada de los europeos al “Nuevo Mundo”, y fueron relaciones atravesadas por intercambios materiales y simbólicos, por producción artística y reciprocidad tecnológica. Es todavía Montiel (2000, p. 76) quien atesta que:

De algún modo la presencia de los negros puso a prueba la tolerancia de los pueblos indígenas. El saldo es altamente beneficioso, y los logros de este encuentro múltiple se ven en todo tipo de manifestaciones humanas como la gastronomía, la música, los oficios, las costumbres, etc. Persisten, claro, prejuicios raciales, pero no estamos, como en otra parte del mundo, a las puertas de una guerra racial o religiosa. Esas guerras ya las padecimos en el siglo XVI, cuando se emprendió la conquista espiritual de América. Hoy las diferencias etnoculturales están antepasadas, se llevan con cierto humor (muy nuestro), y más bien se advierte un resurgimiento de movimientos socioculturales en el Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Paraguay. En el Brasil y los países del Caribe lo afro es ciertamente un componente central de la identidad de estos pueblos, mientras que

en el resto del continente esta influencia modula las identidades nacionales, las sazona.

La tolerancia indígena y la comunión africana son señales de cosmovisiones que danzan una con la otra; que reconocen la alteridad. A pesar de las diferencias, amerindios y africanos pudieron establecer relaciones de reciprocidad porque son pertenecientes a una cultura de la *ginga*. Wilson Barbosa llega incluso a postular que la *ginga* era un elemento común en las sociedades llamadas primitivas e identifica dos etapas de su desarrollo:

a) en un primer momento, donde predominaban las mentalidades colectivas, la *ginga* era una forma de expresión cultural global; b) en un segundo momento, con el proceso civilizatorio, una parte de las culturas humanas dejó de lado su desempeño mental colectivo, y, consecuentemente, la *ginga*. (1994, p. 26)

A pesar de que la *ginga* no es una prerrogativa exclusivamente africana, fue en África que ella se preservó óptimamente.

Sin embargo, la *ginga* es un proceso, una subestructura de la conciencia social, de la psicología social, propia de las sociedades o culturas colectivistas, que preceden a las sociedades urbanizadas. Como instrumento de fusión de las mentalidades del grupo, la *ginga* se asocia íntimamente con las ceremonias de identificación/separación con la naturaleza, donde la alucinación colectiva, obtenida por el agotamiento físico en común, era especial, por sus condiciones de eslabón, ligando toda la cultura del grupo; por la presencia persistente de los elementos materiales de culturas destinadas a alterar el ritmo cardíaco, en el curso de la alucinación.

Por su carácter alucinatorio y, consecuentemente, de potenciación mental, la *ginga* era un instrumento importante de creación cultural, de obtención de soluciones para el grupo. [...] Transformar la *ginga*, de nuevo, en instrumento de conciencia social es, por lo tanto, caminar en el sentido de la construcción de una nueva identidad. Como instrumento natural de estructuración de nuestra cultura, la

*ginga* nos permite releer el pasado con los ojos del presente. Sobre todo la *ginga* nos posibilita realizar este acto como creación colectiva, como afirmación cultural practicada en grupo y que reafirma la vida del grupo, independiente de niveles de instrucción, de experiencia vivida por cada cual, práctica social, etc. (Barbosa, 1994, pp. 46-47)

Es la capoeira la que nace de la *ginga* y no lo contrario (cf. Barbosa, 1994, p. 57). En este sentido, la *ginga* hace a la capoeira. La *ginga* es una mezcla de malicia, seducción, juego, dominio del cuerpo, equilibrio y desequilibrio; es una desconstrucción del cuerpo rígido y una construcción del cuerpo danzante del angoleño. La *ginga* es una estrategia sin finalidad. No existe objetividad cartesiana en la capoeira Angola, aunque Angola no sobreviva sin objetividad. Y, por ende, una objetividad de lleva y trae, de chiste, de juego. Es ir como quien no va. Es quedarse como quien está yendo. Es el balancear en el sótano de los “*negreiros*”, sin luz y sin dónde. Es hacer que se ataca cuando se defiende y defender cuando se ataca. Es una ficción de Fernando Pessoa: “El poeta es un fingidor / finge tan completamente / que llega a fingir que es dolor / el dolor que de veras siente”, donde podemos sustituir en el poema el poeta por el angoleño. Es un embuste. Una oscuridad. Un misterio. Pero todo es con la finalidad de jugar. La finalidad de buscar la precisión del golpe y no su cristalización. La *ginga* es la objetividad del juego de la capoeira Angola. Todo es parte de la *ginga*: todo gesto, toda malicia, todo disfraz e intención nacen de ella. Es la base, por lo tanto. Ella es un pozo de posibilidades. Es improvisada, pero una imprevisibilidad prevista. Es disimulación que construye la posibilidad de la construcción del movimiento. Es sorpresa, pero sorpresa para algo (intencionalidad de la capoeira). La *ginga* es, sobre todo, un principio. Ella es la síntesis de la visión de mundo africana presente en el desplazamiento del cuerpo.

[La] *ginga* encierra no solo una identidad cultural del negro con el pasado, sino también de igual forma una identidad corporal consigo mismo, una revelación de sus inscripciones genéticas, que se

constituye en una puerta abierta para la percepción de una sabiduría anterior. (Barbosa, 1994, p. 32)

Ella es la expresión de la forma cultural negro-africana en el movimiento del cuerpo. Así, la *ginga* es el principio del movimiento corporal y social. Un principio ético de conducta en el mundo. Un mundo de movimientos que encadenan la ética y la estética. Ella revela, ocultando, el modo por el cual el negro lidia con la amplia sociedad. Ese eterno movimiento de entrega y esquivas, de revolución y asimilación, de confianza y libertinaje, que marcan las relaciones del negro en la sociedad brasileña desde el Brasil colonial hasta el período republicano, evidencia cómo la *ginga* juega un papel estructural en la supervivencia de este grupo étnico.

La capoeira (o el capoeira), revelando la dialéctica de la cultura negra, trabaja todo el tiempo con ese cambio brusco, con esa mutación: el pie en el lugar de la mano, el trasero en el lugar de la cabeza, etc. Observando un capoeira con atención, vamos a ver que él aplica golpes con la cola, cosa que un luchador “marcial” encontraría indigno. Se trata, obviamente, de “*deboche*”, de reversión de las expectativas, de manifestar la astucia específica de los negros. (Barbosa, 1994, p. 32)

Esa ha sido la señal del negro en la sociedad brasileña. Al mismo tiempo en que interactúa, niega; simultáneamente está dentro y fuera de la escena social. Eso sucede con el candomblé, que, habiendo sido perseguido por el Estado, hoy es un símbolo cultural relevante de la identidad nacional, aunque continúe siendo satanizado por la sociedad brasileña. Lo mismo ocurrió con el samba. Lo mismo se dio con la capoeira. Es siempre ese movimiento del y-ya y todavía-no. Ese movimiento de negación, de sí y no, de amor y odio, de apropiación y aleación. Esa es una característica de la capoeira (del capoeira). Dirá Wilson Barbosa:

El capoeirista, el bailarín-luchador de la *ginga*, puede en un característico acto de integración, ofrecer negando. Ofrece y niega la cara al tapar al adversario; ofrece y niega la panza, el vientre, el filo de la

navaja; es un acto de igualdad, es un acto de sacrificio, que transforma la caza en cazador, y que ofrece al enemigo aquello que se le quiere quitar: la propia vida. (1994, p. 32)

La *ginga*, sin embargo, no se reduce a un mero movimiento de llevar y trae, de hacer que no hace, de simulación. Ella tiene una intencionalidad, como ya dije. La *ginga* es una manera de salir de situaciones difíciles. Es una solución para contextos de falta de libertad. Es un regocijo en tiempos de liberación. Por eso el negro *ginga* cuando lucha con un adversario históricamente en ventaja contra él (por ejemplo, en la esclavitud). También por eso él *ginga* cuando la fiesta es de liberación (por ejemplo, en los *quilombos*). La *ginga* es su modo de responder a las adversidades del mundo. Ella es un mecanismo de respuesta a las demandas que se le presentan. Ella es una actitud colectiva de supervivencia del grupo al mismo tiempo en que es la afirmación de su *ethos* para otros grupos de la amplia sociedad. “La *ginga* es la búsqueda de solución, es moverse para obtener una salida sorprendente. Este elemento de imprevisibilidad, de complejidad, de desviación, de sorpresa que sucede a lo obvio, es, de hecho, la esencia de la *ginga*” (Barbosa, 1994, p. 32).

La capoeira Angola es una filosofía. La filosofía de la capoeira Angola se basa en el cuerpo. El cuerpo es una filosofía, al mismo tiempo atado a la contingencia biológica que nos unifica y a la diversidad cultural que nos fragmenta. Es, pues, una filosofía que no privilegia lo cognitivo y no ratifica una cultura que produce universalidades generalizantes. El cuerpo está profundamente ligado a la tierra y este vínculo remite a la cultura africana que lee esa relación de pertenencia a partir de la ancestralidad. La capoeira Angola, sobre todo, es un juego rastrero, donde el capoeirista mantiene una relación de intimidad con el suelo. Lo que se privilegia en el cuerpo son las partes más próximas a la tierra –como el pie y las caderas, por ejemplo. “Si el cuerpo es una construcción social, organizado como un sistema de signos, podemos entonces decir que el esquema corporal de un grupo social es depositario de su

visión del mundo” (Reis, 2000, p. 173). “La capoeira es un juego de oposiciones”, afirma Reis (2000, p. 174), donde el tiempo permuta la parte alta del cuerpo por la parte baja. La visión de mundo, en el caso de la capoeira, nace de “un mundo al revés. En ese mundo invertido, la parte baja corporal (pies y caderas) se vuelve más importante que la parte alta (cabeza, manos y tronco)” (Reis, 2000, p. 174). El movimiento de los pies y sobre todo de las caderas corresponde exactamente al movimiento fundamental de la capoeira: la *ginga*. En ella reside el arte de la mandinga. “La palabra *Ginga*, en capoeira, significa una coordinación perfecta de movimientos del cuerpo que el capoeirista ejecuta con el objetivo de distraer la atención del adversario para tornarlo vulnerable a la aplicación de sus golpes.

Los movimientos de la *ginga* son suaves y de gran flexibilidad –confunden, fácilmente, a quien no esté familiarizado con la capoeira, tornándose presa fácil de un agresor que conozca esta modalidad de lucha.

En la *ginga*, se encuentra la extraordinaria malicia de la capoeira además de ser su característica fundamental.

La *ginga* de la capoeira tiene, todavía, el gran mérito de desarrollar el equilibrio del cuerpo, dándole la suavidad y gracia propias de un bailarín. (Maestro Pastinha, 1964, p. 52).

Tener “malicia”, o mandinga,

es saber leer las intenciones del otro jugador, a través de la percepción de su lenguaje corporal y adelantarse a ellas [...]. Es saber simular y disimular con eficiencia la propia intención y el ataque sorpresa en el momento exacto. Y es por la *ginga* que se adquiere y se ejerce la mandinga. (Reis, 2000, p. 178)

En la rueda de capoeira quien comanda la *ginga* es el toque del *Gunga* (también conocido como *Gungo*). “Para el negro brasileño, ‘*ginga*’ y ‘*gungo*’ son dos palabras inseparables. ‘*Ginga*’ es lo negador, el va-pero-no-va, el juego de cintura, el origen de la astucia y

del capoeiraje. ‘Gunga’ es el medio por el cual se adquiere ‘ginga’. Gungo es el *birimbao*” (Barbosa, 1994, p. 51). La *ginga* es un movimiento completo –cadenciado por el ritmo del *birimbao* encierra toda la malicia del arte del vagabundear y condensa, en movimientos imprevisibles, la “suavidad y gracia propias de un bailarín”. La *ginga* recupera el eslabón perdido entre el humano y el animal. Ella está en el cruce entre la cultura y la naturaleza, permutando continuamente el signo de una y otra. Tal vez de ahí Maestro Pastinha pudo decir que la *ginga* es “el regocijo del mono por haberse convertido en hombre” (cf. Barbosa, 1994, p. 54).

A pesar de todo estigma social, del imaginario negativo y de la persecución que sufrió, la capoeira se mantuvo como una expresión cultural negro-africana y trae en su interior una filosofía forjada en la dinámica civilizatoria de los africanos y creativamente reelaborada en tierras canarinhas. Más allá de la capoeira como arte de la *remandiola*, es maestra en la simulación y disimulación, del derecho y del revés. Dando vueltas al mundo, hizo del arte de la mandinga su principal instrumento de resistencia. Si el vértigo que la malicia provoca confunde al respecto de la historia de la capoeira Angola, hay una tradición que le sustenta los pasos y le infunde la fuerza vital necesaria para su reproducción. Sostengo que la capoeira Angola, por haberse mantenido atada a la raíz de su tradición de matriz africana, supo, a pesar de las intemperies, mantener su encanto y su eficacia, diseñando una trayectoria pluricircular a partir de una unidad esencial del juego de capoeira Angola que se actualiza en su tradición y en los principios que la rigen. Y si me inquietan, astutamente, ¿por qué la capoeira siendo un juego de embustes y disimulaciones no se degeneró a sí misma?, respondo con Dumoulié que

si la infracción de las reglas no deshace el juego de la capoeira y permanece un momento de malicia alegre y juguetona es porque el fundamento del mundo de la capoeira es la camaradería, la solidaridad y la confianza mutua. (2007, p. 15)

El lenguaje del cuerpo en la capoeira acaba por revelar, sorprendentemente, no una nueva interpretación de la filosofía, sino otra filosofía fundamentada en el cuerpo y en la rueda de capoeira. ¡Un juego del cuerpo! Él pasa a ser signo de cultura y, como signos, los cuerpos pasan a ser articulados en un mensaje filosófico que abandonó las pretensiones metafísicas y esencialistas de la Filosofía del Ser para rendirse a la inmanencia y al acontecimiento de una Filosofía del Devenir. El cuerpo es una singularidad. Y por eso él puede dialogar tanto con las estructuras como con los eventos. Como singularidad él no es igual a nadie, tomando aquí la ideología de la identidad totalitaria. Como universal permite el diálogo entre las diferencias: se resalta aquí el paradigma de la diversidad. El cuerpo –pensado a partir de la semiótica producida por la capoeira Angola– permite entonces una otra actitud frente a la filosofía y piensa a la filosofía como una ética, pero como una ética basada en la estética del cuerpo, pues, esta, en sí misma, ya encierra una ética.

Si el cuerpo es una singularidad, la capoeira es un régimen semiótico. Ella sienta las bases para la interpretación del mundo. Reparen: no es simplemente entender la capoeira desde adentro, a partir de sus múltiples tramas identitarias, ideológicas y filosóficas; es tener, en la propia capoeira, un conjunto de conceptos y experiencias capaces de crear una lectura del mundo coincidente con la experiencia de los africanos y sus descendientes en Brasil y en el mundo. Por eso vamos más allá de la dialéctica. Pues mucho más allá del movimiento histórico de la capoeira, ella produjo un lenguaje y un conjunto de conocimientos (sabiduría) que inauguran una nueva filosofía, inusitada, provocadora, flexible, seductora y *mandinguera*.

“Juego de adentro, juego de afuera [...]” no es la expresión de una dialéctica del movimiento, separada en partes internas y externas, psicológicas y sociales, individuales y colectivas. Esos son pares todavía de la dialéctica hegeliana-marxista. “Juego de adentro, juego de afuera” es la propia posesión de la acción, el ritmo mismo del

movimiento, la cadencia de lo real, el vagabundo del capoeira que se supo reinventar a pesar de las adversidades que sufrió. Es desde el suelo sagrado de la rueda de capoeira Angola que salimos al juego de la vida. ¡Devenir!

Balanceando los conceptos de la misma manera que se balancea el cuerpo en la *ginga* de la capoeira, se da una arrastrada en la racionalidad moderna y contemporánea, y, como en el “*aú*”, opera rituales de inversión en la perspectiva filosófica de pensar el cuerpo, la capoeira, la sociedad... la vida. La capoeira no es un juego racional de golpes predefinidos, no es un conjunto de estrategias elaboradas (código) a ser utilizadas mecánicamente. Es el juego de lo imprevisto. Es el juego de lo inesperado. La capoeira es un juego en el sentido propio del término, donde las reglas –si bien existen mínimamente– son definidas y redefinidas en el contexto de la rueda de capoeira, esta sí, única norma que no cambia. Es siempre en rueda que se da el juego, y el juego nunca se da de la misma manera. Incluso cuando ocurre la mimesis, ella ocurre en la perspectiva de disimular lo que viene por el frente, en la preparación de lo inesperado, en el arte de hacer inmanencia en el movimiento de la posesión de lo real. Así es la capoeira: por eso es danza también, por eso es lucha, a causa de eso es mandinga, por todo eso es juego! Un juego del cuerpo en un balanceo de libertad, como, poéticamente, filosofó Maestro Pastinha, al definir el arte de la capoeira: “Mandinga de esclavo en ansias de libertad; su principio no tiene método; su fin es inconcebible al más sabio capoeirista” (cf. Reis, 2000, p. 112).

# La imposible colonización de la oralidad

*Guillermo Mariaca Iturri*

## **Ensayo primero**

Las encrucijadas teóricas suelen enfrentar desafíos éticos. Si uno se pregunta cómo incorporar conocimiento subalterno en el conocimiento hegemónico en condiciones de igualdad surgen inmediatamente preguntas, dudas y cuestionamientos. ¿Habrá una expansión del conocimiento colonizador o se verificará, una vez más, que las lógicas subalternas no son integrables a las hegemónicas? ¿Vale la pena incorporar un conocimiento en el otro o es un trabajo teóricamente estéril? ¿Acaso no es políticamente necesario mantener una frontera entre ambos conocimientos de modo tal que la subalternidad resalte y resista, y no termine sus días consumida por la hegemonía? Y si se añade que el conocimiento subalterno –en el caso del mundo andino– pertenece al mundo de la oralidad, las encrucijadas teóricas modernas enfrentan dilemas raigalmente irresolubles.

La obviedad de esas preguntas nacidas de la lógica dual exige, paradójicamente, la construcción de respuestas complejas porque esa dualidad didáctica no puede esconder su maniqueísmo. Se sabe que el diálogo entre oralidad y escritura es imposible y que

el modo específico de la subalternidad en el territorio andino proviene de la oralidad. Habrá, entonces, que instalar ese dilema en el centro de la condición colonial en este territorio cultural y, a partir de esa posición, diseñar modos de apertura de esa imposibilidad explicitando los supuestos de la colonialidad para intentar identificar algún vacío en su estructura que permita su implosión. Porque si en ese proceso permanente sucediese una interrupción estructural, sería política y teóricamente posible intervenir en el consentimiento introduciendo una duda que ponga en cuestión la permanencia de la sumisión.

La colonialidad, para ser sostenible, debe ser un proceso permanente de sumisión constante, no un acontecimiento. Solo así, el mundo colonizado se mantiene sujeto por ese tan particular ejercicio del poder que lo subordina con su consentimiento para que el mundo no-blanco constitutivamente se someta la acumulación de los capitales (epistémico, económico, político, cultural) del mundo blanco –aunque más rigurosamente esos mundos deberían ser calificados como mundo pobre indígena del sur del globo versus mundo rico blanco del norte del mundo– mutuamente permeados por sus respectivos enclaves que cada vez son cuantitativamente mayores por las migraciones. Los enclaves del sur en el norte, entonces, podrían generar un primer vacío en la estructura colonial dado que la colonización no podría colonizarse a sí misma bajo pena de liberación. Nótese, sin embargo, que como los enclaves son intervenciones del sur en el norte su impacto es raramente liberador y suele limitarse, en el mejor de los casos, al cuestionamiento ilustrado de la hegemonía colonial.

