

UNIVERSITAS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

Año XIII, Número 22 / enero-junio de 2015

Indexada en LATINDEX / ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634



Universitas-UPS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, que se inicia en el año 2002, tiene una regularidad semestral.

El objetivo de **Universitas-UPS** es promover y difundir la publicación de textos científicos y críticos, inéditos y previamente evaluados, de carácter e interés actuales, en el campo de los conocimientos de lo social y humano y sobre problemáticas de alcance general, aunque privilegiando aquellos referidos en particular al Ecuador y América Latina.

La Revista presenta artículos y ensayos, investigaciones en curso o resultados de ellas, análisis y comunicaciones de perfil más coyuntural, y reseñas o reseñas o reseñas o reseñas de libros.

<http://www.ups.edu.ec>

Correo electrónico: revistauniversitas@ups.edu.ec

Rector

Javier Herrán Gómez, sdb

Vicerrector General Académico

Luis Tobar Pesántez

Vicerrector Docente

Fernando Pesántez Avilés

Vicerrector de Investigación

Juan Pablo Salgado Guerrero

Vicerrectores de sede

César Vásquez (Cuenca)

Viviana Montalvo Gutiérrez (Quito)

Andrés Bayolo Garay (Guayaquil)

Universitas-UPS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas, publicación semestral, No. 22, enero-junio de 2015. Editor responsable: José Juncosa Blasco. ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634. Diseño y corrección: Editorial Universitaria Abya-Yala. Domicilio de la publicación: Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Casilla postal 2074, Cuenca-Ecuador. Centro Gráfico Salesiano: Vega Muñoz 10-68 y General Torres, Teléfono (+593 7) 2831745, Casilla 01-01-0275, Cuenca-Ecuador.

D.R. © Universitas. Revista de Ciencias Sociales y Humanas.

Impreso en Ecuador

UNIVERSITAS, es una publicación semestral de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Las ideas y opiniones expresadas en las colaboraciones, son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Director

Teodoro Rubio Martín

Editor Responsable

José Juncosa Blasco

Editor General

Luis Álvarez Rodas

Consejo Científico Externo

Francois Houtart (Centre Tricontinental, Belgique-Universidad de Lovaina Foro Mundial)

Alberto Acosta (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Quito)

Isabel Yépez (Universidad de Lovaina)

Rafael Grasa (Universidad Autónoma de Barcelona)

Jesús Leal (Universidad Complutense de Madrid)

Ángel Montes (Universidad de Murcia)

Antonio Hermosa (Universidad de Sevilla)

Giangi Schibotto (Universidad de Bologna)

Manfred Liebel (Universidad de Berlín)

Julio Mejía (Universidad de San Marcos, Lima)

Juan Podestá Arzubialde (Universidad Arturo Prat, Iquique)

Bertha García (Universidad Católica del Ecuador, Quito)

Fernando Mayorga (Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba)

José Luis Guzón (Universidad Pontificia de Salamanca)

Pablo Vommaro (Universidad de Buenos Aires)

Comité Editorial

Juan Bottasso (Università Pontificia Salesiana-Roma)

Gaitán Villavicencio (Universidad de Guayaquil)

Lucas Pacheco (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

René Unda (Universidad Politécnica Salesiana)

Víctor Hugo Torres (Universidad Politécnica Salesiana)

Rodrigo Peña (Universidad Santamaría-Guayaquil)

Carlos Rojas (Universidad de Cuenca)

Año XIII, Número 23 / julio-diciembre de 2015 ISSN impreso: 1390-3837 / ISSN electrónico: 1390-8634

Editorial 11

ARTÍCULOS

Perspectivismo indígena 15
Carlos Rojas Reyes

La doble ajenidad del mundo por escrito: reflexiones sobre
la violencia de la escritura a propósito de un diario de campo
en Colombia 37
Santiago Martínez-Magdalena

Los emigrantes ecuatorianos como “arquitectos
de su propio destino” 71
Yovany Salazar Estrada

Racismo, neorracismo y educación 95
Juan Illicachi Guzñay

Comunicación social, desarrollo comunitario
y Plan Nacional para el Buen Vivir. Un acercamiento
desde la realidad ecuatoriana 117
Martín González González, Justo Luis Pereda Rodríguez

Giro decolonial y otros demonios 139
Patricio Iván Rosas Flórez

Proporcionalidad de las terapias en el magisterio de Pio XII y su aplicación en el ambiente clínico <i>P. Fausto Pucha</i>	157
--	-----

RESEÑA

Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas en Ecuador o la traducción mitopoética de Ileana Almedia <i>Marisol Cárdenas Oñate</i>	183
--	-----

NORMAS PARA LA PREPARACIÓN DE LOS MANUSCRITOS	189
--	-----

ARTICLES

Indigenous perspectivism <i>Carlos Rojas Reyes</i>	15
The double strangeness of the world by writing: reflections on violence writing about a Field journal in Colombia <i>Santiago Martínez-Magdalena</i>	37
Ecuadorian immigrants as “architects of their own destiny” <i>Yovany Salazar Estrada</i>	71
Racism, neo racism and education <i>Juan Illicachi Guzñay</i>	95
Social communication, community development, and the National Plan for Good Living (Buen Vivir). A approach from an Ecuadorian reality perspective <i>Martín González González, Justo Luis Pereda Rodríguez</i>	117
Turn colonial and other demons <i>Patricio Iván Rosas Flórez</i>	139
Creation of the concept of proportionality in Pius’ XII Magisterium and its application in the clinical setting <i>P. Fausto Pucha</i>	157

REVIEW

Cosmological myths of indigenous communities in Ecuador
or Ileana Almeida's mythopoethic translation 183
Marisol Cárdenas Oñate

GUIDELINES FOR PREPARING PAPERS 195

EDITORIAL

El presente número de *UNIVERSITAS* es extraordinario, ya que queremos mantener en la memoria al anterior y Primer Director, que puso en marcha la Revista y que ha fallecido hace unos meses. Para ello comenzamos con el artículo “Perspectivismo indígena” de Carlos Rojas Reyes. El texto sostiene “que los movimientos sociales construyen su propia realidad desde sus principios y programas, y que esta realidad y discursos resultantes atañen al conjunto de todo lo existente, desde la naturaleza hasta la tecnología pasando por los aspectos estrictamente sociales”. Presenta a los indígenas narrando sus experiencias, creando sus culturas; esto hace que continúen en sus formas de vida, siguiendo la tesis de José Sánchez Parga.

Junto a este artículo se editan otros 7, que a pesar de su diferente temática se alinean en el campo que nos ocupa, como “La doble ajenidad del mundo por escrito: reflexiones sobre la violencia de la escritura a propósito de un diario de campo en Colombia”, el autor, Santiago Martínez-Magdalena, emprende un diálogo consigo mismo y con otros sobre las producciones escriturarias de una estancia de formación en Colombia. Es una reflexión referente al análisis sistemático de la investigación para estudiar las creencias y prácticas médicas de población indígena, afrocolombiana y mestiza en el Chocó.

Yovany Salazar Estrada en “Los emigrantes ecuatorianos como arquitectos de su propio destino”, aborda el tema de la emigración internacional por parte de los ecuatorianos a EEUU y a España, viendo que perdura la memoria, los cambios culturales propios de la idiosincrasia del país, la creación artística (música, literatura, artes plásticas...) y las acciones de los emigrantes de Ecuador.

En “Racismo, neoracismo y educación” de Juan Illicachi Guzñay, se plantea la segregación racial en el sistema escolar analizando los discursos y las prácticas de discriminación racial individuales e institucionales que se producen en la escuela.

Los autores Martín González González y Justo Luis Pereda Rodríguez, en su artículo “Comunicación social, desarrollo comunitario y Plan Nacional del Buen Vivir. Un acercamiento desde la realidad ecuatoriana”, plantean la comunicación social entendida como comunicación participativa, fundamentada en el diálogo, el intercambio, la voluntad de compartir experiencias y conocimientos, la búsqueda común y el poder de decisión desde las bases.

Patricio Rosas Flórez en su texto “Giro decolonial y otros demonios”, presenta una lectura de aquellas estructuras dominantes guiadas por unas posturas neoliberales de poder manifiestas a través de Organismos Internacionales, entidades financieras y gobiernos corruptos durante los últimos cincuenta años.

Fausto Pucha en “Proporcionalidad de las terapias en el magisterio de Pio XII y su aplicación en el ambiente clínico”, pretende rescatar algunos conceptos característicos de la teología moral y presentarlos a la nueva disciplina bioética como un instrumento precioso de discernimiento y aplicación en el ambiente clínico.

Finalmente presentamos una reseña al libro titulado “Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas del Ecuador” de Ileana Almeida, quien profundiza en los mitos de los pueblos originarios que habitan actualmente en el país, así como también en los mitos quechuas.

Esperamos que este número consiga su fin a través de las lecturas de los diferentes artículos: homenajear a José Sánchez Parga, que sabiamente dirigió *UNIVERSITAS*.

Teodoro Rubio Martín
Editor responsable

ARTÍCULOS

ARTICLES

Perspectivismo indígena

Indigenous perspectivism

Carlos Rojas Reyes¹
carlos.rojas@ucuenca.edu.ec

Resumen

El núcleo del perspectivismo, como afirmación clave de este trabajo, sostiene que los movimientos sociales construyen su propia realidad desde sus principios y programa, y que esta realidad y discursos resultantes atañen al conjunto de todo lo existente, desde la naturaleza hasta la tecnología pasando por los aspectos estrictamente sociales.

Sin embargo, este perspectivismo así visto constituiría una novedad bastante limitada y ya vista en otros procesos. Hay que añadir –lo que es fundamental, lo que es su esencia en el sentido estratégico de este término– es que la construcción de dicha perspectiva ontológica –y no solo cognoscitiva– se hace en base de “devorar” a la otra cultura, a la otra civilización, con la cual está confrontada.

Solo así tendrá pleno sentido los diversos componentes del perspectivismo que se analizan aquí, como estructuradores de los movimientos sociales: performatividad –que ya ha sido señalada antes–, vincularidad y aspectualidad.

De allí que la tesis central sea que cuando los indígenas viven y narran sus experiencias desde ellos mismos, no solo se están representando, sino que efectivamente crean sus culturas, permiten la emergencia y la continuidad de sus formas de vida. Y en este sentido avanzamos sobre las tesis de José Sánchez-Parga, para ir desde el reconocimiento a la constitución de las comunidades indígenas.

Palabras claves

Perspectivismo, indígena, performatividad, vincularidad, forma de vida.

Abstract

The core of perspectivism –as the key assertion underlying this work– claims that social movements construct their own reality from their principles and program, and the resulting reality and discourses concern the set of everything that exists, from nature to technology including those strictly social elements.

This view of perspectivism, however, will constitute a limited novelty, already seen in other processes. It is important to add –what is fundamental, that which is its essence in the strategic sense of the word– that the construction of such ontological perspective –and no only cognitive– is based on “devouring” the other culture, and the other civilization, with which it is confronted.

Only then it will have a full sense of the diverse components of perspectivism that are analyzed here as structuring elements for social movements: performativity –that has been mentioned before– vincularity and aspectuality.

Forma sugerida de citar: Rojas Reyes, C. (2015). Perspectivismo indígena. *Universitas*, XIII (22), pp. 15-35. Quito: Editorial Abya-Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

1 Filósofo, docente de la Universidad de Cuenca.

Therefore, the central thesis is that when indigenous people live and narrate their experiences from their own perspective, they are not only representing themselves, but also effectively creating their cultures; they allow the emergence and the continuity of their ways of life. In this sense we move pass the thesis of Jose Sanchez-Praga, to move from recognition to the constitution of indigenous communities.

Keywords

Perspectivism, indigenous, performativity, vincularity, way of life.

La necesidad de una ontología de los otros

Hay una ontología, una epistemología, una ética, una estética en Occidente, constituidas de modo canónico, respecto de las cuales las posiciones diferentes son consideradas como desviaciones, como formas disminuidas, no siempre plenamente válidas. Todo lo que queda fuera tendría una ansiedad de llegar a ser como estos ideales. Nos hemos pasado preguntándonos si nuestra filosofía es filosofía en sentido estricto, si nuestro arte para ser tal tiene que cumplir con los parámetros del arte occidental, si nuestras democracias no son constantemente deficitarias contrastadas con los modelos externos de las sociedades desarrolladas, si nuestro capitalismo no es solo un espejismo del gran capital y, sobre todo, si la conformación de otros sujetos sociales tiene que seguir los mismos parámetros que los nuestros.

Entonces, cabe introducir la pregunta primera –en sentido ontológico, aunque no epistemológico– precisamente sobre el ser o con más precisión sobre el llegar a ser, ya que ser es llegar a ser. Hay una ontología. Pero, ¿hay una ontología de los otros?, ¿una ontología de los afroamericanos, de las mujeres, de los pobres, de los oprimidos, de los homosexuales, de los obreros, de los indígenas?

Esta es una pregunta que remite necesariamente a otra: ¿cuál es la forma de vida de los otros?, ¿cómo podemos acceder a ella?, ¿de qué modo podemos imaginarla no desde nosotros sino tal como ella misma se ve? (Spivak, 2012).

Hay una ética de los otros, como se puede ver en Dussel (2001).

Hay una estética de los otros, Ticio Escobar (1993).

Hay una epistemología de los otros, López (1999).

¿En dónde estaría enunciada o anunciada una ontología, como forma de vida, de los otros? Ciertamente *in nuce* en todos estos desarrollos. Hace falta, sin embargo, una reflexión directa y estricta sobre la forma de vida de los otros.

Junto con esto hemos privilegiado aquellas ontologías que me parecieron que podían expresar de mejor manera la ontología de los otros, en sus necesidades y perspectivas contemporáneas. Dos vías se recorrieron: las ontologías sudamericanas de manera especial la ontología amazónica y bastante más complementaria la razón andina; y aquellas ontologías que significaban una ruptura con los cánones occidentales aun pensando dentro de Occidente, tales como (Negri y Hardt, 2002; Deleuze y Guattari, 2002; Agamben, 2008, 2014; Haraway, 2012).

Sin embargo, cuando pasamos de la ética o de cualquiera de las regiones señaladas a la epistemología, se produce un cambio de registro, una alteración radical en las consideraciones relativistas. Podemos afirmar sin demasiadas complicaciones que hay un canon occidental para el arte, o que tenemos diferentes éticas; pero esta aseveración no se sostiene para la ontología.

Ciertamente que es posible enunciar: hay una ontología occidental y una ontología de los otros. Este enunciado no se sostiene en cuanto a su verdad, esto es a su acuerdo con lo existente. Aquí hay una disyunción completamente excluyente: o lo uno o lo otro, sin posibilidad de término medio, de coexistencia ni conflictiva ni pacífica. Tenemos éticas contrapuestas que están en constante conflagración. En la ontología, hay una sola que es la mejor verdad posible en este momento dado; la otra necesariamente está equivocada, es falsa, no se corresponde con lo existente.

Quiero decir que la ontología huye del relativismo en la misma medida en que escapa del dogmatismo. Imposibilidad del relativismo porque hay una sola realidad y la representación que tengamos de ella solo puede ser una. No se puede decir sobre la realidad lo mismo y lo contrario al mismo tiempo bajo el mismo aspecto.

Imposibilidad del dogmatismo, porque la ontología nunca está completa; siempre es una aproximación a lo que realmente es. O, de otro modo, siempre habrá una teoría mejor que la que ahora tenemos.

La imagen que arroje la ontología de los otros será imposible con la ontología actualmente dada en Occidente como canónica, en la medida en que remite a mundos incompatibles, porque enuncian sujetos, objetos, relaciones

completamente diferentes e incompatibles, porque son formas de vida opuestas aunque interrelacionadas.

A fin de poder fundamentar adecuadamente lo que se entiende por ontología de los otros, es preciso confrontarse con algunos debates técnicos que son indispensables. Esto permitirá introducir una terminología técnica que deberá quedar debidamente clarificada.

La mirada ontológica que retomo aquí es el perspectivismo de Viveiros de Castro (2002) que lo aproximaré al ocasionalismo de Whitehead (1978) y a los planos de consistencia de Deleuze y Guattari (2002), para sostener que en esencia dicen lo mismo. Introduciré aquí las reflexiones de José Sánchez-Parga (2013) sobre la forma de vida indígena, aunque él usa otra terminología.

Postular una ontología fuera de los marcos tradicionales de la filosofía resulta particularmente difícil, porque las palabras apenas si alcanzan a decir lo que se trata de decir, porque aquello que se quiere expresar quizás ocupa el lugar provisional de lo inexpresable.

Constantemente estamos luchando con las palabras elegidas: perspectivismo, ocasionalismo, planos de consistencia, discordancia de los tiempos... todos dicen un aspecto de lo que se quiere enunciar, pero no existe aún un solo término que nos permita enunciar esta nueva ontología con la precisión y rigor que se quisiera. Una muestra de esta enorme dificultad puede verse en el sentido que le da Whitehead al término "feeling": como capacidad de prehensión del mundo que define cada elemento del universo, para expresar el núcleo básico de esa nueva ontología y con este nos toparemos más adelante (Whitehead, 1978).

Y no se trata únicamente de dificultades en el orden de la lengua, sino que la existencia apenas vislumbrada de otro mundo posible, el modo embrionario, frágil, de difícil reconocimiento, hace que la relación entre palabra y objeto se desquicie mucho más a menudo de lo que se quisiera y que aquellos significados que tratamos de evitar se cuelen por la ventana: relativismo, esencialismo, dogmatismo, dualismo.

Dilucidación del perspectivismo ontológico desde la ontología amazónica

Entremos ahora en una dilucidación del concepto de ontología y de sus elementos que nos permita una clarificación adecuada de la noción de perspecti-

vismo y que justifique el que hablemos de perspectivismo ontológico, como un término técnico en el sentido en que quedará precisado más adelante.

Partiré de una afirmación ontológica básica que sustenta todo el edificio, que ya he citado: “ser es llegar a ser”. La pregunta ontológica por el ser se resuelve completamente en esta otra: llegar a ser. Así que si queremos averiguar qué es algo, tenemos que indagar por los modos de su llegar a ser, por los caminos que tuvo que recorrer para desembocar en lo que es; esto es, esa precisa forma de vida.

Una primera imagen puede servir para aproximarnos al perspectivismo ontológico: los conos de la teoría de la relatividad, que explican la manera cómo cada segmento de la realidad está conformado exclusivamente por aquello que está al alcance de la velocidad de la luz. Hay que añadir a estos conos precisamente la idea de perspectiva, en el sentido de que cada uno de ellos es una determinada perspectiva del mundo.

Esta perspectiva les hace ser lo que son, proporcionándoles un modo específico de existencia concreta.

La primera y básica cuestión aquí radica en que la perspectiva es una característica ontológica y no se refiere a procesos cognoscitivos, peor aún a algún tipo de relativismo. Esto es, cada cono se proyecta y ocupa un segmento del espacio-tiempo. Esta proyección constituye por sí misma un acto creativo: ese segmento del universo comienza a existir en la medida en que el cono se proyecta; antes de eso no existe.

Veamos cómo esto se expresa desde la mirada de la ontología amazónica, que es de donde hemos tomado la idea principal: “...las cosas y los seres son los puntos de vista... La cuestión aquí, por tanto, no es saber cómo los monos ven el mundo..., sino qué mundo se expresa a través de los monos, de qué mundo son ellos un punto de vista” (Viveiros de Castro, 2002: 385).

Aquí hay una afirmación fundamental: las cosas son puntos de vista; no se trata de cómo los seres que nos representamos la realidad vemos el mundo de manera diversa, sino que el mundo se expresa de modo diverso a través de todo lo que existe.

La pregunta clave en todos los casos sobre qué es la realidad, de qué manera está constituida, cuál es su modo de existir, remite siempre a esta otra: de qué mundo son puntos de vista. Cada cono de lo real es un punto de vista, una perspectiva. Cada forma de vida es una perspectiva; no se dice que *tiene* una perspectiva, sino que *es* una perspectiva.

En su despliegue la totalidad de lo existente se expresa de diferentes modos; es una permanente creación de la diversidad. Aquí el énfasis lo ponemos en el

término: modo. Cada cosa es una modalidad. Una vez que se ha constituido, que ha emergido como fruto de una concrecencia, ese modo prehende el mundo desde su propia perspectiva; y lo que es todavía mucho más importante, su ser no es otro que la forma en la que se da esa prehensión del mundo.

El perspectivismo implica, a su vez, como su consecuencia lógica que se producen constantemente realidades diversas, en cuanto cada una de ellas incoa que el mundo ha adquirido una determinada forma concreta, específica, en cierto modo irrepitable.

El mundo es un generador imparabile de diversidades, es una máquina de distinciones, de segmentaciones interminables, que desembocan en una “economía general de la alteridad”: “...para vincular a la cuestión de puntos de vista no-humanos y de naturaleza relacional de las categorías cosmológicas un cuadro más amplio de manifestaciones de una economía general de la alteridad” (Viveiros de Castro, 2002: 352).

Cada elemento del mundo, sea humano o no, es un punto de vista diverso, una perspectiva que mira en cierta dirección, por medio de la cual el mundo atrapa ese segmento específico de lo real y al hacerlo, lo torna existente. Hay una relación directa entre perspectiva y llegar a ser.

El llegar a ser de las cosas –humanas y no humanas–, tiene la connotación de ser prehensiones de “puntos de vista distintos”: “...trátase de una concepción, de muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que aprenden según puntos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002: 347).

Preguntarse por las características de una realidad, de cualquier tipo que estas sean, remiten constantemente a la capacidad de composición en la que ellas puedan entrar, desde su propia perspectiva, desde la que y a partir de la cual, son elementos diferenciables de los demás.

Sigo aquí la terminología de Whitehead que distingue entre prehensión y aprehensión, dejando esta segunda para el ámbito específicamente humano. Todos los entes a partir de su perspectiva prehenden el mundo y los seres humanos somos una expresión de esta prehensión y aprehendemos la realidad (Whitehead, 1978).

El perspectivismo se transforma inmediatamente en una forma de prehensión; o, si se prefiere, tener una perspectiva significa apropiarse del mundo de cierto modo; la perspectiva es siempre perspectiva de... Tiene un carácter intencional, como señalaremos más adelante.

Pero, ¿qué es prehendder? La prehensión es *feeling*, otra vez en el sentido de Whitehead: “Un afecto es la apropiación de algunos elementos en el universo para que sean componentes de la constitución real interna de este sujeto” (1978: 231).

Por tanto prehendder el mundo siempre es un acto relacional, sin cuya relación no podría existir. Deviene actual exclusivamente en el momento en el que se apropia de determinados elementos para adquirir una cierta forma: “Prehensiones, o hechos relacionales concretos” (Whitehead, 1978: 22).

Junto con este carácter permanente de nexos, las prehensiones están determinadas, son determinaciones, máquinas de producir diversidad: “Un afecto es en todos sus aspectos determinado, con un sujeto determinado, unos datos iniciales determinados, unas prehensiones negativas determinadas, un dato objetivo determinado, y una determinada forma subjetiva” (Whitehead, 1978: 221).

Tener una perspectiva desde la cual se prehende el mundo remite al cómo ese sujeto prehende la realidad. Este cómo es tanto la razón de su existencia como el principio que le permite especificarse como distinto de todos los demás componentes del mundo: “...la forma subjetiva que es cómo este sujeto prehende de este dato” (Whitehead, 1978: 23).

El viejo problema metafísico del ser se traslada a una cuestión bastante específica: cuál es su punto de vista, desde el que prehende el resto de la realidad. De allí que: “...una perspectiva –una capacidad de ocupar un punto de vista– es una cuestión de grado y de situación...” (Viveiros de Castro, 2002: 353).

Lo que implica una continuidad ontológica de todo el universo, desde los entes físicos hasta las realidades más espirituales, atravesando por los mundos virtuales. El conjunto completo de los componentes del mundo está formado por perspectivas que varían en alguna medida, que expresan situaciones de diversa índole. Así se trata de superar el dilema entre los aspectos universales y la existencia de la diversidad, en donde todo es perspectiva pero todo es perspectiva diversa.

Hay que insistir en la inversión que se ha provocado con este conjunto de afirmaciones.

Mas hay una cuestión más importante aquí. ¿Una teoría perspectivista amerindia está de hecho, como afirma Arhem, suponiendo una multiplicidad de representaciones sobre el mismo mundo? Basta considerar lo que dicen las etnografías, para percibir que es exactamente de modo inverso lo que se da; todos los seres

ven (se representan) el mundo de una misma manera –lo que cambia es el mundo que ellos ven (Viveiros de Castro, 2002: 378).

Se trata de huir del relativismo que a primera vista parece saltar adelante, ante nuestros ojos. Oímos perspectiva y la asociamos inmediatamente con una propiedad de la mirada, como una cierta construcción virtual que nosotros colocamos sobre la realidad. Pero aquí el concepto de perspectiva es primero y primordial, anterior a su uso referido con la mirada o con cualquier otra situación específicamente humana.

Esta prehensión desde una perspectiva determinada tiene poco que ver, en este nivel, con cualquier tipo de representación o de conciencia. Tampoco se refiere a una suerte de relativismo generalizado. Lo que decimos con perspectivismo coincide plenamente con la teoría de la relatividad, en la medida en que se sostiene que las acciones de un objeto solo pueden influenciar sobre otro objeto si están dentro del mismo cono temporal; y por otra parte, que su movimiento solo puede ser calculado desde otro movimiento; en otros términos, que no existe ni el tiempo ni el espacio absolutos.

La perspectiva no solo está vinculada con la representación, peor con “una multiplicidad de representaciones sobre el mismo mundo”; se refiere al hecho de que el mundo es el que varía constantemente y por esto hacemos el esfuerzo constante de representarlo de “la misma manera”, a fin de poder aprehenderlo de alguna manera y de que no se nos escape.

Esta concepción se conoce con el nombre de multinaturalismo frente al multiculturalismo, en donde las aproximaciones cognoscitivas son las que tratan de mantenerse constantes frente a un mundo en perpetua variación:

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, incidentes sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola cultura, múltiples naturalezas; epistemología constante, ontología variable –el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación (Viveiros de Castro, 2002: 379).

La última frase de esta cita merece entonces ser resaltada una y otra vez para evitar equívocos: “una perspectiva no es una representación”. El camino de las representaciones es, más bien, el de la epistemología que quiere con-

vertirse en una constante, en un paradigma o programa de investigación, para estabilizar de alguna manera el mundo que, en cambio, está sometido a una ontología variable. En la hermosa frase de Viveiros de Castro: “Lejos del esencialismo espiritual del relativismo, el perspectivismo es un manierismo corporal” (2002: 380).

Tiene, desde luego, consecuencias importantes sobre los debates epistemológicos que no pueden ser reducidos a diversas aproximaciones sobre el mundo, cada una desde su relatividad, como era el caso de los paradigmas y de su inconmensurabilidad.

Detrás de las cuestiones epistemológicas yacen las preguntas ontológicas; subyacentes a las miradas epistemológicas están aquellas que remiten a esa variabilidad de formas de vida: ¿si estamos en desacuerdo con nuestras miradas sobre el mundo, no será que los mundos que habitamos son diversos?

Irreductibilidad de las diferencias a diferencias de opinión. Podría ser que nuestros desacuerdos remiten a que los mundos que habitamos, las perspectivas que son específicas y concretas, sean incompatibles con el mundo que otros habitan. Hay un choque de perspectivas, de segmentos del mundo que lo expresan de diversa manera. También en el campo de lo social habría que introducir junto al multiculturalismo el multinaturalismo. Más adelante veremos sus implicaciones.

En segundo lugar, y por fin: si los indios tienen razón, entonces la diferencia entre los dos puntos de vista no es una cuestión cultural, y mucho menos de mentalidad. Si el contraste entre relativismo y perspectivismo o entre multiculturalismo y multinaturalismo fueron leídos a la luz, no de nuestro relativismo multicultural, sino de una doctrina indígena, es forzoso concluir que la recíproca se aplica a la misma, y que la diferencia es de mundo, no de pensamiento... (Viveiros de Castro, 2002: 399).

O si se prefiere: las diferencias de pensamiento son, en último término, diferencias de mundo.

La noción de perspectiva tiene, además, otra cara; y por esto, hay que seguirla utilizando, a pesar de las connotaciones espontáneas que provoca. Este otro lado, se refiere a la relación que tiene con los sujetos.

En primer término la perspectiva hace relación con la intencionalidad: “... una teoría de que el universo está poblado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas propias” (Viveiros de Castro, 2002: 357).

Habría que darle a este aspecto un tratamiento husserliano, en el sentido de que la intencionalidad no es una característica humana, sino que es previa a todo; es un dato de la realidad inmediata en todo sentido; así como toda conciencia es siempre conciencia de..., toda perspectiva se dirige, se orienta, se vuelca sobre y a esto le llamamos intencionalidad (Husserl, 1991).

El perspectivismo es integralmente relacional: “Tendríamos, con esto, una ontología integralmente relacional, en la cual las substancias individuales o las formas substanciales no son la realidad última” (Viveiros de Castro, 2002: 385).

Porque la realidad última, aquello que finalmente está detrás de todo como su origen, como su fundamento, es la perspectiva, el mundo como punto de vista y cada aspecto de este, como punto de vista diverso.

El perspectivismo intencional nos lleva de la mano a la noción de sujeto, diríamos que la exige como uno de sus postulados. Aquí hay, nuevamente, una inversión radical que es preciso resaltar con la mayor claridad posible.

No es el sujeto el que tiene una perspectiva sobre el mundo; es el mundo en cuanto perspectiva el que pone, coloca a partir de sí el sujeto o, mejor aún, es sujeto en cuanto es perspectiva.

La posición de perspectiva conlleva la posición de sujeto: “el punto de vista crea el sujeto”:

Todo ser al que se atribuye un punto de vista será entonces un sujeto, espíritu; o mejor, allí en donde estuviera un punto de vista, también estará una posición de sujeto. En cuanto a nuestra cosmología construccionista puede ser resumida en la fórmula saussureana: el punto de vista crea al objeto —el sujeto siendo la condición originaria de donde emana el punto de vista, el perspectivismo amerindio procedo según el principio de que el punto de vista crea el sujeto; será sujeto quien se encuentre activado o agenciado por el punto de vista (Viveiros de Castro, 2002: 373).

El perspectivismo es un proceso constante de subjetivación. Pero, ¿qué se quiere decir con esto? El sujeto en este contexto específico de la teoría del perspectivismo ontológico, significa la capacidad de prehender el mundo —y más delante de aprehenderlo—, dada su relacionalidad intrínseca:

El término sujeto se ha conservado a causa de que es familiar en filosofía. Pero me equivoco. El término superject sería mejor. El sujeto-superject es el propósito del proceso que origina el afecto. El afecto es inseparable del fin al cual tiende; y este fin es la afección (Whitehead, 1978: 222).

El proceso por el cual una perspectiva prehende el mundo es un feeling y este a su vez constituye un sujeto. El sujeto es el lugar desde donde se mira el mundo de una determinada manera concreta. Este proceso tiene un valor ontológico y no se está refiriendo aquí a algún tipo de componente cognoscitivo o epistemológico, aunque ciertamente tendrá consecuencias de este tipo.

La perspectiva es siempre la perspectiva de... No cabe hablar de perspectiva sin más; es esta perspectiva que abre un "horizonte de sucesos", como dirá la teoría de la relatividad. Ser sujeto es, entonces, la capacidad de la realidad de definir los sucesos que son posibles dentro de un determinado cono de luz, o desde la perspectiva que expresa esa parcela del universo.

Se llega a través de estas consideraciones a una redefinición de las relaciones de naturaleza y cultura, que dejan de estar naturalizadas. Ahora ha sido el modelo social, humano, el que sirve para definir el mundo, porque hay una continuidad entre naturaleza y cultura que no puede romperse.

En términos de la ontología amazónica, a esto se le define como animismo: "El animismo puede ser definido como una ontología que postula el carácter social de las relaciones entre las series humana y no-humana: el intervalo entre naturaleza y sociedad es propiamente social" (Viveiros de Castro, 2002: 364).

Usamos las categorías sociales para definir ontológicamente el mundo:

Mas es realmente posible, y sobre todo interesante, definir el animismo como una proyección de las diferencias y cualidades internas al mundo humano sobre el mundo no-humano, esto es, como un modelo sociocéntrico en donde las categorías y relaciones intrahumanas son usadas para mapear el universo (Viveiros de Castro, 2002: 366).

Pero al mapear el universo desde lo sociocéntrico, lo humano tal como entendemos tradicionalmente, también se altera, quedan cuestionados sus límites; la humanidad se ha tornado problemática en su definición: "Si todos tienen alma, nadie es idéntico en sí mismo. Si todo puede ser humano, entonces nada es humano inequívocamente. Una humanidad de fondo torna problemática la humanidad de forma" (Viveiros de Castro, 2002: 377).

La distinción entre animales y seres humanos tiene que rehacerse constantemente, debe a cada instante probarse, ya no está dada naturalmente: "Pues sí, como sugerí, una condición común a los humanos y animales es una humanidad, no una animalidad, es porque humanidad es el nombre de la forma real del Sujeto" (Viveiros de Castro, 2002: 374).

El carácter ontológico de la performatividad

Desde su origen lingüístico la performatividad pasa a las ciencias sociales, como noción útil para comprender el surgimiento de diversos fenómenos, tales como la constitución del género o los aspectos de la teoría queer.

En este parte se trata de mostrar la relación existente entre ontología y performatividad, que sostiene que el perspectivismo ontológico como prehensión de un sujeto –feeling– tiene un carácter performativo.

Una doble consecuencia se deriva de este tratamiento: primero sobre la ontología quitándolo cualquier rasgo de esencialismo o substancialismo; segundo, sobre la performatividad mostrando que no solo es un fenómeno lingüístico, sino que es tal en la medida en que tiene un valor ontológico.

Uno de los núcleos de esta ontología está en su capacidad des-esencializante, que además provee a todo lo existente de un estatuto inmanente. Nada está fuera, todo está dentro; no existe exterioridad posible.

Recordemos aquí lo que se entiende por performativo: Performativos: actos que producen la realidad que describen.

Y ahora produzcamos la transformación ontológica de esta proposición:

Perspectivismo performático o realizativo: actualizaciones de lo real que se producen desde el surgimiento de una perspectiva. Nada hay previo en lo real que no sea perspectiva, excepto aquellos fenómenos que se derivan de otras perspectivas, de sus cruces, de la formación de planos de consistencia. El origen y fundamento de lo actual es la perspectiva, que en cuanto prehende constituye aquello que prehende. Prehender significa crear lo que se prehende.

Por esto se puede establecer que: Perspectivismo: actos que producen la realidad que prehenden.

No tiene otro fundamento u origen que no sea el propio establecimiento de la una perspectiva determinada; lo que disuelve el esencialismo y tendrá consecuencias epistemológicas porque obliga al conocimiento a detenerse en el plano de la inmanencia. Y a su vez esto regresa sobre el performativo, para mostrar tal como dice la palabra española: realizativo.

Añadamos a esta primera aproximación de la ontología de los otros, una característica que le es fundamental: la vincularidad, que conduce a la inmanencia de los otros.

Vincularidad

Elijo esta palabra para expresar diversas nociones que están contenidas dentro de ella y porque proviene del mundo andino: "...en el mundo andino... para que algo funcione, necesita su par o complemento, sino no sirve de mucho; y luego, como se puede colegir fácilmente, este complemento necesita ser proporcional al primer elemento con el que se encuentra vinculado" (Lajo, 2003: 95).

El énfasis primero hay que colocarlo en la necesidad del otro para existir y solo a partir de esta afirmación puede darse la estructura de la complementariedad. En el principio era el vínculo y era este el fundamento de la existencia. El vínculo como ontológico:

Es decir, bien y realidad, así como hombre y naturaleza en el mundo andino no son conceptos separados, sino están juntos en vínculo o yanantinkuy; el bien como el hombre se realizan, o fluyen con la realidad y la naturaleza, es más, estos representan la única forma para que el bien y el hombre puedan viabilizarse, existir o ser. Este contenido de sabiduría puquina se expresa con el término qhapaq (Lajo, 2003:112).

Citemos esos conceptos que incluimos bajo el término vincularidad: Relatedness, nexus, togetherness (Whitehead); Relacionalidad (Viveiros de Castro); Reciprocidad (Estermann); Devenir (Deleuze).

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define vincular como: "Vincular: tr. Atar o fundar algo en otra cosa... Someter la suerte o el comportamiento de alguien o de algo a los de otra persona o cosa".

Así se da un paso más delante de los conceptos de relación o nexo, porque introduce en ellos la inmanencia, ya que se funda algo en otra cosa. Decimos que ese vínculo es inmanente, que lo vinculado es inmanente; que en la constitución de lo real, la perspectiva del otro es inmanente al fenómeno en cuestión, aunque no fuera más que como la perspectiva diversa que permite que esta exista como tal.

Los quichuas extienden este principio a todo el cosmos: "En este contexto el principio de relacionalidad se manifiesta como la red de nexos y vínculos, que es la fuerza vital de todo lo que existe. Para este tipo de filosofía no existen seres absolutos, en el sentido tradicional del término. Hasta Dios es un ente relacionado" (Yáñez, 2002: 38).

En las nociones de la ontología amazónica, hay una inmanencia del enemigo, que se puede convertir en esta ontología general, en la inmanencia del otro. Veamos cómo.

Hay que ubicarse en la “economía de la alteridad”, para ver cómo esta cambia desde esas miradas trascendentalistas de lo otro que lo colocan inevitablemente fuera, en una especie de exterioridad pura, hasta desembocar en una alteridad inmanente: “... cuidamos de que su examen pueda contribuir a un mejor entendimiento de un régimen simbólico de amplia difusión en la Amazonía indígena, una economía de la alteridad en donde al concepto de enemigo se le asigna un valor cardinal” (Viveiros de Castro, 2002: 267).

Cada componente del mundo es coextensivo en principio con el universo entero, pero lo es de hecho con un segmento definido de este. En los términos de la ontología amazónica, en el momento de capturar y luego devorar al enemigo, se pasa de la oposición completa a la identificación: “El enemigo se dice que está enfurecido como su matador, más al mismo tiempo se halla indisolublemente ligado a él... Ellos van de la alteridad mortífera a la identidad fusional” (Viveiros de Castro, 2002: 273).

El plano simbólico de la comunidad se altera para dar cabida a los significados que provienen del enemigo; los límites del mundo de la tribu se amplían en la medida en que los límites de su lenguaje crecen y se modifican para adquirir otras palabras o cambiar las existentes: “Vistos por su lado bueno –su lado muerto–, los enemigos son aquellos que traen nuevas palabras al grupo, o al menos que vienen a dar un sentido más puro a las palabras de la tribu (sic)” (Viveiros de Castro, 2002: 275).

Devorando al enemigo, las palabras de este te escogen, comienzas a hablar con las palabras del otro, hasta tener la capacidad de verte a ti mismo como otro, cambiando de perspectiva: “Esa capacidad de verse como Otro –punto de vista que es, talvez, el ángulo ideal de visión de sí mismo– me parece la clave de la antropología tupí-guaraní.” (Viveiros de Castro, 2002: 281).

Y a continuación: “Se considera que la dinámica identitaria del par matador-víctima es un proceso de ocupación del punto de vista del enemigo” (Viveiros de Castro, 2002: 291).

Y este repercute en una transformación de las subjetividades, en cuanto estas derivan de la perspectiva adoptada. Sujeto es tener un punto de vista; estrictamente hablando, aunque en español suene raro: el sujeto es un punto de vista, una perspectiva; y viceversa: una perspectiva es el proceso de surgimiento de un sujeto.

Pero de un sujeto enteramente relacional, en un proceso de digestión del otro a través de su prehensión perspectiva:

Si es verdad que el punto de vista crea el objeto, no es menos verdad que el punto de vista crea el sujeto, pues la función del sujeto se define precisamente por la facultad de ocupar un punto de vista. En este sentido, una asimilación predatoria de las propiedades de la víctima, en el caso amazónico, debe ser comprendida no tanto en términos de una física de las substancias como en los de una geometría de las relaciones, esto es, en cuanto movimiento de prensión perspectiva, en donde las transformaciones resultantes de agresión guerrera inciden sobre determinadas posiciones como puntos de vista (Viveiros de Castro, 2002: 291).