La eficiencia de la colonialidad también está sustentada en una estructura sin centro que hace muy difícil asaltar el castillo precisamente por su inexistencia. La colonialidad es una red heterárquica de influencias constantes y determinaciones ocasionales, donde la necesidad de determinación de dominio adicional a la hegemonía solo emerge cuando el colonizado duda de la inevitabilidad de su sumisión. Para que el consentimiento se sostenga,

entonces y solo entonces, la colonialidad hace uso de la fuerza. Aunque, simultáneamente, la necesidad de dominio revela su debilidad incluso si esta es ocasional.

Ciertamente la práctica de la colonialidad es general. Por esa generalidad, alcanza a construirse como una red global de relaciones entre colonizadores, pero este ejercicio del poder –distinto al imperial aunque mutuamente se requieran– no impide, aunque lo dificulte, que los colonizados se comuniquen. La relación entre centro y periferia, propia de la colonización moderna, ha sido sustituida por la colonialidad global que determina polaridades asimétricas en la instancia étnica y contamina con su lógica de seducción asimétrica a otras polaridades: la patriarcal, la epistémica, la geopolítica-económica. La globalización de la colonialidad como una mera consecuencia de la inevitable red de relaciones, entonces, intenta controlar que su expansión sea simultáneamente expansión de la red de colonizados. Pero no es posible, como la sucesión –cuando menos difundida sino comunicada globalmente– de eventos emancipadores en todas las polaridades lo prueba.

En síntesis, aun asumiendo que los escenarios de emancipación de los colonizados están estructuralmente limitados por la estrategia de sostenibilidad de la condición colonial, los colonizados son capaces de mirar al colonizador desde la negación de su destino. Han aprendido a cuestionar la hegemonía y, por tanto, a dudar de la inevitabilidad de su sumisión. Han obligado a que la colonialidad haga uso de la fuerza y, por tanto, a cancelar su propio enamoramiento perverso. Han negado al paraíso como constitución de la colonialidad y, por tanto, han recuperado los valores utópicos de la ancestralidad. Claro que negar que la condición colonial sea el inevitable destino del mundo indígena no es suficiente. Resistir es algo, pero transformar es lo fundamental.

Descolonizar no supone reconstituir la cultura ancestral. Supone conocer la opresión desde la perspectiva del subalterno revelando los estragos epistémicos del colonialismo mientras se vive ese encuentro intelectual y existencial. Supone denunciar conceptos

y prácticas como el proceso civilizatorio de los extirpadores y la razón instrumental de los idólatras que han degradado otros como emancipación y explotación. Supone construir discursos y narrativas libertarias que no se sumerjan en la moda de la marginalidad, la sombra de la alteridad, el consuelo de la diferencia. Descolonizar es inventar un mundo donde nos reconozcamos sujetos de un vínculo de reciprocidades y una red de solidaridades.

## **Ensayo segundo**

Para disputar el esteticismo de la política fascista, Walter Benjamin propuso la politización liberadora del arte. Cancelando el aura, anulando la autonomía de la obra, el arte purgaría su origen aristocrático y sus residuos místicos. La recepción masiva hecha posible por la reproductibilidad técnica popularizaría el arte. Sin embargo, el mercado del capital, como en tantas otras situaciones, ganó la pelea a la política. Efectivamente canceló ideológicamente la autonomía del arte pero las industrias culturales y los medios masivos convirtieron en mercancía lo que se deseaba arma combatiente. Más aún, la mejor mercancía cultural, la reconocida por los premios más prestigiosos, reestablece el aura difiriendo su goce popular y convirtiéndose en hueco negro del deseo: aquello que quisiéramos que nos dote de sentido se esconde como promesa, no se alcanza como realización.

El otro costado de la propuesta benjaminiana quiso caracterizar al artista como trabajador, no como iluminado. El artista no tendría el don de redimirnos para cumplir ese encargo de la cultura ilustrada, sino apenas de resistir la barbarie del capitalismo salvaje y afirmar la posibilidad de la emancipación. Pero claro, contemplar los escombros de la ilustración no es igual a construir una alternativa. De ahí que la celebración de Baudelaire se limite a ser un homenaje a la negatividad como actitud y como posición desde la que se narra. Nuevamente, sin embargo, la lógica del mercado

del capital se alimentó de las buenas intenciones. Celebrar la denuncia y rendir su homenaje al pensamiento crítico sitúan al artista como fetiche: el intercambio se impone a la producción, el valor de cambio al valor del trabajo. El artista es entonces, apenas, el sujeto del fetichismo de la mercancía artística.

A pesar de sus contradicciones, Benjamin hace posible observar el riesgo de que el arte quede disuelto en la intemperie. Desgarado entre la producción cultural globalizante que da de comer pero que te atrapa en la liviandad de la mercancía y el esteticismo crítico que da pensamiento pero que te reduce al concepto sin experiencia colectiva, el arte moviliza la contemplación pero no conduce a la acción. Cierto, pero también cierto que cuando el arte no está reservado al juicio de los expertos ni a la contemplación exclusiva de las élites, la masa tiene la oportunidad de acceder a Chaplin y saber que la ciudad, ya no el castillo vanguardista ni la ruralidad romántica, es el nuevo escenario en el que se reúnen la periferia, la fragmentación, el residuo, es decir, el nuevo lugar de los sentidos populares.

Aún si este escenario contemporáneo no permite consistencia en la emancipación ni en la crítica, tampoco se trata de celebrar o denigrar la cultura de masas o la cultura de élites. No es esa la alternativa, no es la opción dualista ni la maniquea. Pareciera, en todo caso, que podemos asumir la posterior tesis benjaminiana planteada en su libro sobre la filosofía de la historia: “cada época debe intentar arrancar la tradición del conformismo que está a punto de someterla” asumiendo que siempre es posible revelar las potencialidades libertarias a través de su incorporación en una dimensión colectiva que nos pueda conducir a la acción. Incluso dentro de los polos excluyentes del valor de culto de la cultura de élite o al interior del valor de resistencia de la cultura popular existirán posibilidades radicales de democratización y de emancipación, siempre y cuando estemos plenamente dispuestos a enfrentar las complejas y ambiguas disputas por la gestión de los sentidos sociales.

Sí, ya sé que estos cuatro párrafos escritos como si el posestructuralismo tuviera todavía importancia únicamente reiteran que la modernidad de las artes –autonomía, ruptura y unicidad– no podría explicar al arte indígena, que no es autónomo porque no es kantianamente inútil, no rompe tradiciones porque se compromete con la conservación de los ritos y no pretende unicidad abstracta porque se enturbia con la materialidad de sus soportes. Las artes modernas están imposibilitadas de nombrar lo real y las artes indígenas están encarceladas por la ritualidad con que reiteran esa misma realidad o, para plantearlo desde otra perspectiva, la modernidad privilegia el concepto y la tradición enfatiza la apariencia –aunque también esos opuestos ejercicios podrían ser comprendidos a la inversa, como efectivamente sucedería si así se leyera cierta ceremonia guaraní o ciertas danzas indígenas de los andes altos. Pero no se trata de eso sino de disputar la implicación benjaminiana de que el aura es un obstáculo para la democratización de las artes.

La razón instrumental contemporánea ha demostrado que es posible democratizar las artes si por democratización se entiende acceso. El aura pasteurizada delicadamente por el mercado. En el otro extremo, la acción ritual que persiste en el mundo indígena rural o en el indio urbano ha demostrado que el aura puede no ser excluyente sino raigalmente popular. El aura del museo, aún si es de un museo que se vive cada día. Por consiguiente, inclusive si el aura es un obstáculo puede simultáneamente ser una condición de acción crítica. El aura puede ser una pedagogía liberadora: creación con experiencia vital. Ni condición ilustrada ni celebración del analfabetismo, es el aura que se expone al extrañamiento del pan nuestro de cada día. No está aquí como si nada pero tampoco está allá como ilegalidad. El aura que hoy importa es aquella que se atreve a dotar de dimensión pública a la belleza. Y, por tanto, lo es aquella que trabaja en el escenario donde la política se atreve a asumirse como ética: un sentido común que sea una imaginación pública. O en otros términos: darle estética a la política. Claro,

desde otra estética, desde la belleza de la poscolonialidad. Y desde otra política, desde la política que desdeña al Estado y expande los derechos. Así sí. Así “estetizar” la política construye un efecto de sentido, un efecto de belleza.

### **Ensayo tercero**

El mundo andino prehispánico tenía dos corrientes en el diseño visual que todavía se encuentra en sus extraordinarios tejidos de doble cara. Los quechuas tenían diseños figurativos mientras que, los aimaras, diseños geométricos. Los quechuas narraban sus mitos de origen y los aimaras exponían la frontera entre la civilización y la barbarie. Esta radical diferencia en sus miradas sociales, sin embargo, tenía un punto de encuentro: las vasijas. Las domésticas eran simplemente continentes. Las otras vasijas, en cambio, tenían un carácter ritual y la marca de ese uso se concretaba en el diseño: su linealidad abstracta.

Cuando llegó la religiosidad cristiana, el mundo indígena andino respondió subsumiendo la figuratividad *bíblica en su patrón de diseño*, combinando figuras quechuas, figuras cristianas y geometrías aimaras pero conservando la linealidad ritual disminuyendo su peso formal a soporte de figuras y geometrías. Esta disminución del peso formal de la linealidad abstracta podría parecer simple colonización observando la distribución de las formas en las vasijas, pero el mundo indígena mantuvo su uso ritual panteísta. La incorporación de formas cristianas e indígenas en un lenguaje visual abstracto al interior de las vasijas rituales no supuso asimilación ni acomodo, sino subsunción de formas hispánicas al interior de la lógica visual andina. En otros términos, no hubo ni opresión ni resistencia, sino recurso de lo reprimido que obliga a lo repressor a emerger y, así, a revelarse como dominación de la fuerza, no como seducción colonial.

Parte de la causa de la crisis de la modernidad metropolitana radica en la identidad que la alteridad ha obtenido de sí misma desde el mismo momento inicial de la conquista; lo subalterno y lo postcolonial alcanzaron una articulación culturalmente subversiva que ya no podía ser operada como un suplemento, como algo que se producía para llenar los vacíos creados por el monopolio cultural de la metrópoli. Las relaciones discursivas entre el centro y la periferia adoptaron, entonces, la naturaleza de la guerra entre iguales culturales y, por tanto, la periferia ignoró toda centralidad para asumir la posición de la regionalidad: guerra entre regiones culturales, lucha por la hegemonía de la autorrepresentación.

Sin embargo, así como la periferia moderna no podía ser representada desde el centro sino como suplemento, privada de la visibilidad de su propia subordinación cultural; la modernidad regional latinoamericana se constituye con la autocrítica de su propia tradición, pero todavía no concluye en la estrategia postcolonial de su representación como diferencia y antagonismo. Incluso la cultura popular continúa asumiéndose como algo que se produce para llenar los vacíos creados por el monopolio cultural de la nación homogénea y para rechazar sus paradigmas fundamentales. La cultura popular no se plantea transformar esos sentidos nacionales, se construye predominantemente para negarlos.

Por otra parte, habrá que preservar críticamente las categorías de la diferencia y de la centralidad del margen y su casi automática filiación popular, poscolonial y contramoderna. La diferencia y la marginalidad no han sido trabajadas exclusivamente como populares y democráticas; pueden también ser reaccionarias, regresivas o meramente contestatarias, autolimitándose, así, a la lógica del amo y del esclavo. Son muchos los ejemplos de obras y políticas culturales que permitirían demostrar los varios caminos a través de los cuales la homogeneidad de la modernidad y el complejo colonial del centro permean las mejores intenciones de la democracia de los sentidos. Ejemplos, claro, no únicamente en la región andina sino en el conjunto de América Latina, que muestran cómo

la diferencia se limita al adorno exótico y la marginalidad a la práctica artesanal o al gesto contestatario. Y bastaría mencionar la abrumadora presencia conceptual de la posmodernidad para demostrar que el camino al infierno está empedrado con las mejores intenciones.

En las prácticas populares políticas y culturales, en la preservación de la oralidad, están apareciendo propuestas que sustituyen, en su articulación representacional, la lucha política por el poder con la traducción cultural para preservar la diferencia. De muchas maneras, la lucha política se había caracterizado por una lógica de las armas donde predominaban las exclusiones, las jerarquías polares, las hegemonías homogeneizadoras. Desde el campo de la cultura, en cambio, las propias estrategias políticas se vieron transformadas y han tenido que ir adaptando y adoptando la lógica del sentido. Pero una cosa es la determinación de una estrategia democrática radical y otra muy distinta que esa estrategia se hubiera, ahora, convertido en hegemonía de la diferencia y en centralidad del margen. Nos falta, todavía, un largo camino.



# La Pedagogía Griô: educación, tradición oral y política de la diversidad\*

*Lilian Pacheco*

Las formas de la educación y las tendencias pedagógicas en el Brasil en el siglo XIX se desarrollan a partir de la educación elitista, racista, esclavista y católica en escuelas religiosas y fundamentalistas con internados orientados a la educación de los hijos de los barones y políticos que resguardaban la cultura del imperio agromercantil salvacionista y colonizador de los pueblos ibéricos. Aunque habían nacido como mestizos en Brasil soñaban con la vida en Europa y con la gestión explotadora del pueblo y de la tierra del Brasil. Estos son los letrados que registraron nuestra historia, que difundieron conocimientos, creencias y valores y que hablaban portugués formal. Ellos fueron quienes fundaron el mundo académico brasileño con la venida de la familia real y de la epistemología científica que domina hasta hoy el pensamiento y la conciencia del pueblo brasileño.

El pueblo de Brasil en el siglo XIX estaba formado por aproximadamente 5 millones de personas (Ribeiro, 1995, p. 158), la gran mayoría de tradición oral, con un porcentaje de blancos mestizos y mulatos nacidos en Brasil que hablaban portugués, de africanos esclavizados reeducados por los capataces, de indios de

\* Traducción de Luciana Burín.

Brasil, indios esclavizados, aculturados y reeducados por la catequesis para servir en las misiones, y los indios que vivían en sus comunidades de origen, considerados salvajes que resistían a la educación civilizatoria. Los negros e indios creaban sus propios procesos de educación informal para aprender y hablar sus lenguas de origen, el *nhengatu* (mezcla del portugués con tupí) o el *tupí-guaraní* pero también para garantizar sus prácticas de transmisión oral cotidianas en rituales, danzas, cantos, oficios tradicionales, narración de historias y en las diversas formas de lucha y de resistencia cultural.

Esta formación demográfica y lingüística esclarece las bases de los diversos conflictos *interétnicos y clasistas de la sociedad* brasileña en el siglo XX. De estos conflictos se crean movimientos sociales de educación informal, comunitaria y revolucionaria en el seno del pueblo. Algunos se espejan bien en la *élite* académica y económica, en sistemas de educación formal y en tendencias pedagógicas opresoras, o bien son propuestas liberadoras, en la medida que se desarrollan la conciencia social y política. En el inicio del siglo XXI, a pesar de las transformaciones económicas y políticas, a pesar de la ampliación de las escuelas públicas y de las universidades en el país, a pesar de que el pueblo ha conquistado marcos legales revolucionarios en la educación y en la cultura, según IPEA, el 60 % de los niños y adolescentes de familia de bajos ingresos, negros e indígenas, bisnietos de la sociedad esclavista, no terminaron la escuela primaria. Ajeno al desarrollo de las tendencias pedagógicas, Brasil sigue con la reproducción del ciclo intergeneracional de la pobreza que está relacionado con la falta de acceso a la educación formal y con el conflicto *interétnico y clasista que fue parte de la formación del pueblo* brasileño durante sus quinientos años y, principalmente, en el último siglo.

Actualmente, el Ministerio de Educación busca desarrollar en el país la Educación Integral por medio de la integración de los diversos sectores y espacios responsables de los derechos del niño y del adolescente –escuelas, familias, ONG, consejos, justicia,

fundaciones empresariales y otras entidades– para trabajar por una educación de calidad que considere las múltiples dimensiones humanas: científica, artística, afectiva, ambiental, deportiva y cultural. Busca estimular la ampliación de diversos espaciotiempos de convivencia comunitaria, dialógica y significativa más allá de la escuela e integrados con esta. La educación integral tiene referencias en experiencias como la Escuela Clase de Anísio Teixeira en Salvador, Escuela Parque en Brasilia, CEU en São Paulo, CIEP en Río de Janeiro, Barrio Escuela en Nueva Iguazú, Escuela Integrada en Belo Horizonte. La gran cuestión que el propio Ministerio de Educación apunta es el peligro de la superescolarización, o institucionalización total de la educación.

Como dijimos anteriormente, a pesar de haber nacido del mestizaje, la mayoría del pueblo brasileño es educado institucionalmente para despreciar su matriz generadora, la madre ancestral, su bisabuela indígena y negra, luego alimenta instituciones educativas y políticas con una profunda ignorancia cultural sobre sí mismas, sobre sus movimientos de transformación social. Esto ayuda a entender el hecho de que tengamos una educación clasista, racista, fundamentalista, económicamente dependiente. Este proceso, que tiene su origen en el siglo XIX, agrega a estas cualidades el contenidismo y tecnicismo de la revolución industrial y científico positivista. A ello se suma también una epistemología euronorteamericana que domina hasta hoy el pensamiento y la conciencia del pueblo brasileño.

Por eso, cuando inicié mi actuación profesional como educadora en el contexto del final del siglo XX e inicios del siglo XXI, empecé un camino en espiral: salí de las academias, de las escuelas, de la tradición escrita, de los centros de los grandes centros, de las megalópolis y me fui hacia las comunidades, la periferia, la zona rural y retorné con una nueva tendencia pedagógica. Salí de las aulas de clase para tomar un café al pie del fogón, comer *beiju* y dar unas buenas carcajadas, haciendo ciencia con la alegría y el afecto del pueblo brasileño. Es un paseo por la tierra, en los

callejones, en las calles, en las plazas, en las ONG, en los puntos de cultura, en los *terreiros*, en los patios, en las casas, en las cocinas, en las rosas, en los grupos y organizaciones tradicionales en un mundo socialmente excluido, en una educación informal en el medio del pueblo. Es una escucha vacía y musical, cuerpo y sentimientos entregados al movimiento, visión comprometida con una integración entre las diversas formas de elaboración del conocimiento a través del arte, de la ciencia y de las tradiciones orales de nuestro pueblo. Se encuentra comprometida con las potencialidades de la identidad humana y la diversidad de la inteligencia afectiva y cultural de un pueblo para expresarse, vincularse, celebrar la vida y el conocimiento transmitiéndolos de generación en generación en la diversidad de etnias, epistemologías y sistemas ecológicos donde convive.

Las bases sociales de la nueva tendencia de la educación no se concentran en investigaciones de autores aislados y académicos, sino en la espontaneidad creativa y vivencial de autores, grupos de investigación y estudio, grupos de acción comunitaria, movimientos sociales y culturales que se reencantan y producen de forma compartida, interdisciplinar y en red. No se aplica solo en el área de educación; por el contrario, reivindica la transversalidad cotidiana entre cultura y educación, cultura viva y vivida como ciudadanía, cultura como concepto estructurante para la educación. No presta servicio al medio formal, por ende, integra los medios formal e informal de la comunidad en un campo de acción comunitaria y pedagógica, donde los muros de las instituciones hacen parte de un espacio a ser recreado. No se rinde ni busca inclusión social en el mercado de la educación ni en el mercado de la cultura hegemónica, se excluye, dialoga, resiste, lucha y crea un nuevo mundo posible aliado a la gran mayoría de las minorías que se expresan en la diversidad de la vida y de los pueblos.