Por esto se produce una “fusão dos pontos de vista” y la relación de los *predadores* se convierte en proceso de subjetivación:

Una relación es creada precisamente por la supresión de uno de sus términos, que es introyectado por el otro; una dependencia recíproca que liga y constituye los sujetos del intercambio a que sea su punto de fusión-, en donde una distancia extensiva e intrínseca entre las partes se convierte en una diferencia intensiva, inmanente a una singularidad dividida. Una relación de predación se constituye en un modo de subjetivación (Viveiros de Castro, 2002: 293).

De la noción de afín, que será tratada más adelante, aparece aquí como crucial: “El Otro, en suma, es primero un Afín” (Viveiros de Castro, 2002: 416).

Con estos dos términos: performativo y vincularidad, podemos acercarnos de mejor manera a la cuestión de otras formas de vida, otras ontologías, especialmente aquellas que nos conciernen, las indígenas, bien sean andinas o amazónicas.

Señalemos que hay un vínculo inseparable de esas formas de vida con su forma; esto es, con su cultura, con la experiencia que cada indígena hace de ella, que impide que sea aprehendida fuera de este marco de referencia: “Con el término *forma-de-vida*, entendemos en cambio una vida que no puede más ser separada de su forma, una vida en la cual no es más posible aislar y mantener aislada cualquier cosa como una nuda vida” (Agamben, 2014: 264).

En la experiencia de una comunidad andina o amazónica siempre está presente el elemento común, la comunidad y el conjunto de posibilidades de expresión concreta que se derivan de esta. Fuera de su vínculo con la comunidad no alcanzarían a ser, se disolverían en otra forma de vida:

La experiencia del pensamiento, que está aquí en cuestión, es siempre experiencia de una potencia y de un uso común. Comunidad y potencia se identifican sin residuo, porque la inherencia de un principio comunitario en cada potencia es función del carácter necesariamente potencial de cada comunidad (Agamben, 2014: 269).

En este momento es preciso ir más allá de los temas del reconocimiento por parte del otro, externo a la comunidad, extendiendo el tema de la experiencia que no solo es el modo en el que se vive la cultura sino que tiene un carácter performativo.

Hay que dar un paso delante de las afirmaciones de Sánchez-Parga para mostrar que la experiencia y sus representaciones que hace el indígena no solo son parte de un reconocimiento, sino que funcionan de modo performativo:

Una cosa es investigar y saber qué es un indígena a partir de los procesos de 'descomunización' de la comuna andina y de individualización de la población indígena, así como a partir del cambio lingüístico cultural, y otra cosa muy diferente es la experiencia que él tiene de dichos procesos, cómo se los representa y se relaciona con ellos, y cómo a partir de estos sigue reconociéndose (Sánchez-Parga, 2013: 11).

Aquí lo que sostenemos es que la experiencia es experiencia de la cultura y al mismo tiempo el origen –performativo– de dicha cultura. Más aún, cuando el indígena habla no solo enuncia su versión de su cultura, sino que en este proceso, la está creando:

De lo que se trataba en realidad era de transformar la pregunta en una escucha, no obligando al indígena a existir como tal en el discurso del antropólogo. Cuando este obliga a aquel a hablar sobre su cultura, como algo diferente de lo que él mismo es, este la objetiva y da una versión ideológica de ella; por el contrario, cuando el indígena habla, comunica ya una versión subjetiva de su cultura, siendo esta la que habla a través de todo lo que él dice (Sánchez-Parga, 2013: 103).

No es solo su “versión ideológica”, sino su constitución que proviene de sus acciones, pero con igual fuerza de sus discursos, especialmente cuando lo hace frente al otro. Para hablar con el otro, constituye su identidad performativamente; esto es, aquello que dice comienza a existir: “En conclusión el indígena lo es al interior de una diferencia y relación con “otro”; es respecto de un interlo-

ductor que se reconoce como indígena, hablando con él, para ser reconocido en cuanto tal” (Sánchez-Parga, 2013: 104).

Cuando se le pregunta al indígena ¿qué es ser indígena para el indígena?, se obtiene ante todo una narración, no tanto una suerte de teorización. Pero esta narración si bien es un modo de representación de lo que vive y una exigencia de reconocimiento, es de manera preeminente una narración que crea aquello que se encuentra narrando:

La condición e identidad indígena no solo se hereda, se recibe, se transmite, sino sobre todo es algo que se hace e incesantemente se reconstruye. Cuando el indígena habla de sí mismo, se cuenta. El indígena no dice lo que es, sino más bien se narra. Cuanto él cuenta su vida y relata está diciendo lo que significó y significa para él ser indígena (Sánchez-Parga, 2013: 124).

Por eso se rebasa el “reconocimiento de su condición de sujetos” y se sostiene que se trata de su emergencia ontológica como tales, que reafirma su forma de vida y la permite persistir en el tiempo, aun a través de los procesos de mestizaje:

En conclusión, el actual proceso de mestizaje de gran parte de las poblaciones indígenas de ninguna manera comporta o acarrea necesariamente un proceso de desindigenización... De la misma manera que incluso los indígenas se encuentran relativamente marginales a la sociedad y cultura mestizas pueden reconocer el mestizaje de su identidad cultural, Lo cual significa que no hay identificación que no sea intercultural.

Ontología ocasionalista, ontología aspectual

La serie de elementos de la ontología de los otros que hemos tratado en esta sección pueden sintetizarse en la ontología ocasionalista/aspectual, que son dos nombres para expresar la misma situación, pero que proveen de matices indispensables para su comprensión adecuada.

Whitehead deriva de la mecánica cuántica esta característica general del mundo: todo es ocasión, como fenómeno originario y fundamentante; o, si se prefiere, solo existen ocasiones; lo demás son formaciones derivadas de esta, incluso aquello que nos parece estable, permanente, eterno. Las ocasiones son las que conforman planos de consistencia.

Quizás el término en español no logra expresar plenamente lo que se quiere, aunque en su uso está contenido de manera implícito el sentido que le queremos: su radical contingencia. Cuando decimos “esta es una buena ocasión, aprovecha la ocasión, es una ocasión para...”, nos referimos a un momento circunstancial, pasajero, que puede volver a presentarse o no y que exige una acción.

Whitehead desde luego lo usa en el sentido del inglés: “An occasion is an event or such a juncture of events as seems to require action.”

La realidad última, ontológica, es ocasión: “Las entidades actuales –también llamadas ocasiones actuales– son la cosa real final de las el mundo está hecho. Nada hay detrás de las entidades actuales que sean más reales” (Whitehead, 1978: 18).

Esa contingencia radical del evento que requiere de una acción tiene que ser completado en su sentido de otros matices que den cuenta del perspectivismo ontológico, relacional, inmanente, que contiene al otro de manera inmanente y que desde su punto de vista prehende el mundo.

La noción de ontología aspectual pretende cubrir de manera sintética el conjunto de estas características.

Parafraseamos a Whitehead de la siguiente manera: Las entidades aspectuales –también llamadas entidades actuales u ocasionales– son las cosas reales últimas de las que el mundo está hecho. No hay cosa alguna detrás de las entidades aspectuales que nos permitan hallar algo más real.

El primer elemento que ya justifica su elección para relacionarlo con la ontología, es la introducción del tiempo en estas consideraciones, pero no se trata del tiempo estructurado en una secuencia de pasado, presente y futuro, de alguna forma gramaticalizado.

El aspecto se refiere al modo cómo pasa el tiempo concreta y efectivamente en una ocasión determinada; hace referencia, por ejemplo, a su duración; y, desde luego, se puede durar de muchas maneras muy complejas y sofisticadas. Lo que nos permitirá decir más adelante que la diversidad de perspectivas está vinculada a una diversidad de temporalidades, de modos de pasar el tiempo.

Hay una distinción clave entre tiempo y aspecto, porque el primero segmenta el continuo para mirarlo desde otro acontecimiento o desde la posición del que habla y el segundo representa el fluir del tiempo en una máxima diversidad. Todo fluye pero lo hace de modo diverso. En la gramática, precisamente se distingue entre el carácter deictico del tiempo y el tiempo interno del evento.

El tiempo, en cuanto cronológico, se pone como universal, como un medio en el que todos los fenómenos suceden, desde donde se colocan las fechas:

La estrecha relación existente entre el tiempo y el aspecto es consecuencia del hecho de que ambas nociones tienen que ver con la temporalidad de los eventos verbales, si bien otorgan a esta un tratamiento diferente. En efecto, el tiempo es una categoría deíctica: localiza el evento verbal en un tiempo externo, orientándolo en relación con el momento de habla, bien en relación con el tiempo en que tiene lugar otro evento (De Miguel, 1999: 2989).

Es de lo más interesante que el propio idioma reconozca este otro componente de los verbos, que es el aspecto; se suele decir que el aspecto es primero en el orden de aparición histórica que el tiempo, porque nace de la vida misma, de los hechos en cuanto sociales, subjetivos, teñidos por la realidad en su inmediatez: “El aspecto, en cambio, se ocupa del tiempo como una propiedad inherente o interna del propio evento: muestra el evento tal y como este se desarrolla o distribuye en el tiempo, sin hacer referencia al momento del habla” (De Miguel, 1999: 2989).

La independencia respecto del momento del habla le permite al aspecto tener un carácter ontológico general y referirse a todo lo que existe en cuanto lo hace a partir del tiempo que le es inherente. Así, el aspecto se convierte en el fenómeno fundamental de la lengua, porque corresponde a la descripción básica de cómo es el mundo, que proviene de la manera cómo ha llegado a ser, cuál es su tiempo interno: “... el aspecto no solo existe como categoría universal sino que es ontogénicamente anterior al tiempo, de manera que el niño que aprende una lengua con ambas categorías, adquiere antes el aspecto” (De Miguel, 1999: 2990).

Ahora se puede establecer que aquello que le dota de perspectiva a cada elemento del mundo, que le hace ser lo que es, proviene del modo cómo pasa el tiempo, cómo está estructurado su tiempo interno. El aspecto es el que le dota provee la perspectiva, aunque en realidad son fases inseparables: aspecto perspectivista o perspectivismo aspectual.

Sobre esta base devenimos lo que tengamos que devenir: devenir-animal, devenir-molécula, devenir-mujer, devenir-obrero, devenir-afroamericano..., que significa de manera primordial que ser (y por ende tener) una perspectiva aspectual, una proyección en el tiempo que lo atraviesa de una manera determinada (aspecto) y que le hace ser lo que es (Deleuze y Guattari, 2002).

Fuera de esta perspectiva aspectual nada se puede ubicar, no hay exterioridad posible. Pero esta perspectiva aspectual contiene el fragmento del mundo al que alcanza a mirar desde su perspectiva, de manera inmanente:

En el devenir-mujer, el patriarcado en inmanente; no se puede devenir-obrero sin el capitalista, ni devenir-afroamericano sin los hombres blancos, occidentales. En estos casos, literalmente el enemigo es inmanente.

De allí proviene su relacionalidad, su vincularidad radical, en donde miramos la diversidad como el núcleo de cualquier ontología: “La primera y principal de estas premisas es: una identidad es un caso particular de la diferencia... O lo que equivale a decir que solo existe la diferencia, en mayor o menor intensidad: esa es la naturaleza del valor medido” (Viveiros de Castro, 2002: 422).

Bibliografía

Agamben, Giorgio

2008 *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

2014 *L'uso dei corpi*. Vincenza: Neri Pozza.

De Miguel, Elena

1999 *El aspecto léxico*. Madrid: Espasa.

Deleuze y Guattari

2002 *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.

Dussel, Enrique

2001 *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brower.

Escobar, Ticio

1993 *La belleza de los otros*. Asunción: RP Ediciones.

Haraway, Donna

2012 “Manifiesto cyborg”. 20 de diciembre de 2012. <http://manifestocyborg.blogspot.com/>.

Husserl, Edmund

1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Madrid: Crítica.

Lajo, Javier

2003 *Qhapaq ñan. La ruta inca de la sabiduría*. Quito: Abya-Yala.

López, Carlos

1999 *Los Popol Wuj y sus epistemologías*. Quito: Abya-Yala.

Negri, Antonio y Hardt, Michael

2002 *Imperio*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Sánchez-Parga, José

2013 *¿Qué significa para el indígena ser indígena?* Quito: Abya-Yala.

Spivak, Gayatri Chakravorty

2012 *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

2002 *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac & Naify.

Whitehead, Alfred N.

1978 *Process and reality*. New York: The Free Press.

Yáñez, José

2002 *Yanantin. La filosofía intercultural del Manuscrito Haurochiri*. Quito: Abya-Yala.

Fecha de recepción: 17/3/2015; fecha de aprobación: 8/ 6/2015

La doble ajenidad del mundo por escrito: reflexiones sobre la violencia de la escritura a propósito de un diario de campo en Colombia

The double strangeness of the world by writing: reflections on violence writing about a Field journal in Colombia

Santiago Martínez-Magdalena¹
santiago.magdalena@um.es

Resumen

El autor emprende un diálogo de contrapunto consigo mismo y con otros sobre las producciones escriturarias de una estancia de formación en Colombia: específicamente, al hilo de la revisión crítica de un ingenuo diario de campo en el estudio de las prácticas médicas en el Chocó, infructuoso en la producción antropológica, aunque no en las reflexiones académicas y formativas. Después de catorce años de abandono, el diario, revisitado, se resiste a ser leído, presentando al autor primero incomprensibilidad: una doble ajenidad en torno a la valoración antropológica de la violencia en Colombia. Una primera ajenidad experimentada en el campo, y, merced al alejamiento escriturario (como marcador temporal), una segunda ajenidad de lo escrito, que se resiste a ser reinterpretado de manera coincidente con la primera lectura anterior. La violencia cometida al pretender la inteligibilidad sobre lo propio escrito en otro lugar por otro-mismo, sobre lo experimentado escrito y dejado al tiempo, revierte en metáforas pertinentes al reflexionar sobre una violencia en Colombia que deviene en una violencia de la escritura sobre Colombia.

Palabras clave

Violencias de la escritura, epistemología antropológica, reflexibilidad etnográfica, diario de campo, Colombia.

Abstract

The author dialogues with himself and with others on ethnographic productions training stay in Colombia: specifically, critical review of a Field journal studying medical practices in Colombia. An unsuccessful outcome, but it was useful in academic reflections. After fourteen years of neglect, the Field journal is revisited, but incomprehensible: shows a double alienation, and is unable to assess the violence in Colombia. A first experienced alienation in the field, and in the distance, a second strangeness of writing, that refuses to be reinterpreted. These considerations allow us to see that violence in Colombia is actually a script violence on Colombia.

Keywords

Violence writing, anthropological epistemology, ethnographic reflexivity, field journal, Colombia.

Forma sugerida de citar: Martínez-Magdalena, S. (2015). La doble ajenidad del mundo por escrito: reflexiones sobre la violencia de la escritura a propósito de un diario de campo en Colombia. *Universitas*, XIII (22), pp. 37-70. Quito: Editorial Abya-Yala/ Universidad Politécnica Salesiana.

¹ Doctor en Filosofía-Antropología social y cultural, UNED, Madrid (España). Docente de la Universidad de Murcia (España), departamento de Filosofía, área de Antropología social.

Mundos de escritura

Antropología e historia, sociología y ciencias sociales y humanas, en fin, se constituyen en regiones disciplinarias (*ámbitos* como eufemismo) que atesoran universos objetuales. Dadas las características de conformidad de estos objetos (sociales, culturales, políticos), epistemológica- y teóricamente contruidos, y asumidos metodológicamente, no podemos dejar de ordenarlos cartográfica y tropológicamente con “geografías y etnografías objetuales” (Martínez Magdalena y Gómez Quintero, 2007), si así pudiéramos hablar. La Antropología es precisamente un “saber diferenciado” que debe ser entendida en su producción histórico-disciplinaria (Menéndez, 2002: 32 ss.). Desde los mapas que ordenan el conocimiento en “campos” (*terrain*) de la *Encyclopédie* (Burke, 2002: 117), el *Mundus Intellectualis* de F. Bacon (*Sylva Sylvarum, A Natural History*, 1627; e *Instauratio Magna*, 1620) acoge la metáfora de los nuevos territorios progresivos, permitiendo al investigador ser un Colón intelectual, propicios para la provisión de un conocimiento de descubrimiento y conquista (Burke, 2002: 147 ss.). Toda esta metafórica está reunida con precisión en el “campo” y sus “poblaciones” (el campo poblado): una colonización epistemo-eurocéntrica que hoy debe ser desobedecida (Mignolo, 2011); lo que puede suponer algún tipo de “destierro determinado” de los otrora soberanos ostracidas.

Esta ironía recoge por escrito, nótese, algo más que una simple transposición de sentido. Por lo común, son dos entidades distintas (*mundos disciplinares, el mundo disciplinado*), que se superponen, la primera sobre la segunda, de una manera decisiva en la historia del conocimiento occidental. A este tenor nos parecen interesantísimas las representaciones de los hombres de saber y los regímenes de sabiduría y prevención del desvío heterodoxo en la contrarreforma (De la Flor, 1999: cap. III). Y que delimitaría lo que es lícitamente cognoscible y lo que no lo es: ámbitos expertos y populares, y regiones de sombra arrinconadas por las jerarquías.

Su crítica apenas ha afectado a nuestras disciplinas, ni en su revisión epistemológica ni, por tanto, en sus desarrollos metodológicos. Como mucho, aparte de la manida discusión entre realismo, naturalismo y reflexividad (Hammersley y Atkinson, 2003: cap.1), la clásica distinción entre oralidad y escritura, estructura y acontecimiento, y Memoria e Historia. Sigue subrayándose aún el distingo emancipatorio de la ciencia respecto de una realidad y una verdad que no por diversas (realidades y verdades) dejan de conjeturarse siempre sediciosas hoy, como supersticiosas ayer. Lo propio ocurre con sus objetos, que se constituyen

también a la manera de pacientes orgánicos con una extensión criterial sociológica cara al nacionalismo y el liberalismo: pueblo, comunidad, sector, clase social, individuo/persona/sujeto, práctica social, autonomía y agencia deliberativa, red, norma, institución, etc. Aunque éstos sean considerados hoy múltiples y de perímetros más difusos, no acaban de procurarnos mejores horizontes teóricos, al menos, que no sean simplemente nihilistas (correlato eufemístico de la disidencia) o, contrariamente, de desplazamientos metafóricos prácticos pero precisos.

Contaba Óscar Calavia en la UNED (en una conferencia en Madrid, 16-1-2006, Facultad de Filosofía) la imposibilidad de rivalizar con sus compañeros de doctorado en la comparación de los ritos de sus respectivos indios/objetos: los Yaminawa (entre Brasil y Perú) en su caso. Concretamente, el problema teórico que suscita esta etnia que “se niega a ser india” en los cánones indigenistas que la antropología o la política regional ha marcado para ella, decía. La pérdida de la jerarquía tradicional o la organización social de los Yaminawa (Calavia, 2002), así como muchos de sus ritos, etc., y su única tendencia monotemática (que sería identitaria) hacia el viaje a la ciudad, los paseos y la observación del movimiento urbano desde la acera, y el consumo de alcohol. Lo único que requieren de la civilización es así un medio de autodestrucción, o el escaparate del espectáculo urbano, lo que los ha convertido en un problema de intervención social fracasado en los servicios sociales u ONG; en unos bárbaros entre los bárbaros, o en unos *blancos* en la denominación por parte de otras etnias. Así, esta negación a convertirse en indios supone la renuncia a participar del mercado simbólico de la indianidad. Calavia expresará que esta etnia (si acaso definida aún por la lengua, aunque común a otras etnias, y el nombre) no carece de normas, ni aun de cultura pese a autodefinirse como *anómica* o “sin cultura”, en sus propias palabras prestadas por el léxico socio- y etnográfico. Sino que responde más bien a un *exceso de normas y cultura*: en el sentido de que en su seno existe una disputa entre distintos órdenes de poder: mujeres y hombres, viejos y niños, mercantilismo y tradicionalismo, etc. Pero además debido a la superproducción etnográfica, que casi actúa como rigorista de aquella normatividad antigua.

Por tanto, concluimos nosotros, ante esta situación podemos plantearnos un fracaso no tanto de la teoría o el método etnográfico cuando del objeto. El que los Yaminawa sean hoy los verdaderos salvajes (los salvajes entre los salvajes) por negarse a seguir entrando en la horma prefabricada del indio antropológico no acaba de esconder este fracaso del objeto. Esto supone dejar de preguntarse

o refinar de continuo el método y la teoría, para preguntarse más por el objeto mismo y su construcción, y cómo aquellos se pliegan a éste, que obedece más no tanto a otras cuestiones (como la política o las servidumbres de la ciencia social), sino al mismo problema identitario-profesional de nuestra ciencia.