Con las transformaciones históricas de la educación, desde las tendencias de la educación liberal, pasando por las tendencias de la educación progresista, hasta las tendencias de la educación

evolucionaria, como educadora biocéntrica, investigadora libre, escritora, autodidacta, militante cultural y madre retorné a las comunidades de Chapada Diamantina, Bahía, Brasil, donde nací dialogando con su micropolítica y su diversidad cultural para emerger en una red virtual y presencial de pueblos que se empoderan por una educación democrática conjugando acciones, palabras y políticas en una nueva tendencia pedagógica que me vio participante y cocreadora. En este momento histórico creé la Pedagogía Griot, teniendo a Márcio Caires como cocreador y griot. Después, compartimos esta construcción con otros cocreadores cuando cultivamos y coordinamos el programa y la red Acción Griot Nacional en conjunto con el Ministerio de Cultura durante el gobierno de Lula.

Comprendo que esta nueva tendencia pedagógica que se inventa en la historia de Brasil y de Latinoamérica, más que crear políticas culturales y educacionales, busca revisar la cultura de la política y la cultura de la educación mediante el concepto y la práctica de una democracia todavía en construcción en que la diversidad y la interculturalidad son fuente de creación. Así, completo el panorama con la nueva tendencia que nace en los años noventa en medio de las acciones y proyectos comunitarios, movimientos sociales y culturales, y que desde 1994 vengo creando, sistematizando y compartiendo en el medio académico y en las políticas de educación y cultura. Denominé esta tendencia “Educación Comunitaria”, en la cual localizo a la Pedagogía Griot.

La madre negra e indígena de Brasil, nuestra bisabuela ancestral y trabajadora, resiste y re-existe. Nos colocamos como aprendices de la historia de vida y lenguaje vivencial, corporal y oral de esta trabajadora vieja y ancestral. Nuestra angustia se transforma en una nueva pedagogía por medio del valor de preguntar y sobre todo de vivenciar. Son infinitas las preguntas y respuestas que se pueden construir. Pero una ciencia en sistematización precisa declarar su foco, sus preguntas y su abarcadura.

La pedagogía Griot propone al educador/investigador/coordinador de proyectos una mirada plurinterdisciplinar y

transdisciplinar en torno de sí y en torno de el/la trabajador/a viejo/a y ancestral de una comunidad. Sujeto y objeto se miran, intercambian de lugar en reflexión y proyección uno sobre el otro. Estos dos lugares culturales y sociales son centrales para el estudio y para la comprensión. En torno de él/ella y de su oficio tradicional, y en torno del diálogo entre ellos circulan todas las categorías teóricas que precisamos estudiar para elaborar las vivencias y prácticas de la Pedagogía Griot, las mismas que facilitan la expresión de la identidad y el vínculo con la ancestralidad de las personas y de la comunidad en su proyecto encantado de humanización:

- ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Quiénes son nuestros ancestros?
- ¿A quién nos emocionaría pedir la bendición?
- ¿Qué es el Griot? ¿Cómo la tradición oral de una comunidad guarda el poder de la transmisión oral y educación de las nuevas generaciones?
- ¿Qué ciencia fue reinventada por nuestros ancestros y por nosotros en la lucha diaria por la vida de nuestras familias, hijos y nietos, por la celebración de la vida en la comunidad?
- Frente a una educación centrada en la identidad, la ancestralidad y la celebración de la vida, ¿cuál es la importancia de los/as viejos/as trabajadores/as que sustentan y celebran la vida en una comunidad? ¿Un/a partero/a, un/a pescador/a, un/a minero/a? ¿Quién?
- ¿Cómo se da el lenguaje, la elaboración, la transmisión y el aprendizaje de conocimientos en el universo de las culturas tradicionales de transmisión oral del griot y del o de la trabajador/a viejo/a y de su pueblo?
- ¿Cómo vivenciamos las luchas sociales, políticas y económicas por la expresión, transmutación, sustentación y celebración de las fuerzas originarias de la vida?

- ¿Cómo podemos facilitar el diálogo de las prácticas vivenciales y conocimientos orales y corporales elaborados por nuestros ancestros con las prácticas tecnicistas, racionalistas y los conocimientos sistematizados por la tradición escrita que aprendemos y enseñamos en las escuelas y universidades?
- ¿Cómo podemos participar en la construcción de un nuevo lugar social, político y económico de los representantes de las culturas tradicionales de transmisión oral?

Las preguntas exigen que dejemos afuera los proyectos, las investigaciones, los formularios, los grabadores, las planificaciones de clase. Exigen rupturas con valores éticos y estéticos de la cultura hegemónica, exigen deconstrucción de currículos y disciplinas. Exigen la presencia de nuestra corporalidad amorosa, de nuestra mirada biocéntrica<sup>1</sup> para la cultura y la diversidad de la vida de los pueblos. Nuestra corporalidad salvaje despierta reencantada con el placer de vivencias, de conocerse, de reeducarse, de caminar, de descolonizarse y reinventar una cultura y una conciencia guía en la calle de las respuestas que se desdoblán en *epistemes* diversas, tan cotidianas como complejas, y en proyectos de vida. Hay una transdisciplinariedad en el proceso de elaboración de conocimientos en las culturas y comunidades tradicionales de transmisión oral que la Pedagogía Griot refleja para crear sus conceptos, principios, modelos de acción y prácticas pedagógicas.

<sup>1</sup> Rolando Toro, antropólogo chileno, creador de la educación salvaje que generó más tarde la educación biocéntrica, en sus estudios en biología, antropología, teoría del caos y de la complejidad llega a una hipótesis del principio biocéntrico que fundamenta su teoría. Según el principio biocéntrico, el universo es un gran sistema viviente y se organiza para favorecer la vida. “Desde el inicio de los tiempos, el hombre percibió que el universo estaba contenido, era regido por leyes rítmicas, por eventos que se repetían cíclicamente, por fenómenos de pulsación y vibración, y todo esto parecía estar inserto en el orden de un plano armónico, como una sinfonía cósmica” (Toro, M. A. *Principio Biocéntrico. Caderno de Vivências*, s.f.).

En el centro de la reflexión de la Pedagogía Griot está el (la) Griot y el/la trabajador/a viejo/a y su economía, la lucha que sustenta y celebra la vida en la comunidad integrada a la lucha por su identidad cultural, ya sea la comunidad rural o urbana o bien la anciana viva o ancestral. La comunidad se da como territorio de identidad cultural, y si este territorio no existe, quiere decir que no resistió o no re-existió frente al proceso de dominación de la cultura hegemónica. El sistema de lectura de la realidad, los conceptos, los modelos de acción pedagógica y las prácticas educativas y culturales propuestos por la Pedagogía Griot dan cuenta de que él sea reinventado en la vivencia, aquí y ahora, en el grupo como espacio mítico de expresión de la identidad individual y colectiva.

El registro y la elaboración no son escritos, son orgánicos, orales, corporales y culturales. Aprender con el lenguaje es la forma en que nuestro pueblo sabe enseñar con maestría. Es ese aprender buceando en el universo de la oralidad, de la memoria y de la tradición que está en los oficios, en los rituales, cantos, danzas, juegos, dramas, sentimientos identitarios, mitos, símbolos, saberes y haceres, ciencias historias y proyectos de vida. Aprender buceando en el universo de nuestra propia ancestralidad. Es aprender como los *griots* aprenden. En el universo de la oralidad es necesario aprender y transmitir el conocimiento oralmente, por medio de la memoria del cuerpo, de la paciencia pedagógica, de una concepción orgánica del tiempo, del compromiso con el poder de la palabra.

Es este el camino: la ritualización del proceso de enseñanza y aprendizaje inspirado en un Griot. Pero, ¿qué es el Griot? ¿Quién soy? ¿Soy blanco, negro, indígena? Abrimos un camino infinito de creación de algo que nunca se responde completamente. Estas preguntas generaron la creación de la Pedagogía Griot.

Abrasileñé la palabra Griot a la palabra Griô en 1998. Pero, ¿qué es Griot? ¿Y qué es Griô? ¿Por qué esta palabra?

Esta es una de las preguntas fundamentales, que continúa creando respuestas a lo largo del crecimiento del gran árbol del conocimiento y de la Red Acción Griô. El contacto con la palabra

vino del universo de la antropología y de la Historia de África. Por ende, utilizarla no fue una decisión científica, fue una orientación espiritual que vivenciamos, Márcio Caires y yo, con el universo de secretos y misterios de las culturas de la tradición oral de Lençóis, Bahía.

La palabra fue abrasileñada durante nuestra caminata como educadores e idealizadores de Grãos de Luz e Griô, en las comunidades de Lençóis, Chapada Diamantina, aprendiendo con nuestros abuelos y bisabuelos preguntas y respuestas en busca de crear un proyecto y una pedagogía en las comunidades tradicionales de la región donde nacimos. Comprendimos que no podíamos relacionarnos con los maestros Griôs como investigadores académicos con instrumentos y lenguajes de tradición escrita. Comprendimos que teníamos que asumir el lugar de aprendices de tradición oral, con su propio lenguaje de vínculo, elaboración y transmisión. Así nació el encantado, arquetipo de nuestra ancestralidad, el Viejo Griô y su caminata aprendiendo y enseñando la cultura de nuestra región.

Todas estas acciones que creamos, coordinamos o movilizamos hicieron que el concepto del Griô fuese reescrito de forma compartida entre griôs aprendices, maestros griôs, investigadores y educadores de la red en busca de un lugar social, político, económico y cultural de los representantes de las culturas tradicionales de transmisión oral del Brasil.

Después de ser “abrasileñada” en 1998, la palabra ganó más de 600 mil citas en páginas de internet a nivel nacional e internacional, relacionadas con la tradición oral y la educación.

Así, la iniciativa de abrasileñar la palabra griô de la palabra griot es una búsqueda de un nuevo lugar social, político y económico para los viejos representantes de los saberes y haceres de las culturas tradicionales de transmisión oral. La palabra Griot tiene origen y se inspira en los músicos, genealogistas, poetas y comunicadores sociales, mediadores de la transmisión oral, bibliotecas vivas de las historias, luchas y glorias de su pueblo al noroeste de

África –Imperio de Mali. El griô aprende y enseña todos los saberes y haceres de la tradición, que representa naciones, familias y grupos de un universo cultural fundado en la oralidad, donde el libro no tiene un papel social prioritario. La familia griô de una comunidad en el noroeste de África tiene la función de guardar en su cuerpo, en su piel, en su inconsciente y consciente, la memoria viva, la historia y las ciencias del pueblo de su región y país, para caminar entre las aldeas transmitiéndolos a las nuevas generaciones. El griô, antes que todo, aprende caminando y conviviendo con los tradicionalistas de todos los saberes y oficios.

En África, existen términos diversos en cada grupo étnico y la palabra *griot* es universalizante, porque en el proceso de colonización fue utilizada por los estudiantes afrodescendientes que estudiaban en lengua francesa para sintetizar las millones de definiciones que abarca. La palabra *griot* también resistió como derivación de la palabra *creole*, o sea, criollo, y fue una recreación del término gritadores, reinventado por los portugueses cuando veían a los *griots* gritando en la plaza pública en momentos que sabían de la importancia de recordar al pueblo afrodescendiente su identidad y ancestralidad, su historia, como en el caso de la situación social de esclavitud. Son *griots*-conocedores, *griots*-historiadores, *griots*-comunicadores, *griots*-genealogistas, *griots*-músicos, *griots*-animadores, *griots*-reyes, *griots*-embajadores. A cada uno es dedicado cierto principio frente al poder de la palabra:

[...] Habida cuenta de que la sociedad africana está fundamentalmente basada en el diálogo entre los individuos, los *griots* son agentes activos y naturales de estas conversaciones [...] la influencia ejercida por un Dieli (*griot*), a lo largo de la historia, adquiriría la calificación de buena o mala, conforme sus palabras incitaban el orgullo... o el respeto de sus deberes tradicionales. (Hampâté Bâ, 1980, pp. 204, 205)

Los primeros pueblos de Brasil también reconocieron en la palabra Griô la definición de un lugar social y político en la comunidad para la transmisión oral de sus saberes y haceres. Por ejemplo, los

Kaingang de Rio Grande do Sul, o los Tupinambás de las Aldeas Tukun y Serra Negra en Bahía, los Pankararus de Pernambuco, los Macuxi en Roraima, los Xavantes y Bororos en Mato Grosso do Sul y tantos otros que cuentan sobre los Morubixabas, Kanhgág Kanhró, Tserewaptu... y el concepto Griô fue reconocido y traducido a todas estas lenguas con palabras que hablan del mismo lugar social.

En la Ley Griô, junto a la Comisión Nacional de los Griôs y Maestros y la coordinación de la Red Acción Griô, de la cual formamos parte, se propuso el concepto de Griô o Maestro/a de Tradición Oral como todo/a ciudadano/a que se reconozca y sea reconocido/a por su propia comunidad como heredero/a de los saberes y haceres de la tradición oral y que, a través del poder de la palabra, de la oralidad, de la corporeidad y de la vivencia, dialoga, aprende, enseña y se torna la memoria viva y afectiva de la tradición oral, transmitiendo saberes y haceres de generación en generación, garantizando la ancestralidad e identidad de su pueblo. La tradición oral tiene su propia pedagogía, política y economía de creación, producción cultural y transmisión de generación en generación.

Propuse el término tradición oral como una versión del término cultura popular, visto que el Grãos de Luz y Griô y la Acción Griô fueron ideados con un posicionamiento político innovador frente al modelo de transmisión y apropiación del conocimiento, promoviendo el diálogo entre los saberes de tradición oral y los espacios de la educación formal; además de un posicionamiento político innovador en la gestión, incluyendo representantes de comunidades, grupos tradicionales de la sociedad civil en colaboración con el gobierno y un posicionamiento político en la creación de redes sociales de base y prioridades en conferencias nacionales. El término cultura popular refuerza dicotomías entre lo popular y lo erudito. La palabra Griô y el término tradición oral se configuraron en la política y en la historia de Brasil, en lugares sociales y políticos que reivindican el reconocimiento de la erudición de las

tradiciones orales de las comunidades enfrentando las dicotomías entre la cultura hegemónica y contrahegemónica.

El término “maestro” en los lenguajes de las culturas tradicionales brasileñas abarca algunos segmentos de las tradiciones y es un término de origen europeo y académico. Madres de santo, chamanes, rezadoras, curadores, cantadores, cordelistas y parteras, solo por dar un ejemplo de segmentos, no se identifican en sus comunidades y culturas de origen con el término maestro o maestra. Por otro lado, la palabra Griô no se tradujo en Brasil como un segmento de las culturas tradicionales de transmisión oral, ni tampoco como una contraposición al término maestro. Ella se tradujo como una versión conceptual que se hizo efectiva históricamente y que amplía los sentidos y significados nuevos y ancestrales del término maestro ya utilizado en Brasil.

Por lo tanto, la Comisión Nacional de los Griôs y Maestros y la coordinación de la Red Acción Griô propusieron a la comisión de cultura del Congreso Nacional que las tres raíces étnicas principales del Brasil fuesen contempladas en consenso en los términos de la ley –la europea, la afrodescendiente y la indígena. Y que el término ya reinventado e incorporado por diversos representantes de las culturas tradicionales de transmisión oral a priori fuese contemplado. Este término, que diversos representantes de las culturas tradicionales pasaron a usar para autodenominarse por iniciativa propia, en diferentes lugares de Brasil, es Maestro Griô.

La formación de estos conceptos en Brasil es fundamental para nuestra reinvencción continua de la Pedagogía Griô. Es una pedagogía de la vivencia afectiva y cultural que facilita el diálogo entre las edades, entre la escuela y la comunidad, entre grupos étnico-raciales, entre tradición y contemporaneidad, interactuando y median-do saberes ancestrales de tradición oral y las ciencias formales, por medio del reconocimiento del lugar social, político y económico de los maestros griôs en la educación, para la elaboración del conocimiento y de un proyecto de vida que tiene como foco la expresión de la identidad, el vínculo con la ancestralidad y la

celebración de la vida. En la Pedagogía Griô, los facilitadores de las vivencias de rituales afectivos y culturales son los griôs aprendices y los educadores griôs.

La Pedagogía Griô tiene como referencias teórico-metodológicas el pueblo que camina y reinventa la rueda todos los días en Brasil y en *África*: educadores, psicólogos comunitarios, educadores, gestores políticos y principalmente maestros griôs brasileños y africanos. La educación biocéntrica de Ruth Cavalcante y Rolando Toro, la educación para las relaciones étnico raciales positivas de Vanda Machado, la educación dialógica de Paulo Freire y la educación que marca al cuerpo de Fátima Freire, la cultura viva comunitaria de Célio Turino, la psicología comunitaria de Cezar Góis, la producción compartida del conocimiento de Sergio Bairon y todas las prácticas de transmisión oral de las culturas tradicionales de Brasil, las prácticas de transmisión que fueron construidas en los *terreiros* de candomblé, en las capoeiras, en los *torés*, en los sambas de rueda, en los *reisados*, en los cantos de trabajo, en las fiestas populares, en los géneros literarios de los cordelistas y repentistas, en la ciencia de las parteras, en la habilidad de las mujeres que tejen encajes, en la previsión de los padres y madres de santo, en el juego de los titiriteros, en la medicina de los curadores, hierberas, curanderas y chamanas, en la biblioteca viva de los contadores de historias, y en todas las artes integradas a los mitos y a las ciencias de la cultura oral.

Tenemos que continuar citando y descubriéndonos, aprendiendo a escribir tantos sustantivos y derivados de nuestra lengua nacional: el *catupé-cacundê*, *jongo*, *congo*, *cacuriá*, *carimbó*, *ciranda*, *maracatu*, *côco*, *cavalo marinho*, *siriri*, artes del circo, teatro callejero, teatro de títeres, mamulengo, catira, pastoril. Son muchos los responsables de la tradición viva. En toda comunidad brasileña existen maestros/as griôs de tradición oral trabajando espontánea e informalmente por la supervivencia de sus tradiciones junto a la comunidad, educando niños y adolescentes, y produciendo una economía de compartir, una economía comunitaria. Son actores

y autores sociales vivos de la cultura brasileña que inspiran una pedagogía recreada en el Punto de Cultura Grãos de Luz y Griô, a partir de la inteligencia pedagógica que se da sin la escritura, y ha transmitido saberes de generación en generación, atravesando siglos de exclusión social y persecución del pueblo negro, indígena y de bajos ingresos, garantizando la identidad del pueblo brasileño.

## Frantz Fanon y la descolonización\*

*Renato da Silveira*

Quiero agradecer doblemente a los organizadores de este tan oportuno seminario, primero por la honrada invitación para participar de esta mesa, titulada “Debate sobre la colonialidad”, y además por la propia existencia de un evento que trae simultáneamente a Bahía, cosa rara, a varios intelectuales del mundo llamado hispanoamericano. También ya fue dicho que nosotros, brasileños, vivimos de espaldas al continente, venerando a Europa y a los Estados Unidos. En verdad fuimos condicionados a eso por la colonización portuguesa, pues, antes de ser Brasil, *éramos* un gigantesco territorio dividido en colonias regionales, Bahía, Pernambuco, Maranhão, Grão Pará, Río y Minas, São Vicente, Rio Grande do Sul, Goiás, con poca o ninguna comunicación entre sí, todas prioritariamente dirigidas a la metrópolis, al servicio de la metrópolis. Viejo truco de los poderes autoritarios: las vías de comunicación deberían ser verticalizadas, el nivel más bajo solo podría comunicarse con el inmediatamente superior, nada de peligrosos horizontalismos. Todo lo que existiese de intelectualmente más calificado, ya sea publicación, edición, investigación o educación superior sería exclusividad de la metrópolis, nuestro espejo. Colonia, por

\* Traducción de Luciana Burín.

definición, era institucionalmente un mundo amorfo, un objeto a ser tallado.