Los embates del postestructuralismo, el postmodernismo, la post- y decolonialidad, el activismo, la deconstrucción, la Teoría Crítica, y la filosofía, sociología, economía e historiografía de la ciencia hace que hoy nos cuestionemos estas vicisitudes estancas de manera diversa pero convergente, y nos incorporemos como conciencia crítica y propósito político², sujetos/objeto y viceversa, donde aparece, siquiera como horizonte teórico, la posible renuncia al estatuto profesional. Pero, aún más, donde esa realidad y verdad, plurales y decolonizadas entonces se motoricen, en un desplazamiento de los objetos, movilizados por nuestra propia práctica. Las verdades y realidades no pueden ser simplemente diversidad parida de una universalidad previa pero dimitente; sino desagregación histórica. Lo que implica necesariamente preguntas por la intencionalidad, el planeamiento, los efectos calculados y perversos, de nuestra práctica en el campo y nuestra teórica, en la emancipación del objeto: que camina e interpela.

Partimos por tanto de un campo reconceptualizado como archivo clasificatorio que debe desanudar los objetos desde el conflicto colonial. En nuestro contexto indagatorio inmediato, el “campo” (Archivo que debemos ir abandonando) surge como pliegue perimetral de la disciplina, arrastrando consigo una retahíla de metáforas más o menos consolidadas por la teoría y la práctica etnográfica, encarnadas performativamente, escenificadas³; pero que suponen sobre el mismo “campo” procesos de vaciamiento de lo que ni es ni puede ser un campo, y, consecutivamente, de relleno no sólo de contenido, sino de la variación nilótica que lo determinan como espacio poblacional: lo que sí es y puede ser nuestro campo, porque abrir un campo es espaciarse, colonizar, poblar, territorializar el conocimiento en la administración de sus dimensiones.

Describir lo observado en estos campos poco neutralizados, poco pacificados, de poblaciones silvestres, nos arroja a la labor escritural o política. Un cuer-

2 Un “hacerse cargo” en la administración de la herencia no puede tener otro propósito rehabilitador que la decolonización, único objetivo reparador. Una conciencia crítica no supone un “perder la conciencia” irresolutivamente, sino un “recuperarla en la desagregación histórica de lo recibido”.

3 Nótese que de ir abandonándolo no podemos sustituirlo simplemente por su ridículo antónimo urbano, aunque sí poblacional, que denuncia la intención colonial.

po formativo que inviste o donde se inviste la autoridad etnográfica. Planta el descriptor (neutro burócrata) como otra máquina menos discreta: la autoral que se hace cargo. Que se desviste. O que se viste a los ojos de los que nos interpe-lan. Aquí reside la polémica del narcisismo acusador de una postmodernidad ma-ligna y sus retóricas. Sin embargo, queda en evidencia, si asumiéramos esto, la necesidad de visitar el concepto de intimidad y pudor, por un lado, y la elevación del edificio yoico, por otro; todo ello en la relación entre cuerpo, presencia, y texto de dominación. El cuerpo [expuesto] como texto de dominación no es precisamente narcisista en el dolor barroco, sino una estrategia de pensamiento.

Todo esto nos conduce a la experiencia de investidura autoral, a la socia-lización académica en nuestro caso⁴. Declarar los fracasos de investigación es una pose calculada, la misma, o su reverso, que instrumentaliza el extrañamiento carnal en el campo etnográfico (Velasco y Díaz de Rada, 2003). Hacemos de “nuestro” campo un caso, una posesión⁵, donde reside el nosotros como au-toridad que administra poblaciones ficcionalizadas en una práctica real. Debe-mos, por tanto, exponernos, ejerciendo una violencia primaria en el narcisismo acusatorio instrumental. Y así, con esto, “decir-nos”. Aunque enseguida tratare-mos de nuestro tiempo en Colombia, nos importa asumir la socialización pro-fesional que nos llevará a aquel campo remoto desde el nuestro nativo que nos exige nuevas y más poderosas investiduras (Martínez Magdalena, 2000). Ti-tulábamos un trabajo nuestro, inconcluso⁶, “Marco, escena y campo. Espacios y tiempos de sociabilidad experta en la ficción identitaria regional española” (Martínez Magdalena, inédito)⁷ en el intento por reflexionar sobre los fenóme-nos solidarios e intrincados que se estarían dando a la par en nuestra socia-lización académica e investigadora (y que de ningún modo pueden segregarse de

4 No pretendemos aquí sentar conceptos nuevos, ni relacionar estrechamente un trabajo de campo puntual que resulta anecdótico con la teoría. Trabajamos más la teoría a propósito de nuestro itinerario forma-tivo, con un claro sentido heurístico, no desde fuertes bases empíricas, puesto que el mundo empírico, como cosa real, lo problematizamos igualmente. El lector notará una fuerte tensión entre la delgadez anecdótica de la experiencia en el campo y la fuerza avasalladora de una teoría-letra que todo lo coloniza como ejercicio de violencia. Acusar a lo primero, al diario de campo, de vanidad narcisista es declararlo víctima. Se trata de un dispositivo político nada ingenuo en realidad.

5 Pedimos disculpas a los lectores y lectoras por citarnos e incluir una nutrida auto referencialidad biblio-gráfica. Sin embargo, insistimos en acusar ese narcisismo como recurso, atravesando necesariamente nuestro itinerario formativo-productivo, frente a una modestia escondida en la comunidad científica, en caso contrario, que sería igualmente instrumental y calculada.

6 Como falso fracaso o fracaso instrumental.

7 Que sea “inédito” lo hace neutro, no expuesto, y permite al autor una ventaja de ficcionalización preven-tiva y no prevadicatora.

nuestra continua socialización ciudadana y personal) y el impacto real, seguramente modesto pero igualmente difícil de calibrar, que nuestro trabajo tendría en la sociedad objeto de nuestro estudio, que en este caso no sería otra que la “nuestra” si el propio origen puede, de por sí, dejarse apoderar por nuestras pinzas disciplinarias, y otorgarnos identidad: entonces se daría el desplazamiento hasta “nuestro campo”. Respecto al “impacto”, lo decimos así porque, en nuestro trabajo etnohistórico en España, se vio pronto cómo se intervenía en el campo (con mayor o menor poder de influencia) al lidiar el autor, por ejemplo, en la prensa regional con artículos de opinión política en momentos puntuales. El objeto, decíamos entonces, se configura en ámbitos virtuales donde se detiene el paisaje, la historia, la economía y la política, etc. (marco, contexto), se observa el cambio histórico (escena) y se participa (con visos analíticos) en la actividad grupal (campo). La ficción territorial, paradójicamente, se constituye así como entramado de espacios y tiempos donde el perspectivismo del observador y su relato (lector, público, participante o actor) cambian, y donde se socializan asimismo los expertos. Así, el objeto se transpone como un meta-espacio intelectual (marco, escena y campo) donde el actor se socializa y toma identidad, y donde esos girones y fragmentos se promueven precisamente en la tarea de socialización de los expertos (etnógrafos y etnólogos, historiadores, geógrafos, sociólogos, politólogos, etc.) que contribuyen paradójicamente a ampliar sus espacios no ya sólo de investigación o designación intelectual, sino precisamente aquéllos con los que se identifican por distintas razones: de uso disciplinario, simpatías, vindicaciones de identidades y justicia social, etc.

Además, nos interesará documentar la pretensión totalizadora del proceso socio- y etnográfico sobre este objeto que, de puro plural, se convertirá en un Mundo que, consecuentemente, al dejarse por escrito, lo abarca todo (o tiene pretensiones de hacerlo)⁸, requiriendo múltiples interpretaciones y discusiones subsiguientes, albergando entonces muchos y, en definitiva, todos los mundos. Entendidos además como relación consecutiva de encadenamientos interpretativos. Asumimos que esta interpretabilidad infinita (ya baconiana)⁹ no recaerá

8 La cuestión del “holismo”, a partir de los *hechos sociales totales* maussianos que hace al individuo “relacional” e “institucionalizado”, sigue siendo muy debatida. Ha procurado un método como *actitud* holística de carácter indagatorio sobre objetos difusos, en la cual, esas relaciones sociales son “instrumentalizadas” por el etnógrafo para producir conocimiento (Velasco y Díaz de Rada, 2003).

9 Las propias “cadenas $Etic0 > Emic0$; $Etic1 > Emic1$...; $Eticn > Emicn$ à Saturación = Arbitrio cultural o convención” de la investigación etnográfica (Velasco y Díaz de Rada, 2003), muy verticales, abrirían posibilidades interpretativas horizontales (Martínez Magdalena, 2007).

meramente sobre la primera labor escrituraria. Sino que, además, la producción de su análisis histórico y contextual sobrepasa el tiempo de la epistemología que sustentaba ese quehacer; quedando atrás entonces el objeto, con menor importancia en la reflexibilidad teórica posterior: casi testimonial por cuanto ahora importa la crítica del método. Pero que, por este mismo motivo, el objeto se re-escribe y violenta, acaso como remanente, plusvalía u objeto secundario o subscrito al debate teórico y metodológico. Los objetos, por tanto, quedan como *exempla* no tanto de una realidad cuanto producto moral, resultado exento de la aplicación metodológica y *caso* del refinamiento teórico. Esa casuística querida por el antropólogo español Julio Caro Baroja. De ahí la acusación de ciencia social inservible, poco útil a la operatividad sistémica; tachada la antropología de exceso de escrúpulo, de moralidad cívica, de política activista y anti-sistema¹⁰. La corrección de estos mundos sería pues detenida por el carácter disciplinario (nunca mejor dicho) de la metodología, desdeñándose aquellos otros mundos etno- y sociográficos no atendidos a la regla productiva, no designados por la “visión” metodológica y su recta aplicación. Sin embargo, sabemos que tanto la realidad mundana como el fracaso mismo de la ciencia (que se debate en la construcción de falsificaciones de prestigio) rompen muy a menudo el método, haciéndolo saltar en pedazos.

Sea como fuere, nos parece que el debate sobre los “mundos posibles” como “fábrica de fenómenos” (Sandkühler, 1999), que parecerían caber todos en un tratado general del mundo clasificatorio o instituido (universal, científico), como parte del proyecto ilustrado enciclopédico, pero antes más diluido en la literatura de viajes y la paradoxográfica (Martínez Magdalena y Gómez Quintero, 2007), ha sido aún infructuoso en la incorporación a las ciencias sociales y humanas. Paradójicamente. Y lo decimos así porque en la teoría y la práctica escrituraria de estas ciencias están muy presente viejas metáforas (Blumenberg, 2000; Olson, 1998:§8) que como restos flotantes de pasados naufragios emergen y se sumergen para emerger de nuevo en un vago parapeto mixtificador. Es el caso de las “imágenes” (a menudo como sucedáneo de “representaciones”, “cuadros pictóricos”, “resúmenes generales”); usado profusamente en la historiografía y las ciencias sociales, pero muy desasistido teóricamente (Martínez Magdalena y Gómez Quintero, 2007). No obstante, autores como Sandkühler

10 De ahí, en muchos casos, su tardanza en la vanguardia de los cambios sociales, su ir detrás, en pos de un objeto que se mueve adelante; su dedicación escuálida a seguir los acontecimientos, las cosas dadas, limitándose a describirlas y holgar en abstracciones culturoológicas.

(1999: 64), prefieren *imagen a visión*, asumiendo que la imagen da a entender la autoría constructiva. Por otro lado, es posible criticar la optométrica o régimen escópico de la etnografía, producto del iluminismo de la “Observación” participante (Martínez Magdalena, 2013 y 2014). Aunque nos va a importar esto mucho menos, nos queremos referir aquí a la pretensión de recoger por escrito una realidad y una verdad que podemos defender hoy como compleja, intrincada y diversa (mundos plurales), pero que continua considerándola aprehensible sólo de manera unívoca. Aunque identifiquemos regiones diversas, geográfica y etnográficamente distintas, el método-mapa y el instrumento-navío es uno y el mismo (Martínez Magdalena, 2000), con visos de universalidad nepótica pero sin potencia constructiva emancipatoria, es decir, sin potencia de intrincación, propulsora de complejidad o emancipadora en su diversidad: lo que supondrá, de facto, la comprensión de la constitución de subjetividades locales.

La ida y la vuelta de la escritura: un breve método

Entre verso y recto, el pliego, como el resorte práctico del contenido espiritual de la letra, responde a un método preciso de plegado. Aunque breve, la estrategia analítica que emprendemos aquí tiene un recurso principal y uno auxiliar: En primera instancia, la relectura de nuestro diario de campo en Colombia tras catorce años de abandono e improductividad¹¹; en segundo lugar, el auxilio puntual de los diálogos y productos compartidos con un autor colombiano investigador y docente en España, cuyo itinerario se inicia precisamente en nuestro encuentro en Medellín (Gómez Quintero y Martínez Magdalena, 2005a y 2005b). En la discusión de dos autores de universos distintos (tanto cultural como disciplinariamente: nuestro interlocutor hace trabajo sociológico sobre las ONG españolas en Colombia), llegaremos, al hilo de nuestro diario de campo, a discutir la posibilidad de mundos emancipados, segregados y autónomos a partir del impulso investigador. Que, en verdad, no es más que un motor de cambio social/objetual; es decir, de transformación definitiva del objeto de estudio en agente propulsado en la misma (o aparentemente idéntica) esfera social. Es posible así emprender un diálogo de contrapunto en torno a la estancia del primero en Colombia y la del segundo en España. Nosotros, específicamente, al hilo de la revisión crítica de un diario de campo a propósito de una estancia de investiga-

11 Publicamos simplemente un artículo más poético que otra cosa (Martínez Magdalena, 2000).

ción para estudiar las creencias y prácticas médicas de población indígena, afrocolombiana y mestiza en el Chocó. Que fue derivando imperceptiblemente, por cierto, hacia claras consideraciones sociopolíticas (no sabemos si por un traslado del interés del observador o por la emancipación del objeto de estudio, así impulsado), al hilo de las situaciones y personajes que en él se recogen por escrito. Cuestiones que requieren reflexiones epistemo- y metodológicas consecuentes. Después de catorce años de abandono, el diario, exhumado de un cajón (Martínez Magdalena, 2006), se resiste a su lectura, presentando al autor primero una doble ajenidad en torno a la valoración antropológica de la violencia en Colombia: una primera ajenidad experimentada en el campo, y, merced al alejamiento escriturario (como marcador temporal), una segunda ajenidad de lo escrito, que se resiste a ser reinterpretado de manera coincidente con la primera lectura anterior. La violencia cometida al pretender la inteligibilidad sobre lo propio escrito en otro lugar por un otro-mismo, sobre lo experimentado escrito y dejado al tiempo, revierte en metáforas pertinentes al reflexionar sobre la violencia en Colombia y sus pretendidos postulados locales y globales, y es precisamente – esa ajenidad– la que nos impele sobre la emancipación y potenciación del objeto (la salud en el Chocó, que deviene, finalmente, cuestión política). La ida y la vuelta y la vuelta y la ida (Martínez Magdalena, 2000), entre dos investigadores distintos con trabajo de campo en Colombia (colombiano y español)¹², por último, permite acometer un entramado discursivo interesante que arroja luz sobre la práctica investigadora (etno- y sociográfica)¹³.

Es decir, no hemos trabajado solos. Además, lo hemos hecho posicionados, aprehendiendo, si esto es posible, una Colombia desde su definición como lugar de violencias. Cuya narratividad producida es incapaz de ser descriptiva de un concepto preexistente, la violencia, o la mismísima Colombia como nación.

La escritura y la voz: violencias de la escritura que acallan la voz

En el proceso socioetnográfico podemos describir varios actos procedimentales de violencia escritural. La primera, cognitiva: planes de investigación;

12 Ya hoy, en verdad, ambos, con identidades de ida y vuelta: hispanoamericano el primero y colombohispano el segundo. Lo que dice mucho de los objetos de estudio “desde” las identidades estudiantiles.

13 La relativa o auxiliar “ausencia” discursiva del segundo investigador debe revelarse en sus propios discursos, que pueden seguirse en sus muchas publicaciones. Aquí solamente haremos mención de los trabajos en común y los diálogos asimilados por el primero.

motivaciones prejuiciosas, intereses bastardos de investigación; la segunda, la presencia del etnógrafo en el campo en *persecución* maussiana y malinowskiana de su objeto; posteriormente, la interpretativa y reinterpretativa; por último, la violencia de la publicación monográfica o los efectos, no sólo textuales, de su quehacer e intencionalidad, más o menos emancipatoria del objeto/sujeto-actor. Es lícito pensar que estas ciencias incurren en la explotación procedimental de los “informantes”, en lo que se ha venido llamando “industria extractiva” (Castillejo Cuéllar, 2009) e “industria del diagnóstico” (Jaramillo Marín, s. f.). Pero a todo esto, hay que añadir la motorización del campo. Es decir, el proceso que impulsa a la acción del actor y a la movilización del entramado sociopolítico estudiado, que se manifiesta ya en la secuencia segunda: suponiendo que la primera sea impoluta; aunque la presencia previa del etnógrafo en la biblioteca o el archivo –ya no hablemos si hay prospección sobre el terreno– es ya enigmática. En el primer caso, en nuestro trabajo de campo sobre una zona selvática colombiana, pudimos comprobar cómo existen intensos planes autóctonos de desarrollo, intervención y ordenación territorial, municipales, departamentales, regionales, diseñados por distintos especialistas y técnicos (entre ellos, antropólogos y sociólogos)¹⁴; trufado asimismo de intervenciones internacionales (ONG, ONGD, etc.). Si bien nos parecieron, irremediabilmente, en los mismos parámetros de homogeneidad de conocimiento desde las instituciones de emisión: universidades, etc.; desde la mirada urbana institucional y central: institutos estatales y entidades privadas, etc. Pero aún más, desde la misma teoría. Es decir, no existía ningún vacío cognoscente, ni tampoco práctico, sobre la zona, si bien es necesario recalcar, por lo mismo, que la exuberante presencia de documentación etnohistoriográfica es precisamente la que, por el celo de etnógrafos, historiadores, etc., alimenta la identidad local (González Escobar, 1999). La inexistencia de tal vacío cognoscente sobre ese territorio responde precisamente al afán temprano colonial, a la necesidad de reificar una identidad territorial o territorializada inmediatamente, y a la reorientación cognitiva actual (Escobar, 1996 y 1999). Los planes de nuestra travesía de investigación, por lo demás, estaban bien pertrechados, tratándose de relevar la documentación necesaria para caracterizar el Darién colombiano con vistas a una valora-

14 En un estudio de campo posterior por el Gran Chaco en 2015, pudimos comprobar asombrados la hiperproductividad antropológica sobre pueblos indígenas. En cualquier comunidad topábamos con antropólogos y antropólogas, muchos insertos desde misiones evangélicas y católicas, y ya hoy, afortunadamente, indígenas. Los primeros ventrilocuos, si bien es necesario defender su labor activista.

ción ecológica con parámetros de sustentabilidad futura en la ordenación del territorio (Uribe, 1998 y 1999). Nosotros contribuimos modestamente al relevamiento sanitario (Martínez Magdalena, 1999). La violencia de este proceso, en fin, recaería en el prejuicio construido en torno a las dificultades del viaje y el relevamiento (Martínez Magdalena, 2000), así como en los implementos teórico-metodológicos. Respecto a la segunda violencia, la presencia del etnógrafo en el campo llevará aparejada una retahíla de procedimientos de calculada pero inefectiva prudencia metodológica y experiencias fuertemente vividas (Martínez Magdalena, 2000) que llevarán a un ensayo teórico (Martínez Magdalena, 1999), pero donde el Diario de campo se mostrará inoperante, ineficaz, estando abocado a una desadaptada fuente posterior necesitada de interpretación y reinterpretación. En 2005 habíamos escrito con una infumable retórica novelesca:

Encontrándose el autor en 1998 atravesando la selva colombiana del Chocó en la frontera panameña, en una expedición antropológica universitaria, sus compañeros de campo, eminentes y curtidos investigadores –alguno premio nacional de su país; no será menester alabar aquí la extraordinaria calidad de la antropología colombiana–, le llevaron, como en un privilegio académico, a ver, para entrevistarla, a una ancianísima mujer de un remoto poblado de la costa caribeña. Le dijeron al autor que esa mujer era una de las mejores informantes de la zona, no sólo por su mucha edad, sino por su gracia y conocimientos, unos conocimientos que se asemejaban a *las genealogías del Macondo* de Gabriel García Márquez. Es fácil imaginarse las expectativas de quien esto escribe; así como la consideración del esfuerzo por atravesar peligros sin cuento y recorrer mucha distancia en pos de esa informante¹⁵. Pues bien, esta señora estaba en la cama, casi inmóvil, cuando llegamos a su cabañita playera. La hicieron levantar –estaba sola, su sobrino apareció después–, y la sentaron frente de mí para que le preguntara cosas (¡tenía tantas en mi guía de entrevista!, ingenuamente). La anciana estaba adormilada, y poco lúcida. Apenas se la entendía, aunque con ayuda de mis compañeros –por la cuestión de los acentos y los giros idiomáticos–, pude comunicarme con ella. Además de los escrúpulos que sentí de inmediato,

15 Evidentemente, a buen seguro que, en “zona de guerra” (recordemos “la situación” colombiana), hubo itinerarios que estaba recomendado hacer (o se podían hacer con un riesgo aceptable) y otros no. Del mismo modo, esa anciana debió constituir en el pasado una buena informante para estos compañeros etnógrafos. Sin estas condiciones, no cabría entender este esfuerzo ingenuo (para todas estas vicisitudes *vide* Martínez Magdalena, 2000). Sea como fuere, se entiende como el mito profesional recurrente en los autores noveles, difícil aún de combatir desde las cátedras formativas, que niegan lo que cuentan y experimentaron sus voceros.

me vino a la memoria lo que meses antes me había pasado, como a muchos antropólogos (es un mito), con una informante autorizada en España: que, preguntándole por una cuestión concreta, me dijo que espérese un momento; sacó una revista local en la que había sido entrevistada y en la que un periodista le había hecho la misma pregunta, y ¡me leyó la respuesta! Y, por supuesto, recordé también lo que había aprendido sobre las urgencias de la (escuelas etnológicas y folklóricas europeas)... por recoger los vestigios de una sociedad periclitada...