Con la independencia, internalizamos esa misma lógica de centro-periferia, a través de la concentración del desarrollo político, económico y artístico del país en el centro sur, el cual a su vez pasó a desempeñar el papel de espejo y a alimentar un soberbio desprecio por el resto del territorio. Siempre mirándose en los *Eldorados* del norte y estimulando la misma postura en las *élites* regionales. *Pensar América*, junto a iniciativas análogas, rompe esta lógica maldita, promoviendo encuentros horizontales entre aquellos que ayer sufrieron desgracias semejantes y hoy enfrentan la dominación de los modernos imperios del norte. Fui invitado a participar de esta mesa porque traduje el contundente *Peau noire, masques blancs* (*Piel negra, máscaras blancas*) de Frantz Fanon, escrito en 1950 y publicado dos años después, cuando él tenía apenas veinticinco años y vivía en Francia. Fue por la tesis de doctorado en psiquiatría rechazada por un jurado conservador, que no fue capaz de entrever, entre los pequeños defectos de un texto joven y rebelde, el resplandor de la genialidad. Fanon fue entonces obligado a presentar una tesis cualquiera, bien adaptada a los formatos canónicos y a las teorías positivistas predominantes, aceptada en 1951, para recibir su título de doctor (ver Fanon, [1952] 1965, 2008). Pero la reprobación no le impidió publicar el texto original, imbuido de una imperiosa necesidad de divulgación, exactamente a causa de sus peligrosas implicaciones, habiendo sido finalmente beneficiado por la lucidez de una editora parisina. Y en la Introducción desahogaría: “Este libro debería haber sido escrito hace tres años”, él contiene verdades que “no precisan ser arrojadas en la cara de los hombres”, pues “pueden ser dichas sin excitación”. “No pretenden entusiasmar” pues “el entusiasmo es, por excelencia, el arma de los impotentes”. Por ende, si “no vengo armado de verdades decisivas”, pienso “con toda serenidad [...] que es bueno que ciertas cosas sean

dichas”.<sup>1</sup> A pesar de haber presentado su obra como un “estudio clínico”, Fanon realizó algo mucho más osado, al aplicar una metodología compleja, intuitiva, anticipando el abordaje interdisciplinar y el papel de la subjetividad en el proceso del conocimiento, tan reconocidos hoy en día. El objeto de su estudio es naturalmente aquel que usa la máscara blanca, el “indígena del mundo moderno”, o sea, el negro viviendo en el mundo construido y dominado por el blanco, aceptando tal dominación, manteniendo las desventajas de la piel negra pero dejándola ser amoldada a una máscara blanca, quizás un alma blanca.

Para escribir en profundidad sobre tal proceso, Fanon utilizó varios tipos de lenguaje, terminologías eruditas en latín, francés, inglés y alemán, teorías médico-científicas, psicológicas y filosóficas. Pasó por encima de las habituales fronteras académicas, abordó críticamente la literatura y el cine, el folklore y la cultura tradicional, el psicoanálisis y el existencialismo, entró sin pedir permiso donde su intuición científica, poética lo mandaba, con una autoridad ejemplar. Además, su texto está intensamente inmerso en la lírica contestataria y dolorida de los grandes poetas caribeños, como el martinicano Aimé Césaire y el haitiano Jacques Roumain, atrayendo el sentimiento, la complicidad del lector, junto a la narrativa. Por otro lado, analizó la mitología conservadora de varios héroes populares, el cuño ideológico de ciertos regionalismos criollos, de los proverbios y de los decires de las Antillas y de Senegal, dichos característicos del *argot*, la jerga metropolitana, con el objetivo de desocultar los mecanismos íntimos de formateo de las mentalidades dominadoras y, principalmente, de las mentalidades sumisas.

El texto de Fanon es epistemológico cuando deconstruye conceptos, es didáctico cuando divulga conocimientos científicos y explica mecanismos sociológicos, es político cuando denuncia la

<sup>1</sup> Cf. también el “Prefacio” de Lewis R. Gordon a *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 1952), que acompaña a la versión inglesa original.

opresión del hombre por el hombre y es poético cuando narra de modo conmovedor el drama del ser humano humillado. Evidentemente, un jurado convencional no podría dar su aval a tamaña aberración.

El “indígena del mundo moderno” es por lo tanto el negro colonizado, un ser “inferiorizado por el entierro de su originalidad cultural”, prisionero de un complejo de dependencia, del deseo de ser blanco, de tener sexo con una blanca, de la vergüenza de hablar el propio *patuá*: un “tipo neurótico obsesivo”, en el lunfardo psicoanalítico de Fanon, alguien que interiorizó una dominación que por lo tanto no es solo material, es más profunda, mental.

El dramático capítulo cinco de *Piel negra, máscaras blancas* es una narrativa de su experiencia en la posguerra de la metrópolis, su vida cotidiana en las facultades de Medicina y Filosofía, en los lugares públicos. Fanon había luchado en la Segunda Guerra Mundial, en Europa y en el norte de África, condecorado dos veces por valentía en el campo de batalla con apenas dieciocho y veinte años. Y después se fue a vivir al mundo de los blancos, lleno de expectativas e ilusiones, “pretendiendo descubrir un sentido en las cosas”.

En el contexto metropolitano, el ideario republicano pregona una igualdad libre de preconceptos. La vergonzosa flecha del racismo era tirada hacia el mundo angloparlante: Inglaterra, África del Sur, Australia, Estados Unidos, estos serían los territorios donde reinaban los racismos institucionalizados, los *apartheids*. La ley de 1948 había atribuido la ciudadanía a todos los habitantes del antiguo imperio colonial francés; exactamente cuando la Sociedad de las Naciones publicaba la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la proclamación de la dignidad del ser humano se tornaba en Francia un hecho jurídico. Por otro lado, desde esa época, el mundo editorial francés comenzó una apertura a los intelectuales africanos y afrodescendientes que escribían en francés. Las Presses Universitaires de France [PUF] cumplieron dignamente, después de los horrores de la Segunda Guerra, su función de ensanchar los horizontes culturales y humanitarios, al publicar,

en 1948, la *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, coetánea, organizada por Léopold Sédar Senghor, un libro de poesías escritas por seis negros geniales desconocidos, que cuenta con el célebre prefacio de Jean Paul Sartre, obra actualmente considerada un clásico de la literatura francesa. Paralelamente, el profesor senegalés Alioune Diop reunió en 1947 un grupo de intelectuales y artistas africanos, franceses y antillanos, que trabajaron los temas del “pensamiento africano” y de la “cultura negra”, para lanzar la revista *Présence Africaine* y, dos años más tarde, la librería/editorial homónima, en pleno Quartier Latin. Senghor, al lado de Césaire, era uno de los animadores de la “Negritud”, movimiento de exaltación de las civilizaciones africanas precoloniales que venía caminando morosamente, desde que el haitiano Jean Price-Mars publicara, en 1928, *Assim falou o tio*, por ende conseguía en aquel momento una cierta audiencia en el mundo universitario y en las clases cultivadas de Europa.

Recordemos que las vanguardias artísticas parisinas, desde el inicio del siglo, promovían una valorización de las artes visuales africanas, inspirándose en ellas para crear nuevos movimientos como el cubismo, y que los *jazzmen* afroamericanos, discriminados en su propio país, hicieron de la París de la posguerra su tierra de elección. Entonces, en aquella época un tanto ambigua, de mano dura en las colonias, represión brutal a cualquier manifestación anticolonialista en la metrópolis, atentados terroristas de la derecha colonialista, el área de la cultura francesa salía al frente al abrir un camino para los intelectuales negros, en el momento en que Fanon completaba sus estudios en medicina (Cf. Châtelet y Pisier-Kouchner, 1983, pp. 374-375; Blanchard, Deroo y Manceron, 2001).

Otra realidad fue la que él encontró en la vida cotidiana, en los mercados, en las panaderías, en los colectivos, en las calles:

En el nuevo mundo, luego me choqué con la otra vertiente, y lo otro, a través de gestos, actitudes, miradas, me fijó como se fija una solución

con un estabilizador. Quedé furioso, exigí explicaciones [...]. No adelantó nada. Exploté. Aquí están los desechos reunidos por un otro yo. (Césaire, cit. en Fanon, 2008, p. 103)

“¡Vaya para allá, negro sucio! [...]. ¡Mamá, mira, un negro, estoy con miedo!”. “El negro es un animal, el negro es malo, el negro es malvado, el negro es feo”. Insultos tras insultos, miradas de desconfianza, de asco... O de admiración, de condescendencia: “Mira, él es bonito, ese negro”, “Oiga, entre, *monsieur*, en nuestra casa el pre-concepto de color no existe!” ¿Dónde ubicarme, dónde meterme, dónde esconderme? –se preguntaba Fanon: “Quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Me gustaría haber llegado puro y joven a un mundo nuestro, ayudando a edificarlo conjuntamente”. El negro en su propia tierra no necesitaría confirmar su ser delante del otro, salvo en ocasiones excepcionales, mientras que en la metrópolis el doloroso descubrimiento fue que no quedaría más que ser solo un negro, pero serlo sistemáticamente delante de lo blanco, situarse entre dos sistemas de referencia jerarquizados en una posición frágil, porque el original era depreciado por la civilización impuesta. “La vergüenza es el desprecio de sí. La náusea. Cuando me aman, dicen que lo hacen a pesar de mi color. Cuando me detestan, destacan que no es por mi color. Aquí o allí, soy prisionero del círculo infernal”. “Mi negrura pasó a atormentarme”, escribió entonces, y lo precipitó a una búsqueda frenética. “Algunos me asociaban a mis ancestros esclavizados, linchados: decidí asumir”. En su mente, la necesidad de valorizar un sistema de referencias propio se impuso. Entonces descubrió la “Negritud”.

La descubrió, pero luego la rechazó. Inicialmente se encantó con el descubrimiento de las antiguas civilizaciones negras, las metrópolis de 100 mil habitantes, Segú, Djenné, Tombuctú, los doctores africanos, hombres educados y corteses, que sabían construir grandes edificios, fundir los minerales, curar enfermedades graves, mantener centros literarios y universitarios, ¡construir imperios!

El negro, en fin, rehabilitado por una categoría histórica reconocida en el mundo oficial: “Del otro lado del mundo blanco, una mágica cultura negra me saludaba. ¡Escultura negra! Comencé a ruborizarme de orgullo. ¿Era la salvación?”. Por otro lado, los poetas negros, como Senghor, exaltaban el ritmo, elemento vital por excelencia, existente en su pureza primitiva en las óperas primas del arte negro; o como Césaire, que celebraba la vitalidad congénita de la raza, “lo que la tierra más tiene de tierra”, “carne de la carne del mundo, palpitando en el propio movimiento del mundo”, fuente de superación de todas las amarguras:

[...] Mi negritud no es ni torre ni catedral. Ella bucea en la carne roja del suelo. Ella bucea en la carne ardiente del cielo.

Ella rasga la prostración opaca de la paciencia sensata. (Césaire, cit. en Fanon, 2008, p. 114)

Y Fanon replicaba: “¡Eia! ¡El timbal abarata el mensaje cósmico! Solo el negro es capaz de transmitirla, de descifrar su sentido, su alcance. Cabalgando el mundo, esporas vigorosas contra los flancos del mundo”, he aquí al negro “Salpicando al mundo con su potencia poética”: “¡Me caso con el mundo, yo soy el mundo!” (Fanon, 2008). Fanon había encontrado el “Uno primordial”, pero luego perdería las nuevas ilusiones, pues tomó conciencia de que estaba fijado en un pasado glorioso pero definitivamente superado, arcaico. Oyó entonces que, cuando los blancos se sienten demasiado mecanizados por el exceso de civilización, se dirigen a los hombres de color como fuente de “nutrientes humanos”, una especie de último recurso a quien el alma corrompida del civilizado, cansada de los trepadores, podría recurrir como quien recurre a un niño, puro, espontáneo. Insatisfecho, decidió abandonar la historia y el pasado, en búsqueda de nuevos horizontes. Encontró el discurso marxista de la línea maoísta, reflejando en las palabras de Jean-Paul Sartre.

Sartre, en “Orfeo negro”, el prefacio a la *Antología de la nueva poesía negra y malgache*, había escrito que al negro se le presentaba una oportunidad histórica impar, un nuevo impulso revolucionario, pero él solo daría el gran grito que avalaría los cimientos del mundo en cuanto proletario. En el proceso revolucionario, la noción de raza sería superada por la noción de clase:

El negro [...] no desea de ningún modo dominar el mundo: él quiere la abolición de los privilegios étnicos, cualesquiera que sean ellos; él afirma su solidaridad con los oprimidos de cualquier color. De repente la noción subjetiva, existencial, étnica, de la *negritud* ‘pasa’, como dice Hegel, a aquella objetiva, positiva, exacta del proletariado. Para Césaire, dice Senghor, el ‘blanco’ simboliza el capital, como el negro el trabajo [...]. Es la lucha del proletariado mundial que canta a través de los hombres de piel negra [...]. De hecho la negritud aparece como el tiempo débil de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía del blanco y la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad. Pero este momento negativo no es autosuficiente, y los negros que lo utilizan lo saben bien; saben que tiene como objetivo la preparación de la síntesis o la realización del humano en una sociedad sin razas. Así, la negritud existe para destruirse; es pasaje y punto de llegada, medio y no fin último.<sup>2</sup>

El marxismo de los poetas negros implicaría la superación de la lucha específica y la adhesión a una causa todavía más noble, más universal: la revolución socialista. “Cuando leí esta página –comenta Fanon– sentí que robaban mi última chance”. Sartre habría destruido el entusiasmo negro, el mejor amigo de los pueblos de color había intentado demostrar la relatividad de su activismo, su carácter de mero vehículo. El propio Césaire de cierto modo lo habría admitido, cuando escribió que el gran río negro va a colorear el mar en el cual se lanza, que el papel de la negritud sería volver a encender una llama revolucionaria más vasta. Entonces, concluye

<sup>2</sup> “Orphée noir” (Sartre, cit. en Fanon, 2008, pp. 120-121).

Fanon, había un devenir histórico preestablecido, previsible, este sentido ya estaba allá, esperándome. Sin pasado negro, ahora sin futuro negro, Fanon sin embargo no se conformaría: “Contra el devenir histórico, deberíamos oponer la imprevisibilidad. Yo tenía la necesidad de perderme absolutamente en la negritud. Tal vez un día, en el seno de ese romanticismo doloroso [...]”.

La Conclusión de *Piel negra, máscaras blancas* es rica en buenas instituciones teóricas y grandes dilemas. Primero, de cierta forma, anticipa el movimiento procesualista (o interaccionista) y antisencialista que daría cuenta de las ciencias sociales en las décadas siguientes, al apoyarse en el aspecto dinámico de la teoría marxista y rechazar las grandes narrativas deterministas paralizantes. Comienza el final con una larga cita de Karl Marx, extraída de *El 18 brumario de Luis Bonaparte*:

La revolución social no puede obtener su poesía del pasado, [precisa] despojarse de todas las supersticiones relativas al pasado [...] Las revoluciones del siglo XIX deben dejar que los muertos entierren a los muertos.

Los operarios negros que encontró en París nunca estaban preocupados por “la torre sustancializada del pasado”, reafirma Fanon. “El descubrimiento de la existencia de una civilización negra en el siglo XV no me concede ningún permiso de humanidad”. Sin duda, hay gran interés en reconocer la cualidad de la cultura negra antigua, pero no ve “en qué este hecho podría cambiar la situación de los niños de ocho años que trabajan en las plantaciones de caña de la Martinica o de Guadalupe”. Solo superando el pesado pasado histórico, los oprimidos podrían introducir un nuevo ciclo de libertad. “Se quiera o no, el pasado no puede, de ningún modo, guiarme en la actualidad”. Es en nombre del presente y del futuro que todos los combatientes anticolonialistas aceptan morir. “No soy hombre de pasados”, diría entonces para rematar.

Por otro lado, al contrario de la necesidad de “perderse absolutamente en la negritud” que afirmé anteriormente, la especificidad

de la lucha del negro, íntimamente relacionada al rechazo del pasado, era dejada de lado. “No es el mundo negro el que dicta mi conducta. Mi piel negra no es depositaria de valores específicos”, no le interesaría determinar en qué su raza sería inferior o superior a las demás, fijar en el hombre blanco una culpa por los daños causados en el pasado, ni pisotear el orgullo del antiguo señor:

No soy prisionero de la Historia [...]. Debo recordar, a todo instante, que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia [...]. Soy negro, y toneladas de grilletes, tempestades de golpes, torrentes de esputo se escurren por mis espaldas. Pero no tengo el derecho de dejarme paralizar [...] de dejarme atascar en las determinaciones del pasado [...]. Yo, hombre de color, solo quiero una cosa: [...] que cese para siempre la servidumbre del hombre por el hombre. [Tanto el negro como el blanco] tienen que alejarse de las voces inhumanas de sus respectivos ancestros, con el fin de que nazca una auténtica comunicación.

Y concluye con una “*última plegaria*”, en la cual el “cuerpo”, sustituto de Dios, promueve la actividad cerebral: “mi cuerpo, haga siempre de mí un hombre que cuestiona”.<sup>3</sup> En el final de *Piel negra, máscaras blancas*, al asumir la defensa del oprimido en general y tomar partido por el activismo, Fanon no encontró una solución satisfactoria para su dilema, pues parece haberle dado, a fin de cuentas, la razón a Sartre. Afirma que la lucha por la desalienación de un doctor negro no es la misma del negro trabajador manual, para el primero el problema sería de orden “casi intelectual”, mientras que el segundo sería víctima de una opresión más dura, su existencia solo podría ganar en dignidad “a través de un combate contra la explotación, la miseria y el hambre”. No obstante, incluso sin el saber, el operario comulgaría con el punto de vista del doctor, o sea, hablar y pensar en términos de cambio de la actualidad, ignorar la tradición. Fanon reconoce por lo tanto que habría

<sup>3</sup> Citas relativas al capítulo de conclusión en *Pele negra, máscaras brancas* (Fanon, 2008, pp. 185-191).

una unión potencial entre el negro doctor y el negro operario, pero no se dio cuenta de que olvidar y negar no son suficientes para crear un activismo, un movimiento históricamente significativo, donde el dilema fue: planteó que seamos activos, pero, como no percibía ninguna base positiva, se limitó a exaltar el pensamiento crítico. Mientras tanto, la historia mostró que Sartre estaba totalmente equivocado, el supuesto pasaje lineal del negro al proletario era solo una ilusión militante. En el mundo que forjó el Occidente, el trabajador negro sería víctima de la explotación en cuanto operario y de la opresión en cuanto negro. En el *África del Sur del apartheid*, los operarios blancos expulsaban a los negros de los sindicatos, el “proletariado” empírico era mucho más complejo de lo que suponía nuestra vana filosofía; mientras que en la diáspora africana el doctor negro que ascendió económicamente escapó del proletariado, pero permaneció socialmente discriminado.

Sin hablar, parafraseando a Ernest Gellner, en las inevitables lealtades de parentesco, etnia, territorio y religión que se filtran en todos los intersticios, dejando la escena todavía más compleja, confirmado que tal evolución lineal jamás existiría. Mucho más a partir de la década de los setenta, el movimiento negro americano demostró que el origen, el color de la piel y el estatus rebajado eran más que suficientes para la creación de una solidaridad específica, un poderoso movimiento social. Del desarrollo de la historia que había allá, si Fanon anticipó brillantemente la postura teórica del interaccionismo, al valorizar la actuación de los individuos y de los grupos en la actualidad social, adelantó también el defecto fundamental de esa corriente de pensamiento, al minimizar el papel de las raíces antiguas de los grupos estructurados en una actividad, el peso de la herencia cultural en el proceso histórico. Los movimientos étnicos que ganaron fuerza y visibilidad internacional en la misma época, palestinos, eritreos, kurdos, catalanes, vascos, bretones, indios norteamericanos, entre tantos otros, demostraron que la cultura tradicional era dinámica y performativa, pasando a desempeñar en la arena política internacional, y en los

estudios universitarios, un papel destacado. La rueda de la historia giraba en el sentido de lo imprevisible, como quería Fanon, pero ¿la base teórica, las concepciones de cultura, de tradición, de partido revolucionario, con las cuales él operaba, darían cuenta de las nuevas realidades? “La cultura tiene ambigüedades graves”, escribiría en *Les damnés de la terre*, publicado en 1961, libro considerado por Sartre “el clásico de la descolonización”.<sup>4</sup> Como toda y cualquier actividad humana, tiene ambigüedades potencialmente graves, tal afirmación parece vacía de sentido y exige profundización.

Fanon era un *évolué*, un “evolucionado”, miembro de la clase privilegiada mediadora entre la metrópolis y la colonia, y por lo tanto beneficiada por ciertas medidas, negocios privilegiados, acceso a la educación superior, a los puestos importantes de la administración, a las profesiones más prestigiosas. El “evolucionado” es una figura característica de la colonización francesa, que instituyó la colonia como un “departamento”, un pedazo político-administrativo de la metrópolis en ultramar.

Así, la sociedad de las Antillas fue moldeada por las instituciones francesas, las estructuras políticas francesas, las empresas francesas, las religiones francesas, las escuelas francesas, los medios franceses. El colonizado, caso único en la historia de las colonizaciones europeas, pasó a tener los mismos derechos del ciudadano francés, inclusive eligiendo sus propios diputados para el Parlamento metropolitano, después de que, en 1848, la esclavitud fuera abolida en las colonias y el sufragio universal instituido en todos los territorios controlados por Francia.

Los mismos derechos en teoría, porque en la práctica pasaba otra cosa. La metrópolis mantenía rigurosamente el control sobre la vida antillana, a la vez que el gobernador local estaba

<sup>4</sup> Este libro fue publicado en octubre de 1961, un mes y medio antes de la muerte de Fanon, víctima de una neumonía mientras se trataba por leucemia en los EE.UU. Fue escrito en diez semanas, en la fase terminal de su enfermedad. Ver el “Prefacio” de Gordon (s.f., p. 12). Las citas se traducen de la edición 1968 de la Pequeña colección Maspéro, pero hay una edición brasileña, titulado *Os condenados da terra*.

directamente subordinado a la autoridad del jefe del Estado metropolitano, además de que el número de diputados electos en las colonias era muy desproporcional a sus poblaciones (cf. Guillaume, 1999; Ferro, 2002; Leroy-Beaulieu, 1902).

Como consecuencia directa de esta lógica, las culturas tradicionales africanas fueron, en las Antillas, desapareciendo con el tiempo, con el detalle fundamental de que las instituciones políticas, sociales y religiosas africanas fueron aniquiladas, quedando solo algún folklore, algunos hábitos alimentarios y de vestimenta, además, claro, del *creole*, la lengua mestiza. El afrodescendiente antillano fue por lo tanto históricamente metamorfoseado en un francés de segunda categoría, un desarraigado, mientras que lo “evolucionado” sufrió una lavada todavía más radical, pues, a cambio de reconocimiento y ascenso social perdió su expresividad corporal de origen y ganó una mente *lúcida*, blanca, cristiana y occidental: Fanon se encuadraba dentro de esta categoría, habiendo recibido una completa educación francesa, era un detentor del saber científico europeo, usando, en su aparición pública, uno de los símbolos de poder más importantes en el Occidente, el traje y la corbata.<sup>5</sup> Era un rebelde, sin duda, tomó posición radical contra todo eso, pero estaba encuadrado definitivamente en un tipo de educación, en ciertas posturas corporales, en un determinado imaginario y ciertos hábitos mentales.

En *Piel negra, máscaras blancas él había hecho un diagnóstico preciso: el negro colonizado* “es un ser inferiorizado por el entierro de su originalidad cultural”, pero no consiguió aplicar aquello a sí mismo ni sacar de esta afirmación sus consecuencias teóricas y políticas.

Debido a esta incapacidad, en *Los condenados de la tierra* la cultura tradicional es concebida en los mismos términos de la teoría

<sup>5</sup> En la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París [EHESS], un compañero senegalés, que viste generalmente traje y corbata, me dijo un día que la primera cosa que un “evolucionado” está obligado a hacer es dejar de bailar.

de la modernización, muy en boga en los años en que Fanon estaba escribiendo su obra: la sobrestimación del modelo occidental de sociedad que lleva a una subestimación deliberada de la tradición como una especie de automatismo irracional, resistente a los cambios, un callo que necesitaría ser removido. Grandes ilusiones fueron estridentemente propagandeadas entonces: la modernización sería siempre benéfica, elevaría significativamente las condiciones de la vida humana, sacaría a los países del Tercer Mundo de la miseria y el estancamiento, todo esto por la imitación de la sociedad capitalista occidental, el modelo de la modernidad. Con un correlato político necesario: las *élites* modernizadoras tendrían que verse libres de las *élites* tradicionales, para realizar eficientemente su política.<sup>6</sup>

Peor todavía, las observaciones puntuales que Fanon hizo sobre los mitos y los rituales tradicionales africanos en nada se distinguen de los análisis más preconceptualmente eurocéntricos de la antropología evolucionista y el racismo científico del siglo XIX. En estos momentos Fanon no fue suficientemente radical, la mentalidad, junto a la erudición que adquirió asumirían el puesto de comando, él pensaría como un occidental culto mirando la cultura del otro con desprecio, limitándose a repetir viejas fórmulas sacramentadas por los padres de la antropología europea.

El abordaje crítico de las “danzas más o menos estáticas” y del trance merece un examen aparte. Él afirma justamente que tales fenómenos deben ser obligatoriamente comprendidos por quien pretende estudiar con seriedad el mundo colonial, justamente porque es a través “de esa orgía muscular que la agresividad más aguda y la violencia más inmediata se encuentran canalizadas, transformadas, escamoteadas”.

<sup>6</sup> La única diferencia es que, para Fanon, el modelo era la sociedad socialista. Se consultaron Sztompka (1994) y Giddens (2000). Para una concepción dinámica de la tradición, ver Hobsbawm (1984), quien dijo específicamente en la p. 16, tan mal interpretado entre nosotros.

Como a la posesión ritual de los fieles por las divinidades africanas tradicionales, tal “pantomima de ficción desordenada” sería una modalidad de la alienación, una “fragmentación neurótica de la personalidad”, cumpliendo una función de estabilización conservadora, mecanismo psicológico de fuga, vaciamiento de la agresividad que torna al colonizado un ser pasivo, un juguete en las manos del colonizador.<sup>7</sup> Los rituales y el trance son fenómenos extremadamente complejos que cumplen significaciones y funciones sociales múltiples en varios tipos de sociedad y exigen un abordaje interdisciplinar, simultáneamente antropológico, sociológico, psicológico y fisiológico, imposible de siquiera ser esbozado en los límites de este artículo. Pero, si tomáramos en serio la afirmación fanoniana de que “la cultura tiene ambigüedades graves”, admitiríamos coherentemente que, en cualquier sociedad, los rituales pueden tanto ocultar charlatanes como cumplir funciones fundamentales. Ahora bien, ya comprometido como combatiente del Frente de Liberación Nacional argelina, Fanon ahora establece una oposición lineal, totalmente artificial, entre los defectos políticos de la tradición y las grandes ventajas de la modernización armada:

Después de años de irrealismo, después de largarse en las fantasmagorías más sorprendentes, el colonizado, ametralladora en puño, enfrenta finalmente las únicas fuerzas que coartaban su ser: las del colonialismo [...]. El colonizado descubre la realidad y la transforma

<sup>7</sup> Hete aquí lo que escribió Charles Letourneau, uno de los pilares de la antropología racista del siglo XIX, sobre las “danzas estáticas”: “[...] Parecen hacer olvidar instantáneamente todas las miserias públicas y privadas” (*La psychologie ethnique*, 1901, p. 120). Y Raymundo Nina Rodrigues: el trance es “una superexcitación nerviosa extrema”, un “delirio furioso y duradero” y todavía más, “una gran puerta para todos los abusos” (cf. *O animismo fetichista dos negros baianos*, 1896), particularmente el capítulo III, una perla del racismo científico. La única diferencia entre estos autores y Fanon es que, para ellos, estas son características del negro en general, y para él solo del negro tradicionalista. Para un abordaje más abarcativo de estos problemas ver, de mi autoría, “Los salvajes y la masa: papel del racismo científico en el montaje de la hegemonía occidental”, y “Etnicidad”.

en el movimiento de su praxis, en el ejercicio de la violencia, en su proyecto de liberación.<sup>8</sup>

La violencia es la praxis absoluta. *¡Es el medio y el fin!*

Tal euforia se inserta mientras tanto en un proyecto de construcción nacional, a través de la guerra popular, válida en tesis para todo el continente africano. Fanon se inspiró en el marxismo-leninismo de Mao Zedong, doctrina de destrucción del sistema capitalista ya no por la acción de la clase obrera, incipiente en los países del Tercer Mundo, sino por la numerosísima clase campesina, fórmula recientemente victoriosa en la revolución china y en la guerra de liberación nacional vietnamita. Ya en 1920, las tesis del II Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética habían establecido que era necesario forjar alianzas provisorias con los movimientos de liberación nacional, por ende manteniendo la independencia de los partidos comunistas locales. En las décadas siguientes, los comunistas chinos introdujeron una postura más ambiciosa en la teoría revolucionaria, o sea, que la dirección de los movimientos nacionalistas y anticolonialistas debería ser asumida por los partidos operarios comunistas, más allá de que la base social de la revolución permaneciese campesina o no. La tesis pretendía que el Partido Comunista Chino, representando las posiciones de clase internacionalmente “más avanzadas”, tendría legítimamente la función pedagógica y el ejercicio de la autoridad a nivel mundial. El comunismo chino estaba intentando ocupar el espacio dejado por el desprestigio del “burocrático” comunismo soviético en los círculos de la izquierda mundial más radical, de aquí en adelante el modelo de revolución más famoso sería el chino, justamente porque la revolución socialista había sido abortada en los países más desarrollados industrialmente (cf. Masi, 1964, pp. 232-233; 1965, pp. 354-356).

<sup>8</sup> Cf. Fanon ([1961] 1968, pp. 22-23).

Tal proyecto revolucionario se cristalizó en la célebre máxima de Mao y Lin-Piao: “El campo cerca a las ciudades”. Los chinos remodelaron la noción romántica, cultural, del pueblo, sinónimo de nación, para atribuirle una acepción decididamente politizada: pueblo pasó a ser sinónimo de “masa”, todos aquellos que no gobiernan, que son destituidos de algún poder. Así, la revolución sería obtenida por la “guerra popular”, una lucha armada que se distinguía por ser nacional, abarcando una alianza de amplio espectro, y por el hecho de no ser llevada a cabo por una *élite* militar y combatientes especializados, sino por un partido civil y el pueblo en armas. Mao: “La organización tuvo como forma principal al Ejército, colocado en dirección absoluta del Partido Comunista”. “El poder reside en el caño del fusil [...]. El Partido comanda los fusiles” (cf. Châtelet y Pisier-Kouchner, 1983, pp. 385-387; Mao Zedong, 1966).<sup>9</sup>

Fanon intentó adaptar el concepto de guerra popular a las condiciones africanas. Para él, el poder colonial se concentraba en las ciudades, allí estaban los funcionarios del Estado y la administración pública, el alto comando militar, los ingenieros y la burguesía beneficiada por las reservas de mercado, allí estaban los intelectuales “oportunistas, expertos y valientes”, viciados por los medios burgueses, los partidos políticos nacionalistas, pacifistas, defensores del orden establecido; allí estaba también el proletariado, “el núcleo del pueblo colonizado más mimado por el régimen colonial [...] necesario e insustituible para el buen funcionamiento de la máquina colonial”. Toda esa población urbana privilegiada alimentando un gran desprecio por la masa rural, comulgando con el juicio peyorativo hecho por los colonos europeos.

Las autoridades tradicionales, los sacerdotes, los jefes de las “tribus” y de las cofradías habrían sido a la vez confirmados por

<sup>9</sup> Literatura de apoyo: *La guerre d'Algérie* (Slama, 1996); *Nações e nacionalismos* (Gellner, 1993); y “Note per una discussione su ‘Problemi della lotta anti-imperialista e situazione nel Medio Oriente’” (Coletivo Quaderni Rossi, 1967, pp. 323-338).

el poder colonial, serían los manipuladores de la masa campesina, animadores de la religión tradicional, el más auténtico “opio del pueblo”. Esos “feudales”, “hechiceros”, “fetichistas”, “hombres-leopardo”, “hombres-serpientes”, “zombis” interpondrían frente a las masas, según Fanon, inmensas barreras, inhibiciones, prohibiciones más terribles que las del propio poder colonial, al acarrear todos los problemas, toda la miseria de este mundo hacia un mundo fantasmagórico, sustituyendo el verdadero combate contra el colono por un combate ritualizado contra fuerzas sobrenaturales inexistentes (Fanon, 1961, pp. 64-66).<sup>10</sup> Solo la violencia organizada de las masas revolucionarias traería una solución para tal cuadro:

Sucede que para el pueblo colonizado esta violencia, ya que ella constituye su único trabajo, se reviste de características positivas, formadoras. Esta praxis violenta es totalizante, porque cada uno se torna un eslabón violento de la gran corriente, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primera del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí y la nación futura es previamente indivisible. La lucha armada moviliza al pueblo, esto quiere decir que ella lo tira en una única dirección, en un sentido único. (Fanon, 1961, pp. 51)

Incluso, según Fanon, en la fase de construcción de la nación tal unidad sería facilitada por el trabajo anterior “en la sangre y en la cólera”. La violencia, en el plano individual, desintoxicaría, porque ella liberaría al colonizado “de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas y desesperadas”. Pero la violencia también sería totalizante, de naturaleza nacional, porque conllevaría en su interior la aniquilación del regionalismo y del “tribalismo”, factores de supuesta debilidad del movimiento revolucionario. La

<sup>10</sup> Nina Rodrigues: Como o africano sería “extremamente neuropático e histérico”, de “carácter profundamente supersticioso”, no podría distinguir entre los sueños y la realidad. Eso permitiría que los jefes de los cultos siempre den una interpretación conveniente a sus propios intereses (*O animismo fetichista dos negros baianos*, 1896, pp. 100-127).

liquidación de los directivos tradicionales, de los liderazgos religiosos y de las viejas cofradías sería así una condición previa a la unificación del pueblo: “La praxis que las precipitó en un cuerpo a cuerpo desesperado confiere a las masas un gusto voraz por lo concreto. La empresa de mistificación se torna, a largo plazo, prácticamente imposible”. El “opio del pueblo” tendría los días contados (Fanon, 1961, pp. 52)

Además, durante la guerra de liberación nacional, según Fanon, las masas no permitirían a nadie presentarse como libertador, no existirían líderes dotados de poderes especiales, pues la práctica violenta elevaría su conciencia al nivel de los dirigentes. “Totalmente irresponsables ayer, hoy ellas comprenden todo y deciden todo. Iluminada por la violencia, la conciencia del pueblo se rebela contra cualquier pacificación”. En el encaminamiento de la guerra las familias enemigas se reconciliarían, los traidores serían castigados, las viejas querellas serían abolidas, “una generosidad espectacular, una bondad desarmante” se instalaría en las aldeas, todo esto en un “verdadero éxtasis colectivo”.

Fanon, otrora hombre práctico, se convierte ahora a una especie de romanticismo revolucionario, al promover una idealización extrema de la “masa”. Y una concepción metafísica, mejor todavía, mágica, de la violencia, gana espacio teórico en cuanto a entidad que va iluminando y purificando todo lo que va tocando. Pero la leyenda dorada dice que las masas en armas no precisarían de líderes, serían lúcidas, eficaces y responsables. Luego cambiaría mucho de ficción, cuando Fanon pase a hablar como militante y a trazar el programa revolucionario. Surge entonces el real protagonista de esta historia, el Partido que dirige absolutamente, que coordina, educa, asume la tarea de “tornar al pueblo en adulto”. Las masas, antes tenidas por conscientes, eficaces y responsables, ahora son infantilizadas, necesitan ser “esclarecidas” y “organizadas” por los nuevos militantes: “Los dirigentes de la insurrección

comprenden que es preciso esclarecer los grupos, instruirlos, adoctrinarlos, crear un ejército, centralizar la autoridad” (Fanon, 1961, pp. 82-86).

En el capítulo cuatro de *Les damnés de la terre*, titulado “Sobre la cultura nacional”, Fanon se detiene más largamente en su dinámica concepción de cultura y su estrecha política cultural. Cuando el intelectual colonizado que promovió un retorno a las raíces vuelve a la vida cotidiana, traería en su equipaje “fórmulas terriblemente infecundas” pues caería en una “banal búsqueda de exotismo”, se tornaría un “exhibicionista”, un extranjero delante de su pueblo. Fanon postula todavía que esos hombres de cultura colonizados no se darían cuenta de que toda cultura es antes que nada nacional, que “la conciencia nacional es la forma más elaborada de la cultura”. De acuerdo con este principio establecido con la fuerza de un dogma, el colonizado debería crear una literatura de combate, al servicio del programa de construcción nacional:

Querer reactualizar tradiciones abandonadas es no solamente ir contra la historia, es ir contra su propio pueblo. Cuando un pueblo lleva a cabo una lucha armada, o mismo política, contra un colonialismo implacable, la tradición cambia de significado.

Fanon preanunciaría entonces lo que viene siendo llamado como “presentismo” de los procesualistas: la tarea del hombre de cultura no es describir sino reinterpretar, “precisar el momento histórico de la lucha, delimitar el campo donde se desarrollará la acción, las ideas en torno a las cuales se cristalizará la voluntad popular”. En ese contexto, el pasado solo tendría sentido si es instrumentalizado como arma del presente,

En la intención de abrir el devenir, de invitar a la acción, de fundar la esperanza. Pero para asegurar la esperanza, atribuirle densidad, es preciso participar de la acción, involucrarse de cuerpo y alma en el combate nacional [...]. No hay combate cultural que se desenvuelva al lado del combate popular. [La construcción de la] cultura nacional,

en los países subdesarrollados, debe por lo tanto situarse en el propio centro de la lucha de liberación [...]. Es en torno a la lucha de los pueblos que la cultura negro-africana se intensifica, y no en torno a cantos, a poemas o al folclore. (Fanon, 1961, pp. 141-165, 174)

Es sorprendente ver como un hombre que se apoyó tanto en la poesía para reforzar su sentimiento rebelde, para consolidar una convicción en los momentos difíciles, ahora denuncia cantos y poemas como algo despreciable. Es que, en la política cultural trazada en *Les damnés de la terre*, la cultura vira a un mero instrumento de un programa partidario, la vieja correa de transmisión del partido leninista, en la cual cantos y poemas solo sirven para vehicular palabras de orden. Tal política tiene prioridades: propagar la buena nueva, delimitar aspiraciones, convocar combatientes, distribuir tareas, apuntar trayectorias y prohibir temas, porque el objetivo inmediato es la constitución de un poder centralizado, una nueva modalidad del absolutismo.