Más aún, porque ternura e ingenuidad son cosas políticas:

Pues bien, volviendo a Colombia, sólo le pregunté a aquella anciana ilustre por una cuestión biológica puntual, como constaba en mi entrevista de campo: la investigación trataba de documentar las prácticas curanderiles de las comunidades afrocolombianas, indígenas y mestizas de la zona. Después rogué a mis compañeros que la volvieran a acostar¹⁶. A partir de aquí se desarrolló una discusión acerca de la incisividad de los etnógrafos sobre los informantes para producir información, lo que me volvió a acontecer años más tarde, en otro contexto (Argentina y patrimonio indígena), y, aunque con menos intensidad, sobre la supuesta “deficiente explotación” por mí de mis informantes. Pues bien, reparos aparte, faltas de habilidad o de curtido, o lo que se quiera, más tarde en Colombia pude completar mis conocimientos a través de otros testimonios mucho menos autorizados y hasta desechados: unos niños jugando en la playa me contaron sus terrores comunes –posteriores encuentros, con dibujos, entrevistas, etc., entre madres y niños fueron de una riqueza majestuosa-, y la taberna local fue un excelente lugar para consolidar mis conocimientos¹⁷. Nótese el contraste, de la anciana que se va del mundo atesorando recuerdos y saberes incomensurables, que es necesario agitar cuanto antes, a la creciente y proyectiva comprensión del mundo por unos niños que nacen a la verdad socializada. Es claro que lo uno no quita lo otro, y que ni los niños pueden documentar cosas que se les escapan por la naturaleza de su generación (¡qué de cosas dejé de saber por no zarandear a la anciana!), ni los ancianos pueden abarcarlo todo (amén de problemas de memoria)¹⁸. Y tampoco me refiero a los meros escrúpulos sociopolíticos, mora-

16 Nótese cómo se salva el autor.

17 No todo esto fue apuntado y recordado en el Diario de campo, por supuesto, que no deja de ser inadecuado y una doble construcción desplazativa del sentimiento en el supuesto intelecto *escritural*. La ficcionalidad de lo acontecido, el encuentro o desencuentro, y lo apuntado y recordado son tensiones necesarias.

18 Es notorio que no me estoy refiriendo a la demencia senil precisamente, sino a los procesos de construcción individual y colectiva del pasado rememorado. Nos parece importante subrayar la cuestión de que los informantes, ahora mejor como *testimonios*, es un problema teórico, con graves consecuencias metodológicas, de primer orden, aún por estudiar.

les o metodológicos del etnógrafo. Me refiero, en realidad, a la dignidad y la validez de los distintos ángulos u oquedades experienciales y vitales, que no siempre son tomados en consideración, y que no siempre pueden ser reducidos a una sensibilidad etnográfica o social en la transversalidad de género, clase social, generación, etnia, etc.; y, a la vez, me refiero a la negociación (entre etnógrafo e informantes como asunto de transmisión cultural intergeneracional, interclase, género, socialización, cultura, etc.) de lo transmitido, del dato, de la información, que es otra más amplia y compleja que la simple gestión de lo dado. Ésta no puede acabar sino en la asunción del tópico (sea uno u otro, incluido el del propio sistema de indagación) (Martínez Magdalena, 2005: s. p.).

Del resto de violencias correlativas, en fin, nos ocupamos inmediatamente con mayor detenimiento. Sin embargo, preferimos considerar antes una reorientación del estatuto del profesional en el campo. De manera crítica, podemos especular con el trabajo de campo (incluso entendido como mérito académico)¹⁹ como la proyección/exclusión-expulsión del sujeto observante de su comunidad de origen (que no entiende ni le entiende), que llega a redactar un texto (retórico por lo demás, aunque con la retórica propia de su neo-comunidad disciplinaria o académica) producido desde el ensanchamiento de un espacio exilar, dis-locado, con ese cuerpo (entreverado de textualidad y física) que se posee pero no se quiere, fragmentado como está y puesto a disposición de esa nueva comunidad que lo lanza al exilio, para conocer los modos en que la identidad se escinde y se busca. De hecho, este observador exilar trabaja a cuenta de su comunidad de origen, como especialista en deslindes y trazado de contornos (desterrado autorizado, expatriado). Y así es como mientras no se desembarace de su dependencia académica, pertenece a una comunidad de especialistas en estas lides, autorizada por su sociedad. De esta manera, esta sociedad centrífuga no se establecería solo por la alteridad, sino, solidariamente, por su definición especializada, por sus cuerpos exiliados, ubicados no solo en la alteridad, sino también en una identidad dis-locada/lizada: no tanto por las negritudes raciales, primitivismos culturales, subdesarrollos económicos, y dictaduras-comunismos-populismos democráticos, etc., sino, más bien, por la ausencia

19 Es ya clásico considerar el quehacer del antropólogo y el trabajo de campo como una mitologización, un viaje de paso (rito académico) y la construcción de un héroe científico (méritos académicos), etc. (Stocking, 2003:43 ss.; *cf.*, en nuestro contexto bibliográfico, el ejemplo de Lévi-Strauss, 1970). Pero deseamos hacer una crítica más consistente respecto al poder y la labor de las ciencias sociales como fuente de autoridad y designadora de realidades (incluso críticas).

acá y presencia allá de sus especialistas²⁰, que se constituyen, propiamente, en las fronteras de esas diferencias. Especialistas (antropólogos)-cuerpos exilares-textos-frontera, o “especialistas-frontera”. Los objetos exóticos no nos vienen dados a los museos, sino que son traídos, clasificados, expuestos, etc., por esos especialistas (Martínez Magdalena, 2014). En nuestro *mundus intellectualis*, esos especialistas son algo más y cosa diferente que meros sujetos a-sociales, marginales o liminares; son, sobre todo, agentes (activos, especialistas expertamente socializados)²¹, y, por tanto, sociales: misioneros, antropólogos y científicos sociales, y, hoy, cooperantes, voluntarios y turistas; que no son éstos menos especializados ni carecen de una socialización que nos aventuraríamos a definir como experta o aún profesional. Ahora bien, especializados, ¿en qué? La categoría exilar es el escribano de un sujeto encendido: un notario que acalla la voz por medio de los flagelos de la escritura.

Ciertamente, los Diarios de campo, como, en fin, cualquier dispositivo metodológico de las ciencias sociales (en el ejercicio etno- o sociográfico), son expuestos como tales elementos de producción de información (textual), que reducen y plasman la complejidad social “por escrito”. La patrimonialización de los investigadores que hacen de la cultura una transmisión escrita, codificada/compilada de la cultura (estructuras sociales, stratigrafía, etc.), es raramente estudiada. Lo que acaba, irremediablemente, en política (Hammersley y Atkinson, 2003), dado que todo texto es político, al menos por pedagógico y moralista (*cfr.* Menéndez, 2002). Sea como fuere, y pese a que en ocasiones la antropología y las ciencias sociales en general puedan reconocer su insuficiencia, el texto (más antropológico) pretende, nada más y nada menos, explicar el mundo (lo social y cultural) por escrito, sin reparar en que el propio escrito es un acto político que, por tanto, conforma esa región sociocultural. Como titulara un capítulo C. Geertz en *El antropólogo como autor* (1997: cap. 2), “el mundo [entero cabe] en un texto”. La alusión a los mundos experienciales que devienen escriturarios en el traslado temporal (ajenidad reinterpretativa) es reiterada en nuestra disciplina. Lévi-Strauss ya había escrito: “[La comunicación no obstante es posible entre la experiencia y el conocimiento.] ‘Cada hombre –escribe Chateaubriand- lleva en sí un mundo compuesto por todo aquello que ha visto y amado, adonde continuamente regresa, aun cuando recorra y parezca

20 No tanto de sus objetos, que serían portados por estos, como ya señalara Bartra (1996).

21 Recuérdese que nuestra propuesta del agente exilar es, por su propia condición diaspórica, político (transferrado, en referencia al *terrain* o campo).

habitar un mundo extraño'. Desde entonces, el acceso es posible. De una manera inesperada, entre la vida y yo, el tiempo ha tendido su istmo; fueron necesarios veinte años de olvido (y distancia) para encontrarme frente a una experiencia antigua cuyo sentido me había sido negado y su intimidad arrebatada por una persecución tan larga como la Tierra" (Lévi-Strauss, 1988: 47-48). Incluso dentro del discurso de las resistencias a la globalización se contienen estas metáforas. Moreno (2004: 514) habla de la *glocalización* como instrumento para alcanzar "otro mundo en el que sean posibles mil mundos dentro de un marco de reconocimiento e igualdad". Ahora bien, reconociendo la parcialidad crítica de nuestra labor, podemos resituar esta pretensión como "El libro de todos los mundos". El texto donde se pretende que quepa todo el mundo, que deviene en varios o múltiples, o todos –manteniendo esta pretensión totalizadora– los mundos. No hay otro mundo, así que no sea *el nuestro y sus lindes*, el que nosotros dejamos por escrito, del que damos fe; de ahí el afán supratestimoniao del antropólogo, notarial más bien. Este mundo es rememorado, seccionado en un espacio y tiempo estancos, memorialístico, como tendremos ocasión de ver. De hecho, el mismo trabajo de redacción de la monografía a partir de los diarios de campo no supone otra cosa que la delimitación (casi o metafóricamente *territorial*) de aquella experiencia de campo: de observación participante, un eufemismo metodológico. El antropólogo no es tanto, así, un "autor", como quiere Geertz. Más bien es un acción compleja de notaría exilar, exégeta custodio de una verdad narrada, y, sobre todo, re-clamada. Ahora bien, ¿cuál es la responsabilidad del notario, que es distinta de la del autor? No sólo porque conforma, esta vez como autor, ese mundo de realidades suyas, pero designadas merced a su autoridad de emisión/certificación/notificación de *realidades*. Las ciencias sociales, así, localizan y globalizan el mundo. Pero, además, dejan fuera, en esa labor, otros mundos, no suyos, si bien previamente han desertizado (casi diríamos colonialmente) el territorio que debe quedar tras ella después de su labor de notaría. Se trata, por tanto, de "geopolíticas del conocimiento" (Mignolo, 2003). Ahora bien, el mundo por escrito etnográfico es asimismo reinterpretable, con lo que caben en él, no sólo la panoplia de todos los mundos posibles (socioetnográficos, escriturables), sino, en verdad, "todos los mundos" de la interpretación y la reinterpretación, y aún de la ficción, en encadenamientos correlativos. El sentido de la escritura como institución de violencia (Lévi-Strauss, 1970: Séptima Parte, cap. XXVIII) recae así en la imagen de la Biblioteca como receptáculo del conocimiento mundano y su esencia intrínseca como referente externo desde el que situar y resituar toda nueva "cultura" o "sociedad" escrita en anaqueles perfectamente clasificados por materias, autores

y épocas (*cf.* Burke, 2002). La escritura cobra así una entidad en sí misma, en cuanto recurso de poder cognitivo absoluto y designativo, “metaforicidad en sí misma”, como quiere Derrida (1998: 22). La metáfora de la Biblioteca del Mundo, la Naturaleza como Libro escrito en caracteres matemáticos, el mundo como manuscrito, la legibilidad del mundo, la lectura universal, etc. (Derrida, 1998: 22 ss.; Blumenberg, 2000; Olson, 1998), puede ser escindida en dos sentidos: fundada en patrones gramatológicos y técnicos; así como “pneumatológicos” o escritura indeleble en el alma (Derrida, 1998: 24). La escritura interna, esta escritura santificada, no es menos ajena a la labor escritural etnográfica que la primera. La Etnografía tiene el mismo sentido derridiano (Goldschmit, 2004). Los diarios íntimos publicados de Malinowski, Eliade, etc., lo corroboran. Pero puesto que toda idea y sentimiento acaba por (ser) escrito y no deja de ser un ejercicio escritural en tanto sea comunicativo y lo es siempre²², y en cuanto, además, no deja de ser instituido como un acto de violencia²³, en tanto todo esto tenga lugar (y pasa), su versión escrita la enaltece como autoridad (agente y, no lo olvidemos, beneficiario, de la violencia):

La idea del libro es la idea de una totalidad, finita o infinita, del significante; esta totalidad del significante no puede ser lo que es, una totalidad, salvo si una totalidad del significado constituida le preexiste, vigila su inscripción y sus signos, y es independiente de ella en su idealidad. La idea del libro, que remite siempre a una totalidad natural, es profundamente extraña al sentido de la escritura. Es la defensa enciclopédica de la teología y del logocentrismo contra la irrupción destructora de la escritura, contra su energía aforística, y... contra la diferencia en general. Si distinguimos el texto del libro, diremos que la destrucción del libro, tal como se anuncia actualmente en todos los dominios, descubre la superficie del texto. Esta violencia necesaria responde a una violencia que no fue menos necesaria (Derrida, 1998: 25).

22 En diálogo demoníaco, místico, con un *alter ego*, doble o sombra, que nos habla internamente, sea la conciencia bicameral, el dèmon socrático, la demencia, etc. La pertinencia de esta disquisición está en lo que adelantamos antes: La categoría exilar es el escribano de un sujeto encendido; un notario que acalla la voz por medio de la escritura. Es decir, más acá y más allá de la escritura y su imperio reside el sujeto que obra, actúa (de ahí que lo llamemos “encendido”), pero que habla y escribe (acallando ésta a la primera), incluso o precisamente su propia subjetividad (fijada, construida). El sujeto se escapa momentáneamente al texto. La cosa estudiada (objeto) necesita así un segundo autor (después del primero que se describe a sí mismo estudiando la cosa). De ahí la transterritorialidad, la transposición correlativa autorial o los encadenamientos de autores sucesivos y recurrentes, *factum* de la reflexibilidad en la expansividad del yo experiencial-escriturario.

23 En cuanto violenta la realidad y la verdad, a su vez escritas: de ahí la necesidad de reconocer esa metaforización en sí misma de la escritura derridiana.

La diversidad queda clausurada. De esta asunción se deriva la pregunta que, si lo es filosóficamente, no es menos pertinente etnográficamente: el ser escrito, el qué es lo que está escrito, la voz y el fenómeno, lo dicho para lo oído o lo dicho para ser oído (Derrida, 1998: I, §3). En otras palabras, la pregunta etnográfica por la existencia de los mundos que describe, ante la duda de que existan autónomamente respecto de la escritura²⁴ y, sobre todo, ante la inquietante constatación de que la escritura etnográfica abarca todos los mundos; o mejor, donde en su único libro se contempla o leen todos los mundos, muchos de ellos de vastedades insospechadas o aun silenciadas. La extraña sensación de que el escritor (etnógrafo) que dejó escrito o por escrito el mundo (etnográfico) que dice contempló en el pasado²⁵, experimenta dificultades de comprensión en la que fue su propia escritura, le lleva a enfrentarse a ella como a un otro (a él mismo como escritor-autor en otro tiempo, primera alteridad), ejerciendo una violencia recursiva para comprender por la fuerza un mundo ya motorizado en su ausencia, y adentrarse en la espesura de su trabajo escritural reflexivo. El texto viejo se presenta así, metafóricamente de nuevo bajo el poder de nuestra palanca cognitiva, como una espesura clásica (la floresta), donde el etnógrafo interroga al etnógrafo que fuera y lo violenta inquisitorialmente como si de un nativo se tratase, agitando el texto por el texto.

Los diarios de campo: el conocimiento que se abre al mundo escritural

Será menester ahora, con esta luz, describir nuestros diarios de campo. Se usaron cuatro libretas de distinto formato, conforme a un primer criterio clásico de separación o disgregación dualista “persona/investigador-observando participativamente (en el trabajo de) campo”; es decir: “intimidad, emocionalidad, subjetividad” disciplinada o socializada conforme al método académico (“trabajo de investigación, método científico, rol profesional y mérito académico”). En efecto, fueron estos:

- a. *Diario personal*: se usó como diario íntimo, en el que recoger las emociones y secretos íntimos del investigador en el campo: se entendió como “campo” toda la “ficción” completa: esto es, “Colombia”, la experiencia de viaje, como “campo”. Esta libreta, de principio, como cuaderno aún vacío (sin escritura), fue escogido para tal fin por motivos afines muy claros: fue obsequiada por una persona afectivamente

24 Y por tanto de la experiencia única de lo dicho para ser oído, así, por ejemplo, en *Tristes Trópicos*.

25 Cuando releo sus diarios de campo o su monografía y lo que dejó fuera como texto muerto, por silenciado, es decir, *por escribir*, y aun *no escrito*.

te significativa, una compañera de trabajo en España antes de partir el investigador hacia el itinerario colombiano. La libreta está magníficamente encuadrada y presentada, a la moda de las libretas “ecológicas” (papel reciclado, anillas dobles metálicas, tela cosida, grabados coloreados). En la portada se lee en bajorrelieve sobre tela: “Nature Is Beautiful” y, debajo: “Fruits of the World”. Se representan en altorrelieve coloreado de amarillo unas espigas de cereal, y abajo a un lado, en bajorrelieve el logotipo de la editorial: un cubo de basura con flores que salen de él. Cuelgan de las anillas unas etiquetas de cartón en las que además de este logo y su lema, que no reproducimos, se lee: “Is it trash?”. Ignoramos si hubo en este regalo “ecológico” una clara intencionalidad en relación con un viaje de aventura a un lugar que destaca desde el prejuicio cognitivo eurocéntrico, entre otras cosas, por su exuberancia natural. Aunque es más que posible establecer esta relación, albergamos aún alguna duda por cuanto en esta época, tales obsequios estaban “a la moda” de esta pretendida conciencia europea por “la protección del medio ambiente”. Sea como fuere, lo uno (esta conciencia) está en relación con lo otro: con la conservación en zonas de abundancia forestal, por ejemplo; qué duda cabe que la Amazonía constituye así un “mito contemporáneo” que, al mismo tiempo que se desea conservar, se *visita* turísticamente como lugar de aventura y, por ende, de consumo “de los orígenes”.