En esa perspectiva se comprende mejor por qué tanta virulencia contra la cultura tradicional: es que ella no es apenas un discurso vetusto de que se puede oportunamente lanzar mal, ella tiene vida social, sus propias organizaciones. Ella forja sus propios valores, pone en secreto sus propios liderazgos con los cuales los guerrilleros maoístas de todos los colores están compitiendo. Sí, muchos liderazgos e instituciones tradicionales fueron cooptados por el colonialismo, pero también, durante siglos, otros tantos cumplieron funciones sociales, políticas, económicas, sanitarias importantísimas, además de haber enfrentado, a través del continente africano, innumerables guerras sangrientas contra el invasor europeo. Establecer una etiqueta infame contra ellos, no deja de ser un arma simbólica en la lucha por el poder, por el liderazgo del movimiento.

Fanon es un buen ejemplo de cómo un intelectual dotado desde temprano de una honestidad ejemplar, de una gran capacidad de investigación, de espíritu crítico y buenas intuiciones, puede

impulsar a asumir la tarea de constituir un poder absoluto y, por lo tanto, manejar una ideología dogmática; de cómo un hombre de gran sensibilidad puede virar en un mero adoctrinador cuyo discurso mutila el espíritu crítico, pierde profundidad. Ya quedó lejos aquel tiempo en que escribió que el negro fue “inferiorizado por el entierro de su originalidad cultural”, ahora es él mismo quien está trabajando para sepultar tal originalidad, a la vez que solo reconoce el valor de la cultura tradicional en el pasado, en las “tradiciones abandonadas”. Medio siglo después del lanzamiento de *Les damnés de la terre*, considerado su libro más importante, esta parte de su obra ya nació vieja.

El carácter temporal de tal programa se hace más evidente todavía cuando lo contraponemos a la contemporánea política cultural de Amílcar Cabral, el gran líder de la liberación de la Guinea y de las islas de Cabo Verde. Cabral también era un hombre de partido, por ende revela otra apertura, parece estar discutiendo con Fanon: “La cultura no es, ni podría ser, un arma o un método de movilización de grupo contra la dominación extranjera. Ella es mucho más que eso”. La actitud del individuo y de los grupos frente a la lucha depende ciertamente de sus intereses económicos, pero es también “profundamente influenciada por su cultura”. Es en el reconocimiento de las realidades locales, culturales, que los métodos más adecuados a la lucha, según Cabral, deben ser proyectados. “Donde la necesidad, para el movimiento de liberación, de atribuir una importancia primordial no solamente a las características generales –de masa– de la cultura de la sociedad dominada, sino todavía aquellas de cada categoría social” (Cabral, [1974] 1984, pp. 171-192).<sup>11</sup>

Es evidente que, para el marxista Cabral la cultura tiene un carácter de clase, pero eso no lo lleva a simplificar su papel en el movimiento de liberación, reconoce que ella tiene elementos

<sup>11</sup> El portugués ha sido reescrito desde la traducción al francés.

principales y secundarios, cualidades y defectos, contradicciones y conflictos.

Solo la lucha revelaría como, para las masas populares, la cultura es “una fuente inagotable de coraje, de recursos materiales y morales, de energía física y psíquica, pero también, por ciertos aspectos, de obstáculos y dificultades”. Es sin duda en la lucha, propone él, que la complejidad de los problemas culturales se manifiesta con más evidencia, revelando la necesidad de estrategias y tácticas flexibles, pasibles de “adaptaciones y correcciones sucesivas”.

Todo eso implica una confrontación permanente, tanto entre los diferentes elementos de la cultura, como entre esta y las exigencias de la lucha. Una acción recíproca se desenvuelve así entre la cultura y la lucha.<sup>12</sup>

Cabral, como militante que propone un programa y como partidario de la modernización, también afirma que “es preciso liquidar progresivamente los restos de la mentalidad tribal y feudal, rechazar las reglas, los tabúes sociales y religiosos incompatibles con el carácter racional nacional del movimiento de liberación”. Por ende, en una dinámica de lucha “que también exige la práctica de la democracia, de la crítica y de la autocrítica, de la responsabilidad creciente de las poblaciones en la gestión de la propia vida” (Cabral, [1974] 1984, p. 189).<sup>13</sup>

En la década de los setenta, cuando los movimientos étnicos tradicionalistas entraron en escena, el indio cherokee Jimmie Durham escribió un texto sobre los malentendidos entre los activistas indios, los marxistas y los progresistas blancos, en el cual cuestiona otros aspectos del programa de Fanon. Durham denunciaría entonces que esos revolucionarios, como parte de la clase dirigente y de la inteligencia, los venían tratando como si fuesen

<sup>12</sup> En términos prácticos, un diálogo entre los organizadores de la lucha armada y los titulares de las tradiciones (Cabral, [1974] 1984, p. 187).

<sup>13</sup> El énfasis en lo “racional” es del propio autor.

“un lumpenproletariado ignorante que tendría la necesidad de ser educado”:

La lucha para mantener una cultura viva es, en sí, una lucha revolucionaria. Es una lucha dinámica y positiva y no una actitud pasiva. Nosotros hablamos de nuestras tradiciones, pero debido al romanticismo de los no-indios que siempre hablan de nosotros en el pasado, queda subentendido que nosotros hablamos de lo que hacíamos [...]. Hablar de una sociedad alienada es hablar de un pueblo a quien le robaron su cultura para que un sistema político cualquiera pueda explotarlo [...]. Entonces nosotros atribuimos una gran importancia al hecho de recuperar cada parcela (interna o externa) de la cultura que perdemos o que estamos perdiendo. [Amílcar] Cabral llama a eso un acto revolucionario. (Durham, 1977, pp. 243-265)

En cuanto a su religión tradicional, Durham afirma: “La opresión nos torna confusos [...] suscita una necesidad natural, urgente, de evasión, que toma la forma de una fuga mental en el misticismo, en el alcoholismo, en el suicidio, en la vía reaccionaria”, actitudes que no hacen sino aumentar nuestro aislamiento y desesperación. Sobre el postulado marxista de que la religión es el opio del pueblo, Durham concuerda que, con frecuencia, ella “se torna la droga usada en beneficio de un Estado opresor [...]. Es por eso que combatimos el cristianismo en su totalidad”. Por lo tanto, “existen diferencias importantes entre nuestra ‘religión’ y las religiones occidentales. La nuestra no es un escapatoria, ella está en oposición total a la idea de escapatoria”, por eso pretendemos “que nuestra religión sea una fuerza de liberación [...] no solamente para nosotros, sino para todos los pueblos del mundo” (Durham, 1977, pp. 252-256). ¡Así habló Jimmie Durham!

Medio siglo después de que Fanon haya publicado *Les damnés de la terre*, el movimiento de la realidad parece haber esclarecido tres problemas fundamentales, *íntimamente* relacionados:

1. La militarización del movimiento social crea un patrón de organización del cual nadie escapa. La lucha armada

estructura el movimiento como ejército, con jerarquías verticalizadas y autoritarias, o tienen en el ejército su dirección suprema.

En un contexto en el que la dirección se constituye como alto comando, el clima de guerra impone secretos militares, disciplina rígida y el poder de los jefes termina siendo exorbitante. Victoriosos, los señores de la guerra estructurarán el nuevo régimen a su imagen y semejanza. La victoria ha llevado a la institucionalización de un poder totalitario y las consecuentes guerras entre jefes, a los golpes de Estado y a las masacres de la oposición. La habitual instauración del partido único, con la disculpa mal hecha de que la gran diversidad del movimiento de resistencia precisaría establecer una única arena de diálogo, ha creado, al contrario, las condiciones institucionales para el ejercicio de una política intransigente, impidiendo que la diversidad gane espacio en el nuevo régimen.

La profecía de Fanon, según la cual en la práctica de la violencia los grupos armados se reconocerían entre sí y la nación futura ya sería indivisible, no se concretó en ningún lugar. Todavía estamos a la espera de que la “fraternidad socialista” sea instaurada automáticamente por la violencia purificadora.

2. Si durante la lucha de resistencia las particularidades fueron minimizadas y la unión forjada en torno de un objetivo mayor: la conquista del poder político; una vez que este objetivo fue superado, la cultura ha regresado impetuosamente por la puerta trasera. Y entonces las lealdades étnicas, los particularismos religiosos, el estatus de las mujeres y de las minorías, la libertad de opinión y organización, de expresión artística, la corrupción en la conducción de los negocios públicos, todos esos problemas político-culturales han

ocupado la escena y nuevas heridas han ensangrentado el palco de la historia.

3. Despreciar las tradiciones culturales, estigmatizarlas como estancadas, reaccionarias es el discurso del combate contra un tipo de autoridad, contra una modalidad de legitimación de la autoridad. Identificar sistemáticamente lo tradicional como el pasado es una forma de excluir la autoridad tradicional del diálogo político-cultural, un modo autoritario de disputar la autoridad. Las civilizaciones tradicionales no solo están vivas, también tienen contribuciones millonarias para dar en la construcción de una nueva civilización globalizada.

La lucha armada, solución extrema para situaciones extremas, con toda su capacidad de destrucción, es a veces inevitable. Pero en el momento en que, en nuestro país, la violencia política de algunos grupos organizados se vuelve a situar a la orden del día, precisamos reflexionar bien sobre todos esos temas, para no embarcarnos en las mismas canoas rotas de siempre. Este debate sobre colonialidad nos ayuda, sin duda, a madurar una reflexión sobre el estrecho vínculo entre la complejidad cultural, la calidad de vida y el ejercicio de la democracia.

# América Latina: diversidad, descolonización y diálogos de saberes\*

*Clelia Neri Côrtes y Fayga Moreira*

Frente a las realidades socioculturales y políticas en los diversos países latinoamericanos y a la complejidad de los procesos del mundo globalizado, de forma acentuada, se vuelve a presentar la oposición homogeneización versus diversidad cultural en el interior de cada uno de ellos. En América Latina, como un todo ecosociocultural y político heterogéneo de extrema complejidad, se plantean continuamente problemáticas étnicas, socioculturales, económicas, ambientales y políticas, así como los saberes y prácticas resultantes de las experiencias y conocimientos construidos por los diferentes grupos humanos que vivencian la historia y la reciente dinámica de la globalización y todas sus contradicciones.

De esta manera, en la difícil tarea de escribir e inscribir a América Latina entre la homogeneización y la diversidad, se mezclan, se articulan y se desencuentran sentidos y significados oriundos de realidades históricas y socioculturales distintas (Côrtes, 2001). Los desencuentros están, sobre todo, en las propias raíces de América Latina, revelando, muchas veces, lo no-dicho de las teorías “[...] marcadas por tres tendencias más o menos nítidas: colonialismo, nacionalismo y cosmopolitismo” (Ianni, 1993, p. 122).

\* Traducción de Luciana Burín.

La forma de lidiar con la diferencia, especialmente como sinónimo de desigualdad e inferioridad, no solo marcó la historia del colonialismo en América, sino que también dejó raíces en los procesos de dominación posteriores. El diálogo crítico de estas referencias, en una perspectiva múltiple, como posibilidad de transgresiones y pluralidad, como todavía resalta Ianni, puede configurar nuevas construcciones teóricas de las cuales forman parte las cuestiones culturales, sociales y ambientales, constituyéndose de esta manera como base para los procedimientos de inteligibilidad multirreferencial, en la perspectiva de la descolonización en América Latina.

Es importante resaltar que pensadores latinoamericanos, como Pau lo Freire y Antonio Faudez, desde la década de los setenta, situándose en las realidades vividas, avanzaron en el sentido de la inteligibilidad multirreferencial frente a las problemáticas sociales y las prácticas culturales, contemplando diferentes aspectos en las relaciones entre sujetos, sociedades, culturas y ambientes. Como plantea Boaventura de Sousa Santos,

Nunca la disonancia, la discrepancia entre teoría crítica y teoría política de emancipación y práctica de emancipación ha sido tan grande como en la actualidad. ¿Por qué? A mi juicio, primero, porque probablemente la parte más grande de la teoría crítica fue desarrollada en el Norte Global, en los países del Atlántico Norte, mientras que las prácticas novedosas, transformadoras de la sociedad están ocurriendo en el Sur Global. Entonces hay aquí una invisibilidad recíproca dentro de una práctica que cada vez es más subteorizada y una teoría que parece irrelevante para las prácticas novedosas que están ocurriendo en nuestros países. (Santos, 2009, p. 19)

Estas prácticas innovadoras surgieron y surgen, cada día, de “nuevos actores, nuevas luchas sociales y políticas, nuevas formas de agencia” llevadas a cabo por movimientos, como el de los indígenas, de las mujeres, de los homosexuales, de los sin-tierra, de los sin-techo, de los *quilombolas*, de grupos de las periferias y de

colectivos organizados en distintos rincones, etc. Todos ellos presentan alternativas, que terminan siendo marginalizadas, invisibilizadas, excluidas y despreciadas (Santos, 2009, p. 19).

Boaventura de Sousa Santos propone que estas experiencias sean reconocidas como fermento para reinención del Estado. Estas “epistemologías del Sur” presentan una perspectiva multirreferencial, crítica y relativizadora, que se acentuó a partir de la década de los ochenta, considerando los diálogos con sujetos oriundos de universos socioculturales distintos, sobre todo en el campo de la antropología y de la educación. Roberto Cardoso de Oliveira ya subrayaba la existencia de una antropología latinoamericana, producida por pensadores latinos implicados en el contexto sociocultural y político y en el área de educación, como destaca Giroux,

Haciendo uso de sus experiencias en América Latina, África y América del Norte [...], Freire, acertadamente, argumenta que la dominación no puede ser reducida exclusivamente a una forma de dominio de clase. Tomando la diferencia como hilo conductor teórico, Freire rechaza la idea de que existe una forma universal de opresión. En vez de esto, él [...] se refiere a modos particulares de dominación y, consecuentemente, distintas formas de lucha y resistencia colectiva. [...] Esto es manifiesto en aquellas relaciones sociales en que las condiciones materiales de discriminación de género, raza y edad están en funcionamiento. (Giroux, 1997, pp. 145-146)

La producción de conocimiento de Freire, como argumenta Giroux, extrapola la perspectiva crítica al considerar las cuestiones de la diferencia y de la cultura. En este mismo camino, Montte (1996) argumenta que la producción teórica de este y de otros/as autores/as latinoamericanos se origina, muchas veces, de diálogos provenientes de historias entrelazadas a los movimientos socioculturales, a partir de la experiencia de investigadores implicados en procesos colaborativos con las luchas y el protagonismo de los sujetos participantes.

En el plano de las teorías, como remarcan Antonio Faundez y Paulo Freire (1985), determinados conceptos, por ejemplo el de dominación y resistencia, se transforman cuando interactúan con realidades diversas, pues: “Habrá siempre algo, en las expresiones culturales [...] de la ideología dominante, pero hay también, contradiciéndola, los márgenes de la resistencia, en el lenguaje, en la música, en el gusto de la comida, en la religiosidad [...] en la comprensión del mundo” (Freire y Faundez, 1985, p. 36). Las reflexiones sobre dominación, resistencia, diferencia, cultura, identidad y etnia detentan importancia significativa cuando buscamos comprender la complejidad de las relaciones entre saberes y prácticas culturales, en la perspectiva de los diálogos interculturales para la descolonización del conocimiento (Côrtes, 2001).

Darlene Taukane-Bakairi, en su disertación titulada “Educación escolar entre los Kurâ Bakairi”, afirma: “cuando formamos parte de una sociedad con organización social, política, económica y una educación tradicional muy propia, no imaginamos cuán diferentes somos en relación con otras sociedades” (Taukane, 1996, p. 21). En sus producciones teóricas a partir de estudios con los Bakairi y otros pueblos, Barros observa que la “etnicidad, fruto de confrontaciones con los ‘otros’, es un elemento político presente en todos los rincones del mundo, siendo considerada la ‘hidra del siglo XX’” (1997, p. 26).

Un siglo históricamente marcado por las conquistas de derechos, pero de pronunciados avances del capital agrario y de las tecnologías en los más distantes territorios culturales inmersos en el contexto de la globalización.

## **Culturas, diferencias, desigualdad y políticas**

Las diferencias que componen la diversidad del mundo son inagotables. Se torna fundamental, entonces, echar luz en la tensión entre igualdad formal y desigualdad real que empuja las diferencias

a la integración, lo que significa salir del formalismo de la igualdad jurídica en que todos son iguales frente a la ley desde que aceptan participar de ella y, por lo tanto, de la cultura que ella encarna y emana.

Como resaltan Paulo Freire y Boaventura de Sousa Santos, las desigualdades surgen exactamente de asimetrías de poder apoyadas en los juegos: fuerte-frágil, oprimido-opresor, superior-inferior; capital-trabajo, el patriarcado (hombres-mujeres, que, creo, está mejor pensado como masculino-femenino). Asociado a estas relaciones duales, se sitúan el fetichismo de las mercancías y la diferenciación identitaria desigual, que tienen como consecuencias el sexismo, el racismo, las limpiezas étnicas, la dominación y el consumismo.

La cultura única y la diferencia como falta justificaron las acciones políticas de imposición de la integración cultural atribuyendo a los otros las causas del subdesarrollo “cuando lo que ocurrió es que las condiciones de pobreza, de extrema pobreza que enfrentamos, se deben a la exclusión, marginalización, discriminación y explotación a la que somos sometidos” (Menchú Tum, 1997).

Las cuestiones aquí acentuadas por diferentes autores/as evidencian la importancia de las construcciones teóricas-dialógicas pautadas por procesos argumentativos entre los diversos sujetos y por la participación política en las decisiones del Estado. Aquí aparece la cuestión: ¿cómo garantizar que las culturas, los valores, las sabidurías y las cosmovisiones de los grupos marginalizados se tornen constituyentes de los procesos políticos y de las producciones de conocimientos en las distintas áreas, sin que sean consideradas inadecuadas, precarias, limitadas? ¿Y cómo se potencia la superación del uso de la técnica instrumental y la aplicación de la técnica edificante que posibilite el diálogo intercultural en la construcción de teorías y de las políticas estatales?

Reflexionando sobre conocimientos, culturas y saberes, Manuela Carneiro Cunha (2009, p. 302) argumenta que los saberes tradicionales y el saber científico “[...] son formas de intentar

entender y actuar sobre el mundo”. Pensar en cultura nos remite a la humanidad como referencia, sus diversas colectividades en tiempos y espacios distintos, las experiencias vividas y concebidas, y los enfoques teóricos diversos. Somos iguales en cuanto seres humanos y diversos en la forma en que nos relacionamos y estamos en el mundo (Silva, 1995). La cultura como experiencia humana es universal, pero es única y particular para cada grupo. Incluso delante de insistentes procesos de dominación y homogeneización a lo largo de la historia de las relaciones humanas, los diversos grupos, en cada territorio, mantienen y modifican sus culturas, por más paradójico que esto parezca, como resalta Bandeira (1995).

Esta consideración es imprescindible, frente a la posibilidad de transgresiones y de expresión de la pluralidad teniendo como punto de partida el reconocimiento de las diferencias, en los diversos países, reafirmadas por el proceso histórico de resistencia étnico-cultural. Las cuestiones de la diversidad étnicas y culturales, en los países de América Latina y en el mundo, movieron procesos de resistencia, denuncias de atrocidades, críticas a los procesos de dominación, luchas por conquistas, efectivización y ampliación de derechos.

En esta perspectiva, el diálogo, movido por una pedagogía de la pregunta (Faundez y Freire, 1985) entre los movimientos socio-culturales y su interlocución con los procesos de investigaciones académicas, han posibilitado una fecundación mutua entre la acción y las teorías en los espacios privilegiados para este debate. En las preguntas se ubican las indagaciones del pensar de las diversas tradiciones culturales y del pensar y actuar académico edificante, por lo tanto “ética y socialmente comprometido” con los argumentos para reforzar las definiciones emergentes (Santos, 1996).

En este sentido, se consideran imprescindibles las reflexiones desarrolladas por autores como Santos (2009), Quijano (2005), Walsh (2004), Mignolo (2002) y Lander (2002), que, al criticar el proceso civilizatorio eurocéntrico y la ciencia instrumental, reafirman la importancia de la identificación de estrategias epistemológicas

y el desarrollo de diálogos interculturales efectivos. En la relación universidad y sociedad esto implica una dinámica de intercambio incesante de los conocimientos y los saberes/haceres oriundos de los diversos espacios en distintos territorios, y la lectura comprensiva de las numerosas nociones de cultura (Côrtes y Moreira, 2011).

Para Freire y Faundez (1985), la cultura se manifiesta en los gestos más simples de la vida cotidiana y, en este universo, el descubrimiento de lo diferente es esencial en la comprensión de sí mismo y del otro. Así, la diversidad cultural, como una cuestión ética y política que, en la historia de la humanidad, siempre estuvo presente, en el siglo XX se intensificó frente a procesos de luchas, pautando la cuestión de las diferencias. En este contexto, la resistencia a los procesos de homogeneización y el consecuente despedazamiento de las texturas socioculturales se volvieron evidentes en dos niveles: “[...] uno es aquel en que se sitúan los excluidos de todo el mundo, los cuales, solidarios [...], se integran entre sí [...]. El otro nivel está en las cimas de las propias fuentes instituyentes de las culturas y de las identidades colectivas (Silva, 1997, p. 9).

La cultura y la diversidad están siendo consideradas de forma evidente en las diversas áreas del conocimiento académico y de las políticas públicas. La relación de la cultura con la diversidad como tema transversal o singular de las políticas públicas, al mismo tiempo, está exigiendo de las universidades y de los gobiernos democráticos el establecimiento de diálogos desde el punto de vista de las políticas que nacen de las luchas históricas y de los diversos saberes originarios de los pueblos y comunidades tradicionales.

De este modo, en estas reflexiones, lo cultural, que no excluye lo político, se constituye en un complejo multirreferencial, una vez que el reconocimiento de las diferencias, de la pluriculturalidad y de sus saberes específicos se tornan referencias en la construcción de conocimientos a través de redes de intercambios locales, regionales y globales (Côrtes, 2001). En estas redes reales y virtuales, asociando la cultura al plano social, ecológico y político, los sujetos individuales y colectivos, entre lo construido y vivido en la

cotidianeidad y en las reflexiones de estos referenciales, configuran sus propios saberes y prácticas donde la pregunta es el punto de partida.

De mañana, el sol está naciendo por el horizonte, a la noche, las estrellas brillando en el lugar, también la educación y cultura indígena a través del hueco, casa sagrada de Jakigande. [O del] sol naciendo, el niño va a preguntar a la madre, el padre o la abuela por qué el sol nace despacio, por qué el sol nace rápido, el qué es esto y aquello. [...]. (Reginaldo I. Xerente-Bakairi, MT, julio de 1997; cit. en Córtes 2001)

Este profesor, al enfatizar la relevancia de la pregunta en los espacios de saberes, enfoca la importancia de los diferentes sujetos, resaltando los diálogos con los niños sobre lo que está más distante –los movimientos de los astros– y lo que está cerca y tiene carácter de ritual –la casa sagrada. La casa sagrada, según habla Reginaldo Xerente-Bakairi, no es el espacio de la vivienda, sino el espacio de los rituales.

Barros (1994) recalca que los ciclos del sol y de la luna, así como las estaciones del año, “condicionan los movimientos de los Bakairi en el tiempo y en el espacio” como el cosmos en movimiento:

Según los mitos de origen, Xixi (marca de la autora) fue quien, luego de tomar el sol de uruburei, mítico y bicéfalo, lo posicionó en el firmamento y estableció su trayectoria, luego de numerosas experiencias, hasta que el día fuese compatible con la cantidad de alimentos. La luna le sigue el curso, marcando las horas de inmovilidad de los vivos, de reposo. Las posiciones del sol, así como las de la luna, además de constituirse como importantes referenciales para la orientación en el espacio, son fuentes de marcación del tiempo. [...] Tiempo de sequía y tiempo de abundancia, de alegría, de *kado* (marca de la autora), de ‘Fiesta de Santo’ de preparar rosas. Tiempo de lluvia es tiempo de escasez, de tristeza porque marcado por la dispersión que impera soberana, dificultando los encuentros, los intercambios, los casamientos. Tiempo y espacio, a su vez, se relacionan a través del ciclo de una sustancia vital denominada *ekuru* (marca de la autora)

[...]. La relación con la vida, con el cosmos, es pensada y vivida a través del circuito de esta sustancia vital [...] presente en todos los seres vivos [...] (Barros, 1994, pp. 106-109).

Como para los Bakairi, las posiciones del sol, así como las de la luna, además de constituirse como importantes referenciales para la orientación en el espacio, fueron utilizadas para la marcación del tiempo en varias sociedades del pasado –y todavía lo son, hoy, en sociedades que conviven con medios electrónicos– dando forma y lugar a diversas interpretaciones del tiempo y espacio en las diferentes culturas y áreas de conocimiento (Côrtes, 2001).

En la contemporaneidad, en los espacios de los rituales entre los Bakairi, en el centro-oeste de Brasil, como entre los pueblos indígenas en el nordeste –entre estos los Tuxá, Kiriri, Kaimbé, Fulniô, Pataxó– emerge la reelaboración de la etnicidad y de los procesos rituales y mitológicos reafirmados y resignificados en la propia dinámica de lo local o en la relación con la sociedad global. De esta forma, pensar y dialogar sobre prácticas y saberes en espacios culturales latinoamericanos es reconocer que estos se producen en espacios/lugares de realización de acciones y de producción de conocimientos, con contenidos y formas diversas.

En ellos, las interlocuciones ecosocioculturales generan sentidos, interrogaciones, interpretaciones y significados. Espacio del vivir, del observar, del sentir, del pensar, del comprender, del interactuar, del hacer y del conocer y *re*-conocer. Se construyen estos conocimientos a través de dinámicas culturales, sociales y políticas específicas en los territorios étnico-culturales específicos y multiculturales. En estas relaciones e intersecciones, se estructuran las formas de saber-hacer y hacer-saber, como patrimonio inmaterial de significativa importancia para el reconocimiento y valorización de las diversas culturas, como referencias transformadas para comprender y actuar en la contemporaneidad.

Aquí se explicita una cuestión más: ¿cómo llevar a la democracia a su máxima potencia permitiendo que las matrices culturales

diversas entren en diálogo, disputa y tensión igualitaria en las cuestiones relativas a las intervenciones estatales, contribuyendo para repensar sus categorías de intervención-acción-reflexión?

Para Boaventura, existen dos movimientos paralelos que deben suceder para que esta reinvenición aparezca: uno más inmediato y urgente, capaz de dar respuestas en corto plazo a las injusticias socioambientales, aquí entendidas como culturales, por medio de alianzas heterogéneas y tácticas. Sin embargo, este movimiento no puede estar desconectado de estrategias de negociación y experimentación de nuevos conceptos e imaginarios de futuro y de sociedad.

La lucha –por la tierra, por el agua, por la soberanía alimentaria, que es cada vez más importante, por los recursos, los bosques y los saberes tradicionales– tiene que ser democrática. Nosotros no tenemos las condiciones, hoy en día, para preparar un proyecto completo, un proyecto claro para gobernar el Estado intercultural y poscolonial. Tiene que ser experimental, y esa experimentación tiene que actuar en dos niveles: en el nivel de la institucionalidad del Estado y en el nivel de la territorialidad del Estado. Eso implica un nuevo constitucionalismo porque, como digo, el constitucionalismo moderno es el imperio de la uniformidad, al contrario del constitucionalismo intercultural y poscolonial. La autonomía tiene que ver con procesos de descentralización administrativa; la autodeterminación tiene un fuerte componente político y cultural. (Santos, 2009, p. 34).

Pensar los diversos saberes y conocimientos en territorios de etnias específicas y multiculturales es reconocer la resistencia, la manutención y resignificación sociocultural producida por los pueblos y comunidades indígenas, afrodescendientes y de otros grupos, en la relación de los lugares y los espacios como potencializadores de otros conocimientos. En una perspectiva intercultural, en el panorama mundial de la globalización, se trata de descolonizar nuestros modos de pensar-sentir-mirar-decir(-nos) desde los microlugares. En distintos estudios, Parker (2007) y Arpini (2007)

argumentan que la interculturalidad demanda apertura entre culturas para la interacción dialógica y para la reciprocidad, incluso frente a la complejidad relacional entre los diversos otros y las tensiones de ahí subyacentes.

En esta dinámica, el otro como intelectual, por lo tanto productor de conocimiento, pasa a ser legitimado en el espacio académico como participante del desarrollo de actividades de investigaciones, enseñanza y de extensión colaborativas. En estas actividades, los diversos sujetos, con objetivos comunes y diversos, se ubican en la práctica de la interculturalidad a partir de la “consideración de los variados espacios-tiempos del sentir, significar, dialogar y conocer” (Côrtes, 2001, p. 216). Incluso todavía de forma tímida, los diálogos de saberes en los espacios académicos, y en otros, se vienen intensificando a través de actividades con diferentes formatos y medios de comunicación y registros, en varias universidades latinoamericanas.

Orientadas por los referenciales construidos en los espacios académicos y resultantes de los diálogos con maestros e investigadores locales, durante las investigaciones, las actividades colaborativas y las producciones coautorales, desde 1993, pasamos, de forma más sistemática, a promover y mediar diálogos de saberes en actividades de investigación, enseñanza y extensión en los espacios de la universidad y en los territorios de etnias específicas y pluriculturales en Bahía. Los diálogos de saberes en la universidad y en otros espacios educativos en los territorios involucrados se realizan en el contexto de actividades curriculares, de forma asociada a las actividades de investigación y extensión en desarrollo. En estos espacios la metodología de enseñanza, investigación y actividad de extensión se orientan por la perspectiva colaborativa y la práctica dialógica intercultural y coautorale, asociada a los procedimientos metodológicos producidos colectivamente. Estas experiencias de investigación, enseñanza y extensión están siendo desarrolladas por el grupo Culturas e Interculturalidad: saberes,

prácticas y políticas culturales [CISAIS], en el Instituto de Humanidades, Artes y Ciencias [IHAC-UFBA].

En esta dinámica, se buscan siempre nuevas estrategias de formación coautoral, estudios y acciones colectivas que incluyen a participantes/investigadores situados en la relación con la universidad y con las comunidades, estudiantes de diferentes niveles de aprendizaje, líderes y maestros/as locales, sujetos abordados como auténticos intérpretes de sus propias historias y, también, de los grupos en que (con)viven.

Los diálogos de saberes, en el correr de las actividades del referido grupo, la mayoría de las veces, son registrados por diversos medios y, posteriormente a la edición, se van socializando en diversos espacios y eventos en la universidad y en los territorios de identidades étnicas involucrados. La participación de los estudiantes en actividades de esta naturaleza puede contribuir al reconocimiento de la memoria en el tiempo presente, teniendo como principales recursos aquellos dirigidos a la capacidad de observar la realidad y de generar sentidos y construir significados a través del lenguaje expresivo.

Los diálogos y formas de intercambios intra e interterritoriales se han renovado a través de redes colaborativas con otros profesores y posgraduados durante la realización de eventos y acciones formativas que involucran estudiantes de grado y de nivel secundario, como en la Actividad Curricular en Comunidad y Sociedad [ACCS], en el Programa de Educación Tutorial [PET] de Conexiones-Comunidades Indígenas de la UFBA, con jóvenes estudiantes e investigadores indígenas y en otras actividades de enseñanza y extensión dirigidas a la formación en investigación, cartografía, registro de saberes, prácticas y políticas culturales. Entre las actividades de extensión, se destaca el proyecto “Intercambio y diálogos de saberes entre el mar y el desierto indígena y afrobrasileño” que, periódicamente, reúne, en territorios específicos: maestros y maestras de los cantos, danzas y saberes culturales, además de compositores, contadores/as de historias, en círculos

de conversaciones musicalizadas con jóvenes estudiantes e investigadores involucrados. En estos encuentros, también se socializan los registros de encuentros anteriores.

En la universidad, los eventos dirigidos a los diálogos interculturales de saberes han despertado especial interés en los estudiantes y, al mismo tiempo, revelan el deseo de conocer la pluralidad y los saberes de las diversas culturas en el propio país de origen, como expresó una estudiante durante el *Encontro de diálogos de saberes e políticas públicas com povos e comunidades tradicionais*: “¿Por qué no hay un programa de ciencias sin fronteras, dentro de Brasil, llevándonos a los estudiantes a los territorios indígenas y *quilombolas* para dialogar con los saberes de estas culturas antes de salir a otros países?”. Esta pregunta generó un significativo debate en torno a la importancia tanto de la creación de un programa de diálogos de saberes para el conocimiento de las ciencias de los pueblos y comunidades tradicionales, así como también argumentó en torno a la defensa del “Programa de Ciências sem Fronteiras”, desarrollado por el gobierno brasileño.

Este evento posibilitó el diálogo de saberes y experiencias de maestros tradicionales de territorios de identidad étnica con investigadores y gestores públicos, dirigidos a la construcción y desarrollo de políticas públicas para la efectivización de derechos. En la rueda de diálogo, también participó la estudiante de la maestría en Ciencias Políticas Jersica Xucuru-Kariri que, en 2010, graduada y miembro del PET, durante un debate sobre la Política afirmativa resaltó:

Las cuotas incentivan la entrada de los indígenas y afrodescendientes garantizando que este espacio, que históricamente nos fue negado, hoy también nos pertenece y representa la propia diversidad de las sociedades. Y democratizar la universidad es garantizar que diferentes concepciones y opiniones interactúen para construir un ambiente de diálogo y de verdadero respeto a las diferencias. (Jéssica Xucuru-Kariri, alumna de la UFBA, 2010)

Como en la experiencia aquí relatada, las políticas afirmativas en las universidades, así como los diálogos de saberes, incluso todavía tímidamente, están ganando importancia no solo en la Universidad Federal de Bahía [UFBA], sino también en otras universidades brasileñas. Entre estas es importante destacar las experiencias de la Universidad Federal de Minas Gerais [UFMG] y de la Universidad de Brasilia [UNB].

Esto surgió, en la UFMG y en la UFBA, especialmente, a partir de los procesos formativos de profesores indígenas y en seminarios con la participación de profesores/as y maestros/as de las tradiciones culturales indígenas y afrobrasileñas. En la UNB, un seminario, posteriormente publicado, “Saberes Globales y Saberes Locales y la Sustentabilidad del Desarrollo de la Sociedad Brasileña”, integró a uno de los jóvenes y articuladores de los movimientos indígenas de la década de los ochenta, Marcos Terena, y al teórico Francés Edgar Morin. Al abordar los movimientos indígenas por la conquista de sus territorios y los saberes locales Marcos Terena ponderó: “Nosotros los brasileños, nosotros los indios [...] cuando queremos discutir la cuestión de las tierras indígenas en el territorio brasileño, queremos compartir eso con el pueblo brasileiro” (Morin y Terena, 2000, p. 17).

Estos debates se intensificaron sobre todo durante el aniversario de los 500 años de colonización portuguesa en Brasil y América. “En estas actividades reflexionaban interrogándose sobre el pasado en búsqueda de otra historia, en la cual puedan afirmarse como sujetos étnicamente diferenciados y construir alternativas autónomas autosustentables de vida, a partir de pedagogías específicas e interculturales” (Côrtes, 2001).

En 2010, la UNB en alianza con el CNPQ y el Ministerio de Cultura, en el contexto de las Políticas Culturales durante el gobierno del Partido de los Trabajadores, el Proyecto “Encuentro de Saberes: la integración de los oficios y de las artes tradicionales en el universo académico” tuvo como uno de los resultados el desarrollo de la disciplina “Artes y Oficios de los Saberes Tradicionales”

que se está ofreciendo a los estudiantes de graduación de todas las carreras de la UNB. El objetivo del proyecto, de acuerdo con el documento que presenta su programa, es incluir en la enseñanza superior como docentes a los maestros y maestras representantes de la rica diversidad de saberes y prácticas tradicionales en todas las áreas de conocimiento (arte, tecnología, salud, psicología, cuidado con el medio ambiente, cosmología, espiritualidad) y así reconocer plenamente el valor de esos saberes y el protagonismo de sus maestros como sujetos del arte y del pensamiento humanos (MINC, 2010, p. 2).

En Brasil, esta colaboración UNB y MINC sucede en el ámbito de las Políticas Culturales desarrolladas a partir del 2003, que, al dirigirse a la preservación y valorización de la diversidad cultural, incluyendo actividades de arte, cultura, ciudadanía y economía solidaria, pasaron a abarcar acciones variadas objetivando el fortalecimiento de las iniciativas no solo en las universidades. Desde entonces, fueron promovidas las acciones dirigidas al diálogo de saberes. Pero todavía enfrentan serios desafíos, como el Programa Cultura Viva y otros programas.

En los espacios de las instituciones educativas, de investigación y extensión, y en las acciones resultantes de las políticas públicas, las referidas iniciativas surgen a partir de la identificación de estrategias epistemológicas y el desarrollo de diálogos interculturales, luego de sucesivas críticas al eurocentrismo que históricamente ignoró otros modos de pensar-sentir-mirar-decir y promovió la exclusión de las diferencias en los espacios académicos y en las instituciones gubernamentales.



## Bibliografía

Acosta, Yamandú (2012). *Reflexiones desde nuestra América. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*. Montevideo: Nordan Comunidad.

Adorno, Theodor (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

Arendt, Hannah (2008). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Auat, Luis Alejandro (2006). *Crítica de la razón conquistadora: Vitoria y la transmodernidad*. *Asociación de Filosofía y Liberación*.

Bauman, Zygmunt (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.

Blanchard, Pascal; Deroo, Eric y Manceron, Gilles (2001). *Le Paris noir*. París: Hazan.

Borges, Jorge Luis (2005). *El otro, el mismo*. Buenos Aires: Emecé.

Bourdieu, Pierre (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cabral, Amílcar (1984 [1974]). O papel da cultura na luta pela independência. En Amílcar Cabral, *A cultura nacional*. Lisboa: Editorial Avante!

Castro Gómez, Santiago (1998). Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latinoamericano. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización. En Roberto Follari y Rigoberto Lanz (Comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina* (págs. 155-182). Caracas: Editorial Sentido.

Castro Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.

Castro Gómez, Santiago (2007). Descolonizar la Universidad. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-90). Bogotá: Siglo del Hombre.

Châtelet, François y Pisier-Kouchner, Évelyne (1983). *As concepções políticas do século XX. História do pensamento político*. Río de Janeiro: Zahar.

Coletivo Quaderni Rossi (junio de 1967). Note per una discussione su 'Problemi della lotta anti-imperialista e situazione nel Medio Oriente'. *Quaderni Rossi* (suplemento), 323-338.