Después de que detrás de la portada el investigador inscribiera su marca de propiedad (apropiación previa de lo que vendrá) y un aviso para que, en caso de extravío, la libreta fuera depositada en la universidad colombiana de acogida, la primera página recoge una dedicatoria de la compañera que le regaló el cuaderno: “Verano-98. Una parte de tu sueño se está haciendo realidad y comparto tu alegría. Ahora estarás más cerca del secreto de la vida. Comparte con nosotros, a la vuelta, tu experiencia. Buena suerte. Un abrazo. [Firma]” (Diario personal, p. 1). No podemos dejar pasar que al viviseccionar estas circunstancias “personales o íntimas”, y, sobre todo, al desvelar esta dedicatoria (que sólo fue escrita, sin mayores suposiciones, para el consumo exclusivo del propietario de la libreta), estamos violando el secreto de la intimidad, ejerciendo pública violencia escritural con ello. La distancia y el desapasionamiento que hoy nos permite hacerlo, más allá de vanidades o exhibiciones analíticas, permiten hacer patente, de cualquier forma,

esta forma de violencia escritural que no se da solo en el campo, sino antes y *a propósito* en la construcción de la subjetividad del investigador: que des-vela o avienta la interioridad de algo que, por otra parte, es menester estudiar al ser parte integrante de las circunstancias de la investigación. El contenido de esta “bendición fraternal”, si no amorosa como margarita de guerra (novia o promesa que espera el retorno del soldado), unida a la espiritualidad intelectual del “estar más cerca del *secreto de la vida*”, por experiencia y conocimiento, es claramente “vincular” y, por tanto, afectivo. Se espera y pide la “vuelta”, un regreso. Lo que prometería el autor, por cierto, en cartas postales posteriores. Esto es la garantía de la ida a aquel lugar inhóspito y de colonización exigente: una aventura, en todo caso, de inteligibilidad intelectual con sufrimiento emocional (ese altavoz de la prueba testimonial).

El diario tiene 76 páginas escritas, desde la llegada a Medellín (3 de agosto de 1998) hasta el viaje a Apartadó (14 de septiembre), en que se interrumpe sin aclaraciones²⁶. Además de gráficos y esquemas²⁷, contiene también algunos dibujos a bolígrafo y uno hecho con la tintura de hierbas locales. Éstos son paisajes, pero también la representación de la reducción de una cabeza (de supuesta procedencia jíbara) de uso medicinal en las plazas de Medellín. El contenido del diario, como adelantamos, recoge cuestiones que también se constituyen como “personales”, sobre todo en cuanto problemas de conocimiento: reflexiones epistemológicas relativas al conocimiento de la situación sociocultural de un país ajeno, sobre el urbanismo de Medellín ante las dificultades de orientación...; y que, en lo estrictamente emocional, dado su traslado hacia lo cognitivo, fueron encarnándose rápidamente en un malestar gástrico. Todo lo cual, evidentemente, cuestiona de raíz la dificultad e impertinencia metodológica de esta separación dual entre la subjetividad a salvo (acantonada por escrito

26 Probablemente debido al *cansancio*. Y al decir esto, nos encontramos con una asunción que sacia nuestro vacío o ignorancia (o angustia y culpabilidad por no conocer qué hicimos o el porqué de nuestras conductas y decisiones), puesto que, evidentemente, no recordamos o sabemos por qué se interrumpe ahí, siendo que la estancia en Colombia continuó. Se trata pues de una nueva violencia escritural (la del silencio), que se ejerce incluso sobre nuestra persona en situación, en el campo, como personaje (sujeto de nuestras averiguaciones) u otredad en ciernes.

27 Muchos de ellos, sorprendentemente en este diario, analíticos de la situación sociopolítica del país, cuestiones epistemológicas, urbanísticas, etc. Al parecer, la presencia emocional se transmutaba en cognición.

en un Diario personal) o a raya, contenida por escrito, que dejará expedito el trabajo escritural (científico, incontaminado) en el campo.

- b. *Diarios de campo 'strictu sensu'*: consta de dos cuadernos, comprados sucesivamente uno detrás de otro, y ya en los lugares de paso y necesidad (escritural) en Colombia. Mientras el primer diario (el que llamamos *personal*) está bien cuidado o conservado, éstos otros de campo están maltrechos, manoseados y acusan el desgaste en el campo²⁸, marcas que le confieren la autoridad de una vejez curtida. Concretamente, sus hojas se inundaron de la humedad del trópico y, con la tinta corrida, contienen abultados anexos que los deforman y deslucen: folletos, hojas anexas, recortes de prensa, etc., recopilados en el campo; fueron transportados en mochilas y zurrones, a través de distintos medios. Los cuadernos son baratos, ordinarios, con anillas dobles a la izquierda y tapas de cartón con estampados gráficos a color de máquinas de escribir antiguas, por cierto, y desiertos indeterminados. Las páginas están cuadriculadas en el segundo, y rayadas en el primero. El Diario que llamaremos I comienza en “el campo” estrictamente (es decir, en el campo antropológico razón de la expedición académica al Chocó): nos sitúa en la Reserva de Sasardí el 28 de agosto; y acaba, con el cuaderno completo, en un Taller en Gilgal (sin fecha), tras 155 páginas. El Diario II siguiente comienza en el mismo taller de Gilgal (continuación) y tras 120 páginas acaba con la transcripción de una entrevista a una familia en Ríosucio²⁹. Este último Diario está dotado con mucho más material de anexos, gráficos analíticos, mapas urbanos, dibujos de paisajes, etc. Por supuesto, ambos diarios mezclan, junto con las observaciones participantes, reflexiones analíticas variadas, comentarios bibliográficos, etc., de una manera bastante descuidada y confusa, que achacaremos al imberbe etnógrafo, por una parte, y a su abandono como documento, por otra: se trata de unos diarios sin trabajar, sin desbatar para servir al análisis; sin rotular las categorías analíticas en el margenado, ni volcar la información. La escritura es mucho más rápida y nerviosa, a veces sin apoyo firme. Como dijimos, estos diarios no tuvieron aplicación fruc-

28 El “personal” fue conservado en Medellín mientras duró el trabajo de campo en el Darién.

29 Si bien esto fue anterior y, en realidad, acaba en Bahía Solano, en el Pacífico, sin que conste la fecha, aunque coincide con el final de la expedición al Chocó.

- tífera, sirviendo más bien de iniciación etnográfica, cuestión que sería atendida en numerosas discusiones con sus compañeros antropólogos³⁰.
- c. *Diario auxiliar de evaluación (de campo) de la intervención social de una ONG. europea*: aunque no se adelantó, por motivos laborales, compatibilizando su beca de investigación, el autor se comprometió a girar una visita a las intervenciones en el Urabá que la ONG para la que trabajaba en España sostenía; en este viaje al Urabá antioqueño se llevó a efecto una evaluación, con metodología de campo, para la redacción de un informe técnico sobre la intervención social que lleva a cabo dicha institución en barrios de invasión en distintas poblaciones de la región. La libreta está adquirida en Apartadó, y es de apertura vertical, totalmente blanca. Consta de varias páginas escritas con datos de observación sistemática sobre las tareas, organización, etc., escolar, alimentaria, de atención psicológica, de capacitación de adultos y talleres, de construcción de viviendas, etc., que esta ONG auspicia y que ejecuta la contraparte colombiana. A partir de él se redactó un informe evaluativo presentado en España (y que, por cierto, no gustó nada, ni en sus conclusiones críticas y recomendaciones, ni en su metodología), muy de acorde con la investigación de campo anterior: los dos estudios están mucho más que relacionados y son de una referencia cruzada interesante, con lo cual volvemos a recordar la pregunta por la motorización del objeto.
- d. *Otros materiales*: que consideramos actúan como documentación anexa y complementaria, como es la prensa colombiana, grabaciones de audio en las entrevistas de campo (si bien éste es parte integrante, en cuanto sea transcrito, de los Diarios de campo), estadísticas, libros, folletos publicitarios, visionados de documentales, noticiarios y programas, radio, etc. Resulta interesante constatar la dificultad, la ajenidad temporal y situacional, de entender estas grabaciones, giros idiomáticos, circunstancias biográficas de los entrevistados, etc., mucho tiempo después de realizadas. Por cierto, que hubimos de sobornar a varios desplazados en el Coliseo de Turbo para obtener información, con lo

30 No obstante, estos diarios sí dieron lugar, al menos en parte y como experiencia de base y conocimiento local de principio, para redactar el ensayo “El corazón lejos de la boca. Contribución al estudio, en los diferentes grupos humanos del Darién, de las concepciones corporales en relación con su naturaleza”, firmado por el autor, más a partir de la recopilación y crítica de las fuentes bibliográficas pertinentes estudiadas por él en la investigación bibliográfica en la Universidad de Antioquia, Medellín, y que constituyó parte de la obra de conjunto “El Darién. Ocupación, poblamiento y transformaciones ambientales” (2 vols.).

que volvemos a la motorización, amén de los escrúpulos éticos y las consecuencias para la veracidad de la *información así producida*.

De todos estos materiales, diarios, etc., vemos cómo surgen, en su “lectura de hoy y desde acá”, transpuesta la distancia, un extrañamiento; cuya violencia no se resuelve sino escrituralmente, que atribuimos a las siguientes características o condiciones:

1. Distancia temporal y geográfica, así como situacional. Temporo-espacial: estudio de una supuesta “realidad colombiana” *desde España y en nuestra circunstancia actual, que no deja de ser concatenante y recursiva: aquella experiencia nos trajo aquí y nos ha movido*. Es precisamente este decir, *desde España*, la declaración de este ángulo de mira u oquedad; el que, precisamente, define aquella “realidad colombiana” o, mejor aún, define *la realidad* de Colombia, de una Colombia que por esa misma distancia general (espaciotemporal y exótica) es ajena hoy tanto como ayer, de otra forma “no mía” pero extrañada. El acto de conocimiento, de análisis sobre ese objeto, requiere pues una aprehensión, una apropiación, un hacer mía aquella (esa) Colombia, a la cual, para lograr esto, necesito añadir cosas mías, lo que uno aporta como investigador o persona cognoscente: lo que *la hace real*, la “realidad” (que es mía, puesta por mí, en mi acto de investigación), la colombianidad o colombianía mía que así la designa: de ahí que en discusiones simpáticas diga yo frente a conocidos y amigos bogotanos que soy *paisa* –de Antioquia–; y que es refrendada por mi compañero de intercambio y colaboración J. D. Gómez Quintero, aquí en España, junto a mí como *alter* disciplinario (sociólogo) y transterrado (colombiano radicado en España) de mirada recíproca: al fin y al cabo, colombiano que refrenda la existencia y *mi* estancia fraternal en Colombia.
2. Ajenidad en la comprensión: evidentemente, son las audiciones actuales del material de audio grabado en Colombia lo que más ajeno resulta; sobre todo por la dificultad de la comprensión de la dicción y el acento; ajenidad por la dificultad en la comprensión del acento del agente hablante (oralidad); y ajenidad por las dificultades de audición debidas a problemas técnicos e instrumentales. El diario “acerca” estos casos. Los folletos, periódicos, etc., material escrito “por otros” e institucionaliza-

- do por las prensas-instrumentos de edición y fuentes de enunciación, requieren un esfuerzo distinto: de comprensión “por la letra/lectura”.
3. Ajenidad de la escritura: los Diarios y demás material escrito o producido personalmente exige un esfuerzo doble: de comprensión de la misma letra nuestra (inteligibilidad); y de comprensión de su contenido, del referente cultural y sociopolítico, de la entidad territorial y nacional, de lo local constatado y experimentado. Y de la subjetividad situada y en ciernes: la nuestra, que se nos escapa sin sentir, aunque permanece *encendida*.
 4. Todo esto supone una ajenidad de principio: la dada en el campo por la misma situación exigida en la práctica de investigación, siempre asimétrica en el sentido visitador/visitado, entrevistador/entrevistado, asesor/asesorado, investigador/informante, etc. Una ajenidad que es bidireccional: ¿qué pequeña investigación/ajenidad no emprenderá o sentirá el investigado-entrevistado frente a quien le pregunta, recorriendo éste, incluso, miles de kilómetros en pos de quien responde a su entrevista, esa estrepitosa búsqueda del informante cualificado de la que dimos cuenta?

El libro de todos los mundos o la doble ajenidad del mundo por escrito

Los Diarios y demás materiales, como ficticios hitos testimoniales, colonizan el campo. Los Diarios de campo (I y II) ponen una primera limitación y *concentran* o re-concentran el campo: el primer campo, o lo que así se consideró como tal fue, dentro de Colombia, el último círculo concéntrico posible: la expedición antropológica al Chocó (al Darién). Sin embargo, los materiales adyacentes y el propio viaje posterior a las estribaciones del Chocó, el Urabá antioqueño (complemento pero contrapunto del Chocó: del Urabá chocoano), y con otro objeto de estudio asimismo adyacente (las ONG), hacen que este círculo, con otro centro o desplazamiento de centro, se resquebraje y concierna a otros, en una mirada hacia afuera que deconstruye la primitiva disposición de la iniciación antropológica en un campo que ahora se advierte más difuso: de adentro afuera. En efecto, no solo constatamos dos campos restringidos: el Chocó y el Urabá antioqueño; el binomio analítico salud/enfermedad en el primero e intervenciones de ONG en el segundo que, por supuesto, acoge la cuestión sanitaria; sino que el primer objeto de estudio, perfilado desde España a

demanda de la beca propuesta desde Medellín³¹, había sido la juventud en los barrios de invasión, las comunas de Medellín. Así pues, otro círculo concéntrico hacia fuera, centrífugo. Finalmente, Colombia como tal, en su totalidad, pergeñada desde la predisposición construida en y desde España; sin conocimiento experiencial de qué sea “Colombia”.

El Diario personal nos sirve para recordar que nuestra entrada o inmersión, como se prefiera, en el campo mayor (Colombia), es poco consistente en su contenido, puesto que nos re-situamos o nos vemos obligados a resituarnos, orientándonos de manera correlativa (fenómeno de localización y deslocalización/transerralización), desde luego cognitivamente: “Una vez instalado en casa de la familia Gómez... conocí la Universidad [y a la familia, que se definen como situados en cierto estrato social]. Tiene esto importancia, aunque lo comprendí más tarde, porque en Medellín, la ciudad cobra sentido humano en lo espacial, en la ubicación urbana” (Diario personal, p. 2). Es decir, el Diario que primero se escribe (y que primero se abandona, por cierto), el supuestamente “personal”, puesto que fue lo personal lo primero que se vio comprometido llevado por el temor a lo desconocido o el terror conocido, por construido, desde España, es aquél que sirve para el conocimiento: la resituación primera, que siempre es cognitiva por escritural. Evidentemente, entendemos que lo afectivo es una performatividad colonizadora también, en el ámbito de la escena relacional e imaginaria; pero que deviene escritural también como afectación de la escritura, como gesto, cara a medios más netamente literarios y artísticos, donde la ficción y lo poético rebaten la idea prosaica de lo cognitivo; no obstante, desde la crítica, ambos ámbitos se inmiscuyen y confunden mutuamente, claro está. Y si hablamos de resituación o ubicación (cognitiva) es porque, como se ha visto, allí se le presta un instrumento conocido: la metáfora del mapa urbano y la significación (social, estratificada) de lo espacial como señal identitaria. Por supuesto, esta herramienta de comprensión es compartida internacionalmente por el mero hecho de que ambos interlocutores estaban muy próximos una educación universitaria, socializados en las ciencias sociales: uno antropólogo; el otro sociólogo; y a ciencia cierta con anhelos, situaciones sociopersonales, etc., muy similares. Es decir, la globalización ha hecho que estos dos ahora amigos se entendiesen sin dificultad en aquella primera situación donde

31 Aclaremos que la estancia del antropólogo en la U. de Antioquia se debió a una beca de la AECI, España, que en principio demandó un proyecto para una universidad privada de Medellín, tratándose de un error administrativo que fue subsanado con el traslado a la U. de Antioquia (ver *infra*).

uno demandaba explicaciones/entendimientos y el otro las proporcionaba gustoso como símbolo de conciliación y hospitalidad, así como de intercambio intelectual. Es más, sería el antropólogo español quien se resistiera a aceptar la violencia como uno de los criterios asiduos y precisos de explicar qué cosa es “Colombia” para un extranjero. Nos referimos a la muy comentada anécdota de una discusión en el carro de los amigos de Juan David cuando mostraron al español el Cerro Nutibara y las vistas de Medellín, etc., en cuyo transcurso los amigos colombianos se lamentaban de “la violencia” como algo que preside la vida de Colombia, lo que el primero se resistía a aceptar, dándola, con afectada suficiencia, por supuesta: paradójicamente como si supiera qué significa la violencia en Colombia o si la hubiera experimentado en propia carne. Es decir, la mera presencia del extranjero (más si cabe “estudiante”)³², exige explicaciones (sin necesidad de entrevistas), y un esfuerzo por mostrar qué cosas de qué “Colombia”; o qué cosas identifican a “una Colombia” que uno desea estudiar.

Así pues, el Diario personal, lejos de proteger lo personal o mantenerlo en cuarentena para la no contaminación de los Diarios de campo, pasa a ampliar el campo a toda la experiencia, a todo el país como lugar de experiencia; es decir, abre a la experiencia, a lo experiencial, el campo antes restringido. Y lo hace *por escrito*. De hecho, el Diario personal actúa como Diario de campo, de un campo más abierto, de “Colombia” (en construcción y en itinerario) como campo, y hasta recoge, además de resituaciones cognitivas (la estratificación, entre otras), reflexiones de método general (Diario personal, pp. 19 y 20). Aquí se recogen las “realidades” explicando los deslindes de los “acontecimientos”; un entronque de teorías, puestas en cuarentena por la experiencia personal, que rectifica unas y suma otras no tan empíricamente, sino reflexivamente en ese concatenamiento escritural. Los acontecimientos se deslindan así en una elec-

32 La condición de “extranjero” gira en torno a varios criterios de visibilidad: 1. El prejuicio atribuido a la costumbre: el europeo que apenas se ducha, como le fue recordado en alguna ocasión; a lo que responderemos, además de con los insanos hábitos europeos, con las precauciones de claro interés simbólico dadas por la Embajada de España de *no bañarse en pozas por el riesgo de parasitismo*; 2. El “tener cara de extranjero” (Diario personal, p. 13), lo que lo hace víctima deseable para el secuestro o el robo: no sólo en la advertencia/preocupación de la familia de acogida; sino asimismo en la Universidad en la expedición al Darién, donde se le recordó que no podía garantizarse su seguridad y se le impelió a que disimulara en lo posible su acento (español) intercalando muchos “pues” y otros colombianismos; además, sobre todo en relación al cambio de dinero, siempre le fue facilitado por intermediarios colombianos: en el traslado de dinero de un banco, que fue hecha por un compañero de universidad; en el canje callejero de dólares por pesos; o en las incursiones por barrios de invasión, en las que precisa cierta “proxémica” que uno, como extranjero, no posee, etc.

ción crítica personal, permitida, facilitada, contrariada o perseguida por la convención social o colectiva a través de sus muchas instituciones (familia, etc.) y ocasiones (rituales de encuentro, etc.) en las que se pone en cuarentena la subjetividad y el objeto. Los epígrafes escritos o los temas tratados no son otra cosa que *glosas* del acontecimiento escrito y, por tanto, *por escrito*, violentado en mucho aquél objeto y aquella subjetividad apriorísticas. Por ende, sí hay un margenado de los diarios, al hilo de la propia flexibilidad escritural. El acontecimiento es reconocido así, como tal, como “acontecimiento”, “hecho de un acontecer o acontecido” en cuanto ha sido deslindado de otro “acontecimiento consiguiente o antecedente”: lo que significa que éstos son impulsados y llevan inercia unos con otros en cuanto a su “registro” y “relevancia”. Este registro o conteo mecanizado-subjetivizado proporciona al sujeto/observador un rosario, una muestra de continuidad donde entresacar, en la operación de deslinde (relevancia), “acontecimientos” glosados. Se trata, por tanto, de una teoría temporal precisa para la teorización antropológica. Esto, por último, permite entender el objeto como motorizado, móvil, impulsado por la acción misma criterial del observador, y no sólo *por* su observación o *en* su observación.