Corea, Cristina (2004). *Pedagogía del aburrido*. Buenos Aires: Paidós.

Cullen, Carlos (2007). *Resistir con inteligencia*. México: Pueblo Nuevo.

Cullen, Carlos (2013). El hedor de América insiste y persiste, en la obra de varios autores. En José Alejandro Tasat y Juan Pablo Pérez (Coords.), *El Hedor de América* (pp. 75-82). Buenos Aires: Eduntref/CCC.

- Cullen, Carlos (2015). Conferencia inaugural. *Pensamiento Americano Untref* [video YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=kmC4nTnMUfk&list=PLLuSG4y8Gr-p2KwRy8HoNQbDODB-7meiPF>
- Cullen, Carlos (2023). El Hedor de América insiste y persiste. Consideraciones tempestivas e intempestivas y algunos aforismos desorientados, a propósito del texto de Rodolfo Kusch “El hedor de América”. En José Alejandro Tasat (Coord.), *El Hedor de América: reflexiones interdisciplinarias a 50 años de América Profunda de Rodolfo Kusch*. Buenos Aires: CLACSO/UNTREF. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/249273/1/El-hedor-de-America.pdf>
- De Sousa Santos, Boaventura (2006). *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. Buenos Aires: CLACSO.
- Del Percio, Enrique (2009). *Política o destino*. Buenos Aires: COPPPAL/Sudamericana.
- Deleuze, Gilles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Descartes, René (2010). *El discurso del método*. Buenos Aires: Aguilar.
- Durham, Jimmie (1977). La culture, moyen de connaître le monde. En Jean-François Graugnard, Edith Patrouilleau y Sébastien Eimeo a Raa, *Nations indiennes, nations souveraines*. París: Maspero.
- Dussel, Enrique (1993). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito en la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Estermann, Josef (2008). *Si el sur fuera el norte*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico.
- Fanon, Franz (1965 [1952]). *Peau noire, masques blancs*. París: Éditions du Seuil.

- Fanon, Franz (1968 [1961]). *Les damnés de la terre*. París: Maspero.
- Fanon, Franz (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba. [Trad. Renato da Silveira].
- Ferro, Marc (2002). *História das colonizações*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Foucault, Michel (1996). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Freire, Paulo (1997). *Pedagogía de la autonomía*. Córdoba: Tierra del sur.
- García, Ernesto (2006). *La lógica, la existencia de un objeto genérico y el valor de la verdad*. La Plata: Edulp.
- Gellner, Ernest (1993). *Nações e nacionalismos*. Lisboa: Gradiva.
- Geneyro, Juan Carlos (2007). Educación y ciudadanía: vicisitudes de algunos legados de la Modernidad. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, (12), 247-266.
- González Gazqués, Gustavo (1989). *Kusch y el pensar desde América*. Buenos Aires: Editorial García Cambeiro.
- Guardini, Romano (1981). *El ocaso de la edad moderna*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Giddens, Anthony (2000). *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza.
- Guillaume, Pierre (1999). Capítulo 12. En Pierre Guillaume, *Le monde colonial – XIXe-XXe siècle*. París: Armand Colin.
- Habermas, Jürgen (1989). Modernidad: un proyecto incompleto. En Nicolás Casullo et al., *El debate Modernidad-Posmodernidad* (pp. 131-144). Buenos Aires: Punto Sur.

- Habermas, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Hampâté Bâ, Amadou (1980). La tradición viviente. En Joseph Ki-Zerbo (Dir.), *Historia General de África. Metodología y prehistoria africana* (Vol. 1, pp. 185-222). Madrid/París: Tecnos/UNESCO.
- Hegel, Georg (2010). *Introducción a la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Heidegger, Martin (1991). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hinkelammert, Franz (1995). *Cultura de la Esperanza y sociedad sin exclusión*. San José de Costa: Rica: Dei.
- Hobbes, Tomas (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Hobsbawm, Eric (1983). Introducción: La invención de la tradición. En Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Illich, Ivan y Freire, Paulo (2002). *La educación*. Buenos Aires: Galerna.
- Israel, Jonathan (2001). *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, Fredric (1995). *Imaginario y simbólico*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Kant, Immanuel (2010). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Kojève, Alexandre (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.

- Kusch, Rodolfo (1962) *América profunda*. Buenos Aires: Biblos.
- Kusch, Rodolfo (1966a) *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Kusch, Rodolfo (1966b) *Indios, porteños y dioses*. Buenos Aires: Biblos.
- Kusch, Rodolfo (1975). *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Kusch, Rodolfo (2000 [1966]) *Geocultura del hombre americano*. En Rodolfo Kusch, *Obras completas* (Tomo 3, pp. 5-239). Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2000 [1973]). El pensamiento indígena y popular en América. En Rodolfo Kusch, *Obras completas* (Tomo 2, pp. 274-286). Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2000 [1978]). Esbozo de una antropología filosófica americana. En Rodolfo Kusch, *Obras completas* (Tomo 3, pp. 241-434). Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Kusch, Rodolfo (2007). *Obras completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Lacan, Jacques (2011). *Seminario 17. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laclau, Ernesto (2013). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lefebvre, Georges (1970). *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Siglo XXI.
- Leroy-Beaulieu, Paul (1902 [1882]). De la colonisation française. En Paul Leroy-Beaulieu, *De la colonisation chez les peuples modernes*. París: Guillaumin et Co.

- Levinas, Emmanuel (1971). *Totalidad e Infinito*, Salamanca: Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (1993). *El Tiempo y el Otro*. Barcelona: Paidós.
- Lewkowicz, Ignacio (2004). *Pensar sin Estado*. Buenos Aires: Paidós.
- Locke, John (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil*. Buenos Aires: Prometeo.
- Maldonado Torres, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mao Tse-tung [Mao Zedong] (1966). *Scritti militari* (2 Vols.). Milán: Edizioni Oriente.
- Martínez, Guillermo (2003). *Crímenes imperceptibles*. Barcelona: Planeta.
- Masi, Edoarda (1964). Lettura delle posizioni cinesi. *Quaderni rossi*, (4), 232-256.
- Masi, Edoarda (mayo-diciembre de 1965). Insegnamenti teorici del comunismo cinese. *Quaderni rossi*, (6), 351-372.
- Mignolo, Walter (2003). *The Darker Side of the Renaissance*. Michigan: University of Michigan Press.
- Mignolo, Walter (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options, Latin America Otherwise*. Durham: Duke University Press.
- Montaigne, Michel (1984). *Apología de Raimundo Sabunde*. Madrid: Altamira.

Nietzsche, Friedrich (2001). *La gaja ciencia*. Buenos Aires: Bureau.

Platón (1871). *Apología de Sócrates*. Madrid: Patricio de Azcárte.

Quijano, Aníbal (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

Quijano, Aníbal (2014). El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento. En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 833-846). Buenos Aires: CLACSO.

Quintero, Pablo (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Centro de Estudios interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (19).

Rancière, Jacques (2000). Política, identificación y subjetivación. En Gianni Vattimo et al., *El reverso de la diferencia; identidad y política* (pp. 145-152). Caracas: Nueva Sociedad.

Rancière, Jacques (2016). *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Rawls, John (2006). *Teoría de la justicia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ribeiro, Darci (1995). *O Povo Brasileiro A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax Utiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rousseau, Jean-Jacques (2005). *El contrato social*. Buenos Aires: Aguilar.

- Salazar Bondy, Augusto (1968). *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Samaja, Juan (1995). *Epistemología y metodología. Elementos para una teoría de la investigación científica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Santos, Milton (1990 [1978]). *Por uma Geografia nova*. São Paulo: UCITEC. [Edición en español *Por una Geografía nueva*. Madrid: Espasa Calpe, 1990. Trad. Pilar Bosque Sendra].
- Santos, Milton (1993). Los espacios de la globalización. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* (Madrid), (13), 69-77.
- Santos, Milton (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Barcelona: Oikos-Tau.
- Santos-Herceg, José Guillermo (2010a). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Santos-Herceg, José (2010b). De espejismos y fuegos fatuos. *Publicar Filosofía hoy en Chile* (ISI y Scielo). *La Cañada. Revista del Pensamiento Filosófico Chileno*, (1), 126-147.
- Santos-Herceg, José (noviembre, 2012). Tiranía del *paper*. Imposición institucional de un tipo discursivo. *Revista Chilena de Literatura*, (82), 197-217.
- Santos-Herceg, José (2013). Compra-venta de escrituras. El lugar de los académicos en el mercado de las textualidades. *Revista Paralaje*, (10), 6-23.
- Santos-Herceg, José (11 de noviembre de 2013). La industria de textualidad científica. *Redseca. Revista de actualidad política, social y cultural*.

- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología a demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Slama, Alain-Gérard (1996). *La guerre d'Algérie*. París: Gallimard.
- Sloterdijk, Peter (1989). *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Taurus.
- Spinoza, Baruch (2008). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Buenos Aires: Colihue.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Memoria Académica*. [https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)
- Sztompka, Piotr (1994). Las viejas y nuevas teorías de la modernización. En Piotr Sztompka, *Sociología del cambio social*. Madrid: Alianza.
- Taylor, Charles (1991). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (1995). *Argumentos filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (1992) *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico-epistemológicos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Vasilachis de Gialdino, Irene (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Walsh, Catherine (2004). Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. *Boletín ICCI-ARY Rimay*, (60).

Weber, Max (2010). *La ciencia como profesión, la política como profesión*. Buenos Aires: Alfaguara.

Yúdice, George (2004). *Política cultural*. Barcelona: Gedisa.

Zizek, Slavoj (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.



## Sobre las autoras y los autores

**Yamandú Acosta** Es filósofo, escritor, magíster en Ciencias Humanas - Estudios Latinoamericanos y profesor titular de Historia de las Ideas (Facultad de Derecho) y del Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos en la Universidad de la República, Uruguay. Su producción académica contempla la realidad latinoamericana desde una perspectiva filosófica crítica. Ha publicado *Pensamiento uruguayo. Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica* (Montevideo: Nordan, 2010) y *Pensamiento crítico y sujetos colectivos en América Latina* (Montevideo: Trilce, 2011).

**Carlos Bonfim** Educador, mediador y gestor cultural. Docente del Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Prof. Milton Santos, de la Universidade Federal da Bahia, donde coordina el proyecto La Red Alrededor: una cartografía de iniciativas juveniles en arte y comunicación. Coordinó también de 2007 a 2017, el proyecto Latitudes Latinas, dedicado a la difusión de la música y el arte latinoamericano. Es miembro de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular - rama latinoamericana (IASPM-AL), curador internacional del Festival Negramérica: cultura y periferia. Investiga temas relacionados a las prácticas artísticas y

el pensamiento crítico en América Latina. Es licenciado en Letras por la Faculdade de Filosofia, Letras y Ciências Humanas por la Universidade de São Paulo, Brasil, magíster en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, y doctor en Integración de América Latina por la Universidade de São Paulo (2007). Realizó investigación postdoctoral en el Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, México (2015).

**Clelia Neri Côrtes** Es licenciada en Administración Pública por la Universidade Federal da Bahia (1978), magíster en Educación por la Universidade Federal da Bahia (1996), doctora en Educación por la Universidade Federal da Bahia (2001) y doctora por la Universitat de Valencia (1999). Actualmente es profesora adjunta del Instituto de Humanidades, Artes y Ciencias Profesor Milton Santos [IHAC-UFBA]. Sus actividades de investigación y extensión se han centrado en los temas de políticas culturales y diversidad; gestión de organizaciones culturales; cultura y educación; biodiversidad, saberes y prácticas culturales en territorios indígenas y multiculturales.

**Carlos Cullen** Es filósofo (estudios en Córdoba, Santiago de Chile, Buenos Aires y Friburgo) y exprofesor en la Universidad de Buenos Aires (Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Psicología durante 26 años). Ha dirigido varios proyectos de investigación, sobre temas de ética, política y educación. Es exdirector de Capacitación Docente (1989-1990) y exdirector General de Educación (1990-1992) de la Ciudad de Buenos Aires. Es profesor en seminarios de Maestría y Doctorado en varias universidades del país y del extranjero (México, Chile, Uruguay, Colombia, Brasil). Ha participado en numerosos Congresos, en el país y en el extranjero, de Filosofía, Educación y Psicología. Ha publicado: *Fenomenología de la crisis moral* (Buenos Aires: Castañeda, 1978); *Reflexiones desde América (3 Vol.)* (Rosario: Ed. F. Ross, 1986-1987); *Critica de las razones de educar*

(Buenos Aires: Paidós, 1997); *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro* (Buenos Aires/México: Noveduc, 2004); *Resistir con Inteligencia*, (México: Casa de la Cultura del Maestro Mexicano, 2007); *Entrañas éticas de la identidad docente* (Buenos Aires: La Crujía, 2009); *Reflexiones desde nuestra América* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016), entre muchos otros.

**Renato da Silveira** Es máster en Antropología (1980) y doctor en Antropología (1986) por la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en ambos casos. Actualmente es profesor asociado I de la Universidade Federal da Bahia. Tiene experiencia en el área de Comunicación, con énfasis en Comunicación Visual, e investiga principalmente en los siguientes temas: cultura afrobrasileña, comunicación visual, cultura de masas e historia.

**Clímaco Dias** Es licenciado en Geografía por la Universidade Federal de Sergipe (1981). Cuenta con una maestría en Geografía por la Universidade Federal da Bahia (2002) y es profesor del Instituto de Geociencias de la Universidade Federal da Bahia. Tiene experiencia en el área de Geografía, con énfasis en Geografía Urbana, y ha indagado principalmente en los siguientes temas: producción del espacio urbano, espacio público, urbanismo, geografía urbana y medio ambiente.

**Mauricio Langón** Es profesor de Filosofía en la Universidad de la República, Uruguay, y miembro fundador de Filosofar Latinoamericano y del Corredor de las Ideas. Cuenta con estudios en Filosofía en la Universidad del Salvador (área San Miguel), Argentina (1978-1982). Ha publicado el artículo “Geocultura” en el libro *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales* (Santiago de Chile: Ed. UCSH, 2005). Ha participado en las Jornadas *El pensamiento de Rodolfo Kusch* organizadas por la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

**Guillermo Mariaca Iturri** Es doctor en Estudios Culturales - Intercultural de la Universidad de Pittsburgh, EE. UU. Cuenta con un posdoctorado en Historia de la Cultura de América Latina y una maestría en Literatura por la misma institución, con beca Fulbright, y una maestría en Estudios Latinoamericanos. Es licenciado en Letras por la Universidad Mayor de San Andrés [UMSA], Bolivia. Se desempeña como profesor de Literatura en la UMSA e investigador del Instituto de Estudios de Bolivia de la misma Universidad.

**Fayga Moreira** Es gestora cultural, posdoctora y doctora en Comunicación y Cultura por el Programa Multidisciplinar de Pósgraduação em Cultura e Sociedade de la Universidade Federal da Bahia, y máster en Comunicación y Cultura por la Universidade Federal do Rio de Janeiro. Como resultado de su investigación académica escribió el libro *Desvios Decoloniais no Cinema Brasileiro Contemporâneo* (Salvador: Editorial Devires, 2023).

**Carlos Mundt** Es Ingeniero Agrónomo [UBA]. Realizó estudios de posgrado en Universidad de Wageningen, Países Bajos. Es secretario académico de la Universidad Nacional de Tres de Febrero. Ha sido decano de la Facultad de Agronomía [UBA] durante dos períodos, presidente del Consejo de Planificación de la Universidad de Buenos Aires, miembro del Directorio y vicepresidente segundo del CONICET. Ha participado de las Jornadas *El Pensamiento de Rodolfo Kusch* y del *Primer Congreso de Pensar América en Diálogo*. Ha publicado numerosos artículos relacionados a la temática de educación. Obtuvo el Premio Bemberg 1994, con el tema “Educación de la población agraria para mejorar la competitividad y la calidad de vida”.

**Eduardo Oliveira** Es licenciado en Filosofía por la Universidade Federal do Paraná (1997), especialista en Culturas Africanas y relaciones interétnicas en la educación brasileña por la UNIBEM

(1998), magíster en Antropología Social por la Universidade Federal do Paraná (2001) y doctor en Educación por la Universidade Federal do Ceará (2005). Es poeta y ensayista, entre otros textos escribió *Trilogia da Ancestralidade: Ensaio de Filosofia Africana* (Río de Janeiro: Ape'Ku Editora, 2021).

**Lilian Pacheco** Es educadora biocéntrica, escritora y poeta. Creadora de la pedagogía Griô, coordinadora de proyectos de Grãos de Luz e Griô, de Lençóis, Bahía, Brasil. Ha actuado como asesora de la Comisión Nacional de los Griôs y Maestros y, también, de la Red Ação Griô Nacional. Escribió *Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida* (Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006) y cocoordinó el Dossiê Pedagogia Griô de la revista *Diversitas* (São Paulo: USP, 2014-2015).

**José Santos Herceg** Es licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile (1995) y doctor en Filosofía por la Universidad de Konstanz, Alemania (2000). Es autor del libro *Chile Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (Santiago de Chile/México: FCE, 2010). Ha participado con capítulos en numerosas publicaciones. Fue compilador de los libros *Integración e interculturalidad: desafíos pendientes para América Latina* (Santiago de Chile: USACH, 2007) y *La fenomenología y sus herejías* (Santiago de Chile: Ed. UAH, 2005).

**José Alejandro Tasat** Es doctor en Educación [UNTREF/UNLA] y licenciado en Psicología [UBA] con Diploma de Honor. Actualmente, reviste categoría III del Programa de incentivo docente. Coordinó los libros *Pensar en Movimiento: aportes para la práctica docente* (Buenos Aires: Prometeo, 2021); *El hedor de América: Reflexiones interdisciplinaria a 50 años de la América Profunda de Rodolfo Kusch* (Buenos Aires: Eduntref/CCC, 2013); *Pensar América: pensadores latinoamericanos en diálogo* (Bahía/Buenos Aires: UFBA/UNTREF, 2015); y *Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch* (Buenos Aires: Eduntref, 2016). Es autor de los libros *La educación*

*negada: aportes desde un pensamiento americano* (Buenos Aires: Prometeo, 2019); *Introducción al Análisis de las Políticas Públicas* (UNTREF virtual, 2002); *Análisis Situacional de las Organizaciones* (Buenos Aires: Eduntref, 2009); *Políticas culturales públicas, culturales locales y diversidad cultural* (Buenos Aires: Eduntref, 2014); y del Dossier sobre el Pensamiento de Rodolfo Kusch del *Cuaderno de Políticas Culturales: Indicadores Culturales* (Buenos Aires: Eduntref, 2014). Es el coordinador del Programa Pensamiento Americano, de las Jornadas *El Pensamiento de Rodolfo Kusch, 2012-2024* y de la Plataforma Educativa Pensar en Movimiento <http://untref.edu.ar/pensarenmovimiento/>





Luego de casi diez años de haberse publicado la primera edición de *Pensar América: pensadores latino-americanos en diálogo*, tenemos ahora el gusto, en alianza con CLACSO, de seguir haciendo caminar la palabra por diversos otros *chaqui ñanes*, o senderos, lo que nos permite también ampliar y afianzar esa fecunda red de intercambios, de aprendizajes y de intervención en algunos de los debates sobre lo que estamos siendo en este sector del mundo.

Pasados ya diez años desde el encuentro que dio origen a este libro, es evidente que, junto a diversos retrocesos en el ámbito político, económico, social, hubo y hay también la emergencia de enunciados, de aportes que permiten seguir hablando de horizontes de esperanza más humanos, menos colonial.

**UNTREF**

 **CLACSO**