Poniendo ejemplos concretos, podemos ver los trasvases de sentido. La premisa analítica deslindada que en nuestro ejemplo primero fue la “estratificación” social en Medellín (argumento A); toda vez que haya sido aclarada, sirve de guion para el conocimiento más riguroso de la “realidad” *colombiana*, que no es otro que la designada por o como “la violencia”. Lo que glosa o deslinda, y explica, los acontecimientos vivenciales concretos a ese argumento, por ejemplo, como podemos ver en los extractos:

[Ya en la Universidad:] Mi tutor, proveniente de la zona 2 (Santa Cruz)..., [me traslada de universidad –de la privada a la pública, a causa del error en la beca- y me inscribe en el departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia. Con los profesores de esta universidad me explica la estratificación a que obedece la universidad privada, etc.]³³ Me cuenta en la biblioteca, no sin el misterio de la iniciación la “realidad” colombiana. [Que se compone de preguntas como:] ¿De quién es este muerto? ¿Quién mató a X? La muerte del joven es incertidumbre súbita. [Pinta un ataúd en la libreta.] (Diario personal, p. 5).

33 Aquí se “explica”, glosa, por ejemplo, el acontecimiento vivencial 1, que podría ser, en torno a lo vivido en la universidad privada, cualquier de las anécdotas experimentadas (la facilidad de acceso y el abuso de la cirugía estética en el alumnado de la universidad privada, *e. gr.*, una marca de estratificación socioeconómica, evidentemente).

Con posterioridad a esta circunstancia, unida a la construida desde España, el Diario personal irá acogiendo la evolución del malestar gástrico del autor, en torno al miedo. Lo que requerirá incluso la asistencia al médico de la universidad y un tratamiento puntual en forma de psicoterapia de consulta: *pensabas que los muertos caerían en Medellín a tu derecha y a tu izquierda; pero no caen a ninguno de los dos lados*. La “realidad” es otra. En el mismo sentido, este Diario recoge las cavilaciones en torno al objeto de estudio, en cuanto a la conjugación que debe hacer a raíz de los compromisos adquiridos con su empresa laboral: lo que resultará en el viaje al Urabá antioqueño para la evaluación de la intervención de la ONG española; sus universidades (de emisión y recepción); y la institución promotora de la beca. Poco después, las primeras consideraciones son expresadas de manera muy concreta:

Entre el Dengue hemorrágico y el carro bomba transcurrieron los noticiarios de los últimos días. Anteanoche se escuchó una deflagración [en Medellín] y dijeron: “Una bomba”. En efecto. En Mutatá hubo muertes también. La muerte puede ser súbita, pero la sensación de que nos ronda, la persecución (paranoia) es más intensa aquí en Colombia. Entre el dengue hemorrágico y el baleo [balace-ra] o coche bomba (causa natural y social de muerte), el campesino, como el ciudadano [colombianos, según expresiones populares, en relación al primero más que al segundo], como el colombiano al fin, “están jodidos”. Frente al “se nace pa’ vivir”, el “no nacimos pa’ semilla” (Diario personal, p. 11)³⁴.

Por lo que continúa:

Debo fijarme en cómo me adoctrinan sobre lo colombiano, en torno a la violencia... [Compruebo que aunque mi tutor] hace que cambie de universidad, la de Antioquia, [donde aparecen por la noche, de vez en cuando] encapuchados [armados, gritando consignas políticas; y los profesores de la Universidad de Antioquia critican el estatus de la universidad anterior; es en realidad en aquella universidad privada donde asisto a fuertes debates, aun de manera informal] sobre la historia colombiana, guerrilla, Tirofijo delincuente... No queda clara la diferencia entre Terrorismo español y guerrilla colombiana (Diario personal, p. 11).

Como es obvio, la experiencia de la violencia ejercida contra el estudiante se iría aproximando paulatinamente, más si cabe en el Chocó y el Urabá an-

34 En la página 12 se anota la expresión que le diera su tutor en esta iniciación: “La realidad colombiana del ‘campesino está jodido’, ‘pero también en la ciudad lo estamos’”.

tioqueño: “En la Universidad de Antioquia leo un cartel delante de un policía que intimida con un enorme braco. El cartel a tiza denuncia el robo de un carro a punta de cuchillo, y habla de ‘esta ciudad donde es cosa habitual despojar a uno de lo que tiene’” (Diario personal, p. 13). Y así, se ve afectado por semejante persecución:

Sigo nervioso, o más bien inquieto, estresado, sudoroso, con el ánimo de quien espera morir de súbito, inesperada o inadvertidamente. El hecho de ser y parecer extranjero..., añade agudeza y mantiene permanente –como lo es mi condición- esta sensación del perseguido, del que se sabe despojado próximamente, en cualquier momento. Parece como si, en cierto modo, lo deseara o esperase, o fuese común, algo debido al azar que me toca (Diario personal, p.14).

Sin embargo, este padecimiento del extranjero es una pose, una aventura, una experiencia de cálculo, un exotismo carnal, dado que él está, paradójicamente, mucho más seguro que cualquier colombiano sin recursos de seguridad. Qué duda cabe que la violencia, en todas sus formas, es un fenómeno estructural y que incumbe no sólo a las sociedades globalizadas, sino al modo de producir y reproducir conocimiento, lo que más nos importa aquí (Jaramillo Marín, s. f.); que se hace físico en nuestro caso merced a las presiones sociales que se experimentaron para su supuesta autoprotección: una socialización en la violencia, aun en sentido negativo, sin sufrir otra cosa que la encarnación de la ficción del “riesgo” o el estrechamiento de la “seguridad”. La comparación a que dará lugar el terrorismo en España con respecto al experimentado en Colombia (así en diversas comparaciones desde España o en Colombia), las advertencias de la Embajada española, los cuidados de la familia y la universidad de acogida; las precauciones sobre los colombianos y los paisas; las experiencias en el campo, en fin, lo certifican. De la misma manera que nuestro compañero experimentará emociones desabridas y conflictivas en España ante la supuesta y autoatribuida representatividad de lo colombiano o la situación de Colombia por parte de colectivos de apoyo a organizaciones subversivas en Colombia presentes en eventos públicos, culturales y festividades; o su comprensión-incomprensión del terrorismo en España; o su condición migrante.

Pero nos importa cómo la violencia se recrea y ejerce escrituralmente, al hilo de nuestra reflexión epistemo- y metodológica y en el transcurso de una socialización ingenua que desvela la asimetría de los que aquí vienen y los que allí van. Con nuestra presencia e intencionalidad en el campo, como señalamos.

Porque el campo “Colombia” se nutre del imaginario previo “Colombia violenta”; y porque de la salud se pasa a la política. Así, uno de los temas recurrentes será el de la implantación y evaluación del “desarrollo” local, de pretensión nacional y global, donde entraba a formar parte la preocupación por la salud. En este orden, una de las preocupaciones/intenciones que declaramos en nuestro trabajo tocaba a la ordenación del territorio para su mejor gestión estatal y la labor de ONG. Nuestros diarios, en fin, atravesarán itinerarios internos en los que se pasará más o menos imperceptiblemente (como corrientes y deslizamientos subterráneos) por distintos momentos de única concentración sobre el objeto (la sanidad en el Chocó), y de máximo abandono del mismo (la política a tenor de la planificación territorial)³⁵.

A modo de conclusión confesa: La propulsión o motorización del objeto, tan escasa

Es evidente, así lo querríamos, que en nuestra actitud indagatoria propulsamos o pusimos motor al objeto de estudio: *e. gr.*, la ayuda a líderes locales en la ordenación territorial; de lo cual, por cierto, perdimos noticia. Pero, es tan poco...; o tan vano...³⁶ Porque, mover, movemos otras cosas. Con estos movimientos, nos motorizamos nosotros por trayectorias calculadas. Nos impulsamos por medio de su palanca en la promoción como investigadores y en el mundo académico; en el plano íntimo, siquiera como enriquecimiento iniciático, tan caro al afán europeo; en el social en definitiva, con réditos claros, a menudo sociopolíticos y de prestigio, en nuestro entorno cotidiano. Pero, ¿cuál es ese motor doble? La violencia de la escritura. Motorizamos, fundamentalmente, identidades y procesos sociales más o menos difusos, catalizamos cuestiones de género (actuamos como autoridad), pero también, desmotorizamos, ralentizamos, frenamos, partimos el motor, etc. En muchas ocasiones, quizá la

35 Hay que pensar que el grupo de investigadores al Chocó, en el cual se incrustó el autor, mencionó varias veces la *peligrosidad* de la documentación que iba acumulando (incluidas fotografías, por ejemplo de potrerización de la selva), y que en varias ocasiones, lo que no es ilícito pero no creemos que estuviera sistematizado, se ayudó explícitamente a líderes afrocolombianas en la preparación de la defensa zonal en la planificación territorial. Un mayor compromiso metodológico estaría a nuestro juicio en adquirir metodologías de Investigación-Acción-Participación.

36 Tanto en nuestras investigaciones posteriores en el Gran Chaco como en Ecuador sobre políticas públicas, los grupos con los que trabajamos nos hacían peticiones constantes, mencionando la extracción de datos y la poca o nula repercusión de estas indagaciones en la mejora de sus vidas.

mayoría, no podemos ser tan arrogantes, ni tan pesimistas, pues ni movemos ni retardamos nada. No nos vamos a condenar calculadamente. Esperaremos, con sinceridad de muerte, a que otros nos condenen. Glorificación. La escritura, violenta transcendental. Porque podemos pensar, en nuestro caso, que recogemos, del cajón, una pequeña colección de diarios abandonados. En realidad, un trofeo eurocéntrico de guerra, de la colonialidad del saber, aunque lo consideremos humilde, casi un juego, una miniaturización del recuerdo neocolonial; una recreación histórica; una vieja estampa familiar. Se produce entonces la relectura de café, en la confortabilidad de las pequeñas historias del espacio doméstico extendido hasta las vastedades de la experiencia selvática. Un exotismo de cajetín de recuerdos. Acontece entonces la relectura autoral, como una sorpresa: donde la ajenidad nos enfrenta a una alteridad no indígena, sino en espejo de quien esto escribió en otro tiempo remoto. El lugar lejano se torna aquí en tiempo remoto. Se pierden por el camino las alteridades que pueblan estos cuadernos, y sólo queda la indianidad de quien esto escribiera. El paisaje despoblado se torna en la alteridad histórica. El romanticismo de esta escena no es pacífico, de todas formas. Es preciso mantener, defender, la ininteligibilidad de esos textos. Esto es lo que hacemos. Sostenerlos en el exotismo. Vivimos de eso, nos concede la identidad, incluso profesional. Aun así, y por ello, lo hacemos con sistema: ejercemos violencia al abrir nuestra cajita de recuerdos como si la tolerancia del trofeo del asesino necesitara más repetición en la frecuencia, o nuevos objetos. Ejercemos violencia contra la alteridad del objeto, en la herida de placer del sujeto-autor-otro, anidando ambos en la ininteligibilidad. Nos desconocemos aquí porque queremos estar allí permanentemente, sin regresar tanto. La alteridad escrituraria es una máquina que sigue escribiendo, y porfia. Nos sitúa de nuevo en un tiempo exilar, que se reescribe tantas veces. Crea un mundo repetido. Abrir cada libreta es activar el dispositivo creativo, rememorativo. Aparece en él el mundo escriturado. Lo leemos con placer, con el placer de la incomprensión. Después lo volvemos abandonar en una economía del olvido recuperable. ¿Es por esto que decimos que se mueve?

Sin embargo, apenas podemos calibrar estas velocidades. Esta cuestión, en fin, concluyendo, queda aquí sólo perfilada, y exige consideraciones que merecen mayores debates. Especialmente, siendo una confesión.

Bibliografía

- Bartra, Roger
1996 *El salvaje en el espejo*. Barcelona: Destino.
- Blumenberg, Hans
2000 *La legibilidad del mundo*. Barcelona: Paidós.
- Burke, Peter
2002 *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Barcelona: Paidós.
- Calavia Sáez, Oscar
2002 Extranjeros sin fronteras. Alteridad, nombre e historia entre los Yaminawa. *Indiana*, 19, 20: 73-88.
- Castillejo Cuéllar, Alejandro
2009 *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- De la Flor, F.R.
1999 *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Derrida, Jacques
1998 *De la Gramatología*, México: Siglo XXI. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Parte II, "Naturaleza, cultura, escritura".
- Escobar, Arturo
1996 *La invención del Tercer Mundo, Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá: ICAN, CEREC.
- Goldschmit, M.
2004 Logocentrismo y etnología. Lévi-strauss. En: *Jacques Derrida, una introducción* (pp. 51-59). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gómez Quintero, Juan David y Santiago Martínez Magdalena
2005a Cambio cultural y globalización: reflexiones en torno a América Latina. En: *International Symposium on Sociology*. Zaragoza, España.
2005b El libro de todas las repúblicas: a propósito de identidades, globalización y contraglobalización en América Latina. En: Ch. Marcuello y J. L. Fandos (Comp.), *Aproximaciones sociológicas para una sociedad mundial* (pp. 103-121). Zaragoza: Ed. Simposio Internacional de Sociología y U. de Zaragoza.

González Escobar, Luis Fernando

1999 *El Darién. Ocupación, poblamiento y transformación ambiental: una revisión histórica*. Medellín: CISH y F. Natura, y U. de Antioquia.

Hammersley, M., y Atkinson, P.

2003 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

Jaramillo Marín, J.

s. f. “Comisiones, expertos y diagnósticos sobre la guerra en Colombia: un ejercicio de economía política del diagnóstico. En: *Actas del X Congreso Nacional de Sociología* (pp. 381-398). Bogotá: ICESI.

Lévi-Strauss, C.

1988 *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.

Martínez Magdalena, Santiago

Inédito Marco, escena y campo. Espacios y tiempos de sociabilidad experta en la ficción identitaria española. S. d.

1999 El corazón, lejos de la boca. Contribución al estudio, en los diferentes grupos humanos del Darién, de las concepciones corporales en relación con su naturaleza. En: *El Darién. Ocupación, poblamiento y transformaciones ambientales*, s. p., 2 vols., Medellín: U. de Antioquia-F. Darién-F. Natura.

2000 Tierra de Resurrección, navío de equívocos e ilusión cartográfica: ir allá desde aquí para volver aquí desde allá. Reflexiones acerca de una estancia académica en Colombia. *Gazeta de Antropología*, 16, http://www.ugr.es/~pwlac/G16_14Santiago_Martinez_Magdalena.html

2005 Consideraciones metodológicas sobre los informantes cualificados: un caso en la Etnografía, el Folklore y el costumbrismo regionales en España. En: *I Congreso Internacional sobre Etnografía, Póvoa de Varzim, Portugal, 2005 (AGIR)*. Actas.

2006 Retales y quincalla: lances perdidos, lápices rotos, fracasos escondidos y cajón. *Cuadernos. Revista de Humanidades*, 4, UNED-Tudela de Navarra.

2007 Demoliciones para la ruina del conocimiento: una modernidad postapocalíptica. En: *I Encuentro de jóvenes investigadores en torno al Mediterráneo*. Tarragona. URV.

2013 Ocho páginas: un juguete moral con veinte miniaturas bélicas. *Revista de Antropología experimental*, 13, Texto 22, pp. 341-379.

2014 Campo ciego: la occlusión del último dominio etnográfico. *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, 39(22), 197-236.

- Martínez Magdalena, Santiago, y Juan David Gómez Quintero
2007 Imágenes del tercer mundo. Geografías y etnografías imaginarias en la representación simbólica de la conmiseración contemporánea. En: O. Calavia, J. C. Gimeno y M. E. Rodríguez (Ed.), *Neoliberalismo, ONG y Pueblos indígenas en América Latina* (pp. 81-106). Málaga: Sepha.
- Menéndez, E.L.
2002 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona: Bellaterra.
- Mignolo, Walter D.
2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
2011 “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de)colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, <http://eipcp.net/transversal/0112/mignolo/es>
- Moreno, I.
2004 Globalización, mercado, cultura e identidad”. En: P. Moreno Feliu (Comp.), *Entre las gracias y el molino satánico: Lecturas de Antropología Económica* (cap. 21). Madrid: UNED.
- Olson, D. R.
1998 *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Sandkühler, H.J.
1999 *Mundos posibles. El nacimiento de una nueva mentalidad científica*. Madrid: Akal.
- Stocking, G.W.
2003 La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinoswski. En: H. Velasco, F.J. García y Á. Díaz de Rada (Eds.), *Lecturas de Antropología para educadores. El ámbito de la Antropología de la Educación y de la Etnografía Escolar* (pp. 43-93). Madrid: Trotta.
- Uribe, Fernando
1998 *Evaluación ecológica rápida del Darién*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Uribe, Fernando (Coord. general), et al.
1999 *Caracterización ambiental del Darién colombiano. Dimensión social*. Medellín: CISH y F. Natura, y U. de Antioquia.

Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada

2003 *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.

Fecha de recepción: 18/3/2015; fecha de aprobación: 12/5/2015

Los emigrantes ecuatorianos como “arquitectos de su propio destino”

Ecuadorian immigrants as “architects of their own destiny”

Yovany Salazar Estrada¹
ysalazarec2002@yahoo.es

Resumen

Se propone fundamentar, ejemplificar y analizar cuatro dimensiones positivas, devenidas de la emigración internacional de ecuatorianos en dirección a los Estados nacionales más desarrollados del Hemisferio Boreal, de manera preferente Estados Unidos y España, las mismas que repercuten en beneficio del sujeto protagonista del desplazamiento poblacional y de su entorno familiar más inmediato, en el país de origen y en el de llegada, las mismas que aluden a la memoria, como la principal arma contra el olvido; los ineludibles cambios culturales producto de la interacción en el país de destino; la creación artística de los emigrantes o de alguno de sus familiares; y, los pensamientos y acciones de los emigrantes ecuatorianos como “arquitectos de su propio destino”.

Palabras claves

Cambio cultural, creación artística, memoria, novela sobre emigración, olvido, performatividad.

Abstract

It proposes to base, exemplify and analyze four positive dimensions, which have become from the international migration of Ecuadorians toward the Northern Hemisphere 's most developed national states, preferably the United States and Spain, which in the best interests of the subject protagonist of population displacement and their immediate family environment, in the country of origin and the arrival, which refer to the memory as the main weapon against forgetting; the inescapable cultural changes resulting from the interaction in the country of destination; artistic creation of migrants or any of their relatives; and, the thoughts and actions of Ecuadorian immigrants as “architects of their own destiny”.

Keywords

Cultural change, artistic creation, memory, novel on emigration, oblivion, performativity.

Forma sugerida de citar: Salazar Estrada, Y. (2015). Los emigrantes ecuatorianos, como “arquitectos de su propio destino”. *Univeristas*, XIII (22), pp. 71-94. Quito: Editorial Aby-Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

¹ Doctor en Filosofía en un mundo global (Universidad del País Vasco, 2015). Se encuentra cursando el Doctorado en Literatura Hispanoamericana, en la Universidad Complutense de Madrid. Es docente de la Carrera de Lengua Castellana y Literatura de la Universidad Nacional de Loja (Ecuador).

Introducción

El fenómeno sociológico de la emigración internacional de ecuatorianos, en dirección a los países más desarrollados del Hemisferio Boreal, de manera preferente Estados Unidos y España, está muy presente en las variadas expresiones artísticas que se cultivan en el Ecuador: artes musicales o sonoras, artes visuales, artes plásticas, artes escénicas, artes cinematográficas y artes literarias, en sus diversos géneros: poesía, teatro, ensayo, crónica, testimonio, cuento y novela (Salazar, 2014: 11).

En el género novelístico, por ejemplo, la representación y recreación literaria de la ruta emigratoria desde Ecuador hacia el Estados Unidos de Norte América se inicia con *El Muelle* (1933), de Alfredo Pareja Diezcanseco (1908-1993); siete décadas más tarde continúa con *El Inmigrante* (2004), de Gonzalo Merino Pérez (1939); *El sudaca mojado* (s.f.), de Mauricio Carrión Márquez; y, *Los hijos de Daisy* (2009), de Gonzalo Ortiz Crespo (1944) (Salazar, 2013: 73 y ss.).

Con la “estampida emigratoria” de ecuatorianos a España advienen las novelas, cuyas historias ficticias tienen como base real esta nueva ruta de desplazamiento humano originado en la nación andina: *Camas calientes* (2005), del profesor quiteño Jorge Becerra (1944); *La memoria y los adioses* (2006), del escritor cuencano Juan Valdano Morejón (1940); *Trashumantes en busca de otra vida* (2012), del intelectual lojano Stalin Alvear (1942); *La seducción de los sudacas* (2010), del narrador lojano Carlos Carrión Figueroa (1944), aún inédita; y, dos de las siete historias (novelas cortas) derivadas de esta voluminosa ficción novelesca: *La utopía de Madrid* (2013) y *La mantis religiosa* (2014) (Salazar, 2014: 18-19).

No obstante la existencia de las novelas antes enumeradas todavía no se ha realizado un estudio de conjunto que analice, valore e interprete el aporte de las mismas al desarrollo de la literatura y cultura de Ecuador e Hispanoamérica (Salazar, 2014: 20); es evidente, asimismo, que en el discurso narrativo de estas obras narrativas tienen más espacio e importancia las múltiples problemáticas que afectan o golpean a los protagonistas de la emigración y al entorno familiar más inmediato, tanto en el país de origen como en el de destino.

Con fundamento en las ideas antes esbozadas, con la utilización de la metodología y técnicas propias de la investigación bibliográfico documental, se justifica la elaboración de un ensayo académico que justiprecie, al menos cuatro de los aspectos positivos, que también existen, como consecuencia directa de la emigración internacional de ecuatorianos, conforme se representa y recrea en

las novelas seleccionadas como objeto de estudio, cuyo desarrollo analítico se presenta en las páginas subsiguientes.

La memoria, la mejor arma contra el olvido

La memoria consiste en la posibilidad de disponer de conocimientos del pasado que nos permite volver a vivir, sentir o percibir lo que ya hemos experimentado con anterioridad. En criterio de de Alessandro Portelli, la memoria que debe ser entendida, no como archivo del pasado, sino como el proceso que transforma los materiales del pasado en materiales del presente, reelaborándolos continuamente sirve a los emigrantes ecuatorianos para reconstruir y adaptar su cultura y vida en el nuevo lugar de residencia o pasaje (Portelli, 2003: 165). En razón de lo anterior se podría decir que la memoria, individual o colectiva, al igual que la identidad y la cultura, es un proceso en permanente construcción, reconstrucción, cambio y transformación. "Política de la memoria, de la herencia y las generaciones", como expresara Jacques Derrida, que sirve de brújula para que las generaciones jóvenes, al saber de dónde vienen puedan proyectar el futuro, con base en el conocimiento de los hechos del pasado y así evitar la condena de repetirlos o de, ingenuamente, asumir como grandes innovaciones prácticas culturales, que ya han sido empleadas en otros lugares geográficos o épocas históricas.

Los emigrantes ecuatorianos, primero en el desplazamiento interno y luego en el internacional, tratan de mantener intacta la memoria de su tierra natal, a través del despliegue de una serie de estrategias como poner nombres que los familiarizan con su ambiente de origen sea a nuevos caseríos, propiedades rurales, establecimientos comerciales o vehículos (Conde, 2004: 96); la organización de colonias para mantener tradiciones, festividades, celebraciones, gastronomía, socializar, revivir recuerdos entre migrantes y familiares y promover actividades deportivas, culturales, artísticas, musicales y literarias es otra forma de preservar y reconstruir, de manera permanente, la memoria individual y colectiva, la misma que les permite dar un soporte de identificación y continuidad, entre pasado, presente y futuro.

Obviamente que, entre los personajes de las novelas ecuatorianas estudiadas, cuando no es posible desplegar las estrategias para mantener viva la memoria del país de origen y de sus lugares de mayor significación, se recurre a los recuerdos; en esta perspectiva es oportuno mencionar que, a Juan Hidrovo,

mientras se encontraba sin trabajo en Nueva York, le advienen los buenos recuerdos del Ecuador: “Tan claro que se le ponían por delante las cosas viejas y queridas... Era un patio lleno de cacao (...) Arriba, en el corredor de esa casa bonita, María del Socorro con la servilleta de fregar platos en la mano” (Pareja, 2003: 70).

Muy vinculado con los razonamientos expuestos con anterioridad, el personaje de la ficción novelesca de Juan Valdano, aunque tiene plena conciencia de que no siempre es agradable recuperar lo vivido, sabe que es necesario ejercitar la memoria, para no volverse un desconocido a sí mismo y porque, como lo ratifica en el texto narrativo, en tres ocasiones distintas: “Recordar tiempos idos es la única forma de combatir el olvido, esa polilla que secreta y silenciosamente carcome la memoria” (Valdano, 2006: 9, 13 y 135). En la noche, mientras trata de conciliar el sueño, en pisos abarrotados de emigrantes ecuatorianos: “es la hora de revivir los adioses, los pañuelos húmedos de lágrimas y los abrazos, en el aeropuerto, los adioses que a la memoria tornan y retornan y persisten, punzada que no cesa” (Valdano, 2006: 67-69).

Para el personaje de la ficción narrativa, lo importante es dejar alguna huella, antes que la desmemoria lo borre todo: “Antes de que la marea del olvido disuelva definitivamente sus espectros, he querido recuperarles, testigos mudos de mis asombros infantiles...” (Valdano, 2006: 118). El personaje quiere hablar de los familiares y de los amigos con los cuales creció, luego de que sufrió el abandono de la madre y antes de que el indetenible río del tiempo los borre: “porque lo que se olvida equivale a no haber existido nunca” (Valdano, 2006: 124).

El sujeto emigrante, luego de reflexionar sobre el ser que ha sido y que es y preguntar los muchos porqués que lo indujeron a dejarlo todo en el país de origen, a emprender el viaje emigratorio a un lugar extraño, que lo ha conducido a un pozo sin salida y ante la negativa de aceptar todo lo que le ha acontecido después de haber abandonado el Ecuador, se aferra a la memoria como su última tabla de salvación: “Uno se niega a aceptar este presente en el que estamos solos y desprotegidos, sin mapas ni referencias; por ello, la memoria, cual una araña que segrega su tela, se refugia en el pasado, en lo que fuimos, en lo que hondamente somos” (Valdano, 2006: 133).

Y junto a la memoria está, también, su par dialéctico inescindible, el olvido que a veces es necesario ejercer para borrar de la mente acontecimientos negativos en la vida de los emigrantes. Así en *Trashumantes en busca de otra vida*, la memoria y el premeditado olvido son ejercidos y evidenciados cuando Clara

Aponte y el Suco Peñaloza ya han superado los momentos más difíciles de sus vidas de emigrantes, circunstancia en la cual recuerdan las duras experiencias que les tocó atravesar: "Sin premeditarlo, hacen un recuento de lo más desagradable de su pasado. Con precisión, evocan los días aciagos. Sin dejar de sentirse perseguidos admiten que hasta en esas circunstancias el amor ha sido lindo: amor silente, sin permiso, condimentado de sustos y acechanzas. Deciden voltear la página y olvidar el pasado, para no arriesgarse a que su dogal los apriete a traición" (Alvear, 2012: 145).

El reencuentro, en el aeropuerto de Quito, con los seres queridos que retornan es, también, un momento para retrotraer a la memoria los momentos más difíciles de la experiencia migratoria; por ello en la novela de Alvear, las hijas que se quedaron solas y abandonadas en Ecuador, mientras esperan a la madre se invaden de nostalgia y tristeza, al recordar la ocasión en que la fueron a despedir cuando viajaba de emigrante a España, empero: "Es un momento de recuerdos ingratos y alegres al mismo tiempo, porque en pocos minutos la volverán a ver, y la imaginan radiante y hermosa como reflejan las fotos tomadas en Murcia" (Alvear, 2012: 165).

En *La seducción de los sudacas*, los recuerdos acompañan a sol y sombra a los emigrantes, es imposible liberarse de ellos: "Porque siempre va con uno lo que se ama. También lo que se odia, joder" (Carrión, 2010: 448). Por la necesidad de mantener viva la memoria del lugar de origen y recrear las prácticas culturales que en él desarrollaban, los emigrantes siempre buscan un pretexto para reunirse, jugar, tomar, comer y, sobre todo, recordar al Ecuador: "Sin embargo, no es eso a lo que vienen aquí, sino a recordar el Ecuador, a llorar por él, como si haciéndolo en montón lloraran mejor que uno a uno" (Carrión, 2010: 543).

En *La utopía de Madrid*, los llantos de los niños que viajan en el avión que se dirige con dirección a España le trae a los recuerdos de Lucy lo duro de la despedida, sobre todo de su hijo Carlitos, de su padre, de su madre, de sus hermanas y más seres queridos: "Lo peor no es eso, sin embargo, sino el recuerdo que ellos me traen de Carlitos el momento de despedirme en Loja, agarrado de mí sin quererme soltar para nada, diciéndome no me dejes mami, ya no voy a ser malcriado contigo, pero no me dejes, por favor, mami, ya no voy a ser" (Carrión, 2013: 10).

En el lugar de trabajo, la situación de abandono en que se encuentra la anciana madre de María Luisa, a quien Lucy tiene que cuidar, le produce asimismo, sollozos porque le hace traer a su memoria los recuerdos de su pequeño hijo, que dejó en Loja: "también pienso en Carlitos, porque una madre no cam-

bia al hijo por nadie. Por más ingrato que sea; por más que cuando lo llamo no quiera hablarme, el ingrato” (Carrión, 2013: 73).

Lo lamentable es que el tiempo y la distancia lo van borrando todo y que la memoria individual y colectiva también tiene sus fragilidades; en la permanente lucha dialéctica contra el olvido, a veces se impone este último: “Aunque, la verdad, cuando la nostalgia o la cerveza lo hacía parecerse a sí mismo, de su hogar lejano ya no rescataba sino el rostro de la hija, a pesar de su silencio o ingratitud. También la obligación de enviar dinero” (Carrión, 2013: 78).

Los ineludibles cambios culturales que produce la emigración ecuatoriana en sus protagonistas

Desde un punto de vista poco optimista y asumiendo una conceptualización elitista de cultura, hay criterios que sostienen que, si bien formamos parte de una cultura global, el Ecuador es desconocido en España, en términos culturales, motivo por el cual la mayoría de españoles se muestran poco interesados en saber algo más de los ecuatorianos, pese a que han pasado a formar parte de su cotidianidad. Los emigrantes ecuatorianos han sido incorporados como fuerza de trabajo, pero se encuentran invisibilizados en términos sociales y culturales. Compleja realidad vinculada con el asunto cultural que se manifiesta, porque: “Aquí no hay un García Márquez o un Vargas Llosa ecuatorianos. Al país no se le conoce en esos campos y la música nacional circula solo entre nosotros” (Kingman, en Herrera et al., 2005: 472).

No obstante estas apreciaciones, no se puede ni se debe dejar de analizar el tema cultural en la emigración ecuatoriana, conforme se representa y recrea, literariamente, en las novelas estudiadas. Para hacerlo se considera pertinente retomar la conceptualización propuesta por la UNESCO, según la cual: “La cultura debe ser considerada como el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos, que caracterizan una sociedad o grupo social y abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las formas de conciencia, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias” (Citado por Velasco, en Peña, 2012: 83).

Con base en esta conceptualización se deduce que la cultura incluye tanto los valores materiales y espirituales de un pueblo, así como los procedimientos utilizados para crearlos, aplicarlos y transmitirlos. Valores que se manifiestan, por tanto, en los productos del trabajo y en el trabajo mismo, en las actividades

humanas, en las formas de asociación, en la creación y utilización del lenguaje, en la expresión oral o escrita, en las formas de vestirse y alimentarse, en las costumbres, tradiciones y creencias, en los modos de vida, en las representaciones simbólicas, en las manifestaciones artísticas, en el pensamiento individual y colectivo, en la ciencia y la tecnología, en las relaciones e interacciones humanas. Para el presente estudio, en cuanto a las interacciones humanas que inician los emigrantes en el país de destino, se debe resaltar las que establecen con los connacionales del Ecuador; las que se entablan con los inmigrantes procedentes de otras nacionalidades que atraviesan similares condiciones; así como las que siguen manteniendo con los familiares y amigos en la sociedad de origen; y, las que se comienzan a entablar con los nativos de los países de destino de la emigración internacional de ecuatorianos.

Más allá de una concepción amplia de cultura es conveniente, incluso, asumir la interculturalidad, una categoría bastante trabajada en el ámbito de los estudios culturales, que se entiende como un proceso de convivencia humana que se basa en el respeto y la relación recíproca entre varias culturas, una interrelación de los saberes de las diversas culturas, como sistema de reciprocidades generales, como el encuentro y puente, como la posibilidad de diálogo horizontal e igualitario, entre distintos saberes y culturas que conviven en un mismo espacio, siempre respetando las diferencias (Cfr. Salazar, 2011: 308). O como el derecho, según el cual: "cualquier persona sin importar su origen, cultura, idioma, tradiciones, espiritualidad tiene que ser reconocido y respetado como tal" (Salto, 2009: 384). Categoría conceptual que, como ha dicho el historiador ecuatoriano, Enrique Ayala Mora, va mucho más allá de la coexistencia e interacción entre culturas, sino que se constituye en "una búsqueda expresa de superación de los prejuicios, del racismo, las desigualdades, las asimetrías que caracterizan a nuestro país, bajo condiciones de respeto, igualdad y desarrollo de espacios comunes" (Ayala, en Durán-Barba, 2011: 57).

Como lo han expresado los estudiosos del fenómeno migratorio contemporáneo, el desplazamiento masivo de emigrantes desde el Sur hacia el Norte pone en entredicho toda noción tradicional de fronteras, tanto las nacionales como las geográficas y culturales puesto que la migración, a decir de Alejandro Moreano: "Es la mayor gesta contemporánea y, además, una fuente excepcional de creación cultural. Empero, la globalización constriñe y deforma su vitalidad y la confina a los sótanos y a los arrabales de la tierra" (Moreano, 2002: 340).

Es que los movimientos migratorios son la expresión de una creciente interdependencia entre los países de origen y los de destino. Y frente a la masiva

llegada de inmigrantes provenientes del Sur, en los Estados nacionales del Hemisferio Norte, que se convierten en los principales receptores, se patentizan dos formas contrapuestas de percibir el fenómeno migratorio. La visión catastrófica que lo visualiza como una hecatombe, puesto que:

El choque entre culturas, historias, religiones y lenguas diferentes (...) se realiza en el centro, en las ciudades y culturas del llamado 'Primer Mundo'. El 'Tercer Mundo' ha irrumpido en la vida cotidiana del mundo desarrollado. Parece una revancha: la invasión del 'bárbaro', del nómada, penetra en la urbe metropolitana e involucra a todos sus habitantes en un estado híbrido, en una cultura de la mezcla (Carrasco, 2011: 65).

Muy por el contrario, la visión gozosa afirma que:

Los rostros exóticos siempre han existido, delatando persistentemente el origen étnico diverso. Para la práctica de la exogamia antes se importaban parejas de Latinoamérica, Asia o África. Hoy, con la emigración desde la periferia, aparece la generación del *melting pot*, una fanesca racial diríamos con una particular expresión nuestra (Carrasco, 2011: 66).

Teniendo como base referencial la segunda forma de percibir la migración, es decir asumiéndola desde un ángulo progresista y esperanzador, bien se podría decir que aparte de los beneficios económicos que producen, con su trabajo, para los migrantes en el país de recepción hay, asimismo, otro tipo de efectos positivos: "Los inmigrantes aumentan la diversidad de la sociedad, y en algunos casos esto es beneficioso: a mayor diversidad mayor variedad, luego más estímulos y elecciones" (Collier, 2013: 78).

Y es que en la época actual, de globalización e interdependencia de distintas naturalezas, lejos de la amenaza para el mantenimiento de la identidad cultural de la sociedad receptora que esgrimen algunos sectores conservadores de los países del Hemisferio Norte, el contacto cultural, a través de los sujetos migrantes, produce múltiples transacciones culturales, con todo un abanico de posibilidades; proceso en el cual el mutuo enriquecimiento es inobjetable, por cuanto: "Los préstamos, las apropiaciones y los mestizajes culturales están al orden del día (...). Muchos migrantes viven hoy simultáneamente en dos culturas y en dos sociedades. Mantienen un conjunto de prácticas, relatos, valores y lealtades tanto con su familia y su lugar de origen como con su nuevo país" (Velasco, en Peña, 2012: 63).

Lo que hace falta es, entonces, la plena aplicación de la *Declaración Universal de la UNESCO sobre Diversidad Cultural*, en lo atinente al reconocimiento, por parte de los Estados nacionales receptores de las migraciones y de sus poblaciones, de la diversidad cultural existente; la reducción de los obstáculos que impiden la participación social y política de los grupos marginados provenientes del Sur; y, el apoyo a los diferentes grupos para que reproduzcan y recreen su cultura originaria, en el nuevo lugar de residencia.

De los resultados de una investigación realizada, con emigrantes ecuatorianos residentes en Madrid, se concluye que el proceso de movilidad humana da lugar a nuevos espacios de relación, nuevas experiencias: en primer lugar, a los espacios de los propios emigrantes, lo que incluye no sólo a ecuatorianos, sino a migrantes provenientes de otras latitudes del mundo que se han asentado en España. En segundo lugar, la emigración supone una relación con otro tipo de sociedad, con sus formas particulares de construcción de hegemonía, "nuevos mandos, nuevas formas de trabajo, tecnologías, formas de decir las cosas" (Kingman, en Herrera et al., 2005: 475).

En directa relación con lo antes expresado, por ejemplo, las ligas de fútbol que se desarrollan en el viejo cauce seco del río Túria, en Valencia, constituyen, para los emigrantes ecuatorianos participantes, todo un microclima cultural que permite contrarrestar la desestructuración propia de la vida urbana moderna, así como controlar nuevas situaciones a las que es preciso adaptarse. Y uno de los cimientos que solidifica ese microclima procede de su carácter de re-etnificación, es decir, de retorno simbólico a un colectivo de origen, con cuya pertenencia el sujeto se siente seguro. Las ligas representan un esfuerzo de visibilización, de reconocimiento social, por parte de sujetos individuales y colectivos, para "ser alguien" en el nuevo país de destino (Llopis, en Herrera et al., 2005: 510).

Las organizaciones de emigrantes ecuatorianos en España, como la Asociación Rumiñahui, la cual, bajo la dirección del recordado dirigente de los emigrantes ecuatorianos en España Juan Carlos Manzanillas, realizó la *Marcha por la Vida entre Lorca y Murcia*, en el año 2001 o la Asociación Ecuatoriana Sociocultural Puriccuna, dirigida por Enrique Pulupa, se han convertido en espacios propicios para recrear la cultura, celebraciones, festividades costumbres y tradiciones ecuatorianas, en la nación ibérica.

En las novelas estudiadas se pone en evidencia que las experiencias de viaje siempre marcan al migrante y lo hacen para toda la vida; por ello, cuando retorna Juan Hidrovo a Guayaquil y se encuentra con su amigo Pedro Guayamabe se

ensimisma, se envanece, se concentra contándole las experiencias de marinero en aguas del Océano Pacífico y de inmigrante en la gran metrópoli de Nueva York: “Juan Hidrovo volvió al relato de sus aventuras. Los viajes por mar, los días de tormenta, las maniobras difíciles ... Quiere luego hablar de todo lo que ha visto, todo lo que hay en Nueva York, y no puede (...) Pero cuando habla del mitin, se luce” (Pareja, 2003: 181).

En *El inmigrante*, el contacto que establece el protagonista con un ciudadano proveniente de otro país le hace justipreciar que, después de la vida, el don máspreciado es el de la libertad; puesto que como dice el cubano amigo de An-tenor: “Yo prefiero la libertad a un plato de lentejas. En libertad, el individuo puede superarse para sí y para la sociedad. Es absurdo, es antinatural obligar al individuo a que produzca sólo lo que el Estado quiere o quitarle aquella parte que es fruto de sus esfuerzos para vivir mejor” (Merino, 2004: 20).

En el caso de Daniela, la protagonista de *Camas Calientes*, el hecho de que la joven emigrante se convierta en portadora de rasgos culturales que pertenecen tanto a la cultura de origen como a la de llegada, la convierten en una persona diferente, tanto de los nativos del país de recepción como de los que permanecen en el origen, por lo que se producen distancias afectivas y hasta sentimientos de rechazo, por parte de sus familiares más cercanos en Ecuador, por los inocultables cambios culturales que se patentizan en la emigrante retornada: “creen que me hago la extranjera, la pedante españolizada, no sé si estoy actuando o siendo yo misma (...)” son las palabras con las que expresa esta nueva realidad cultural el personaje aludido (Becerra, 2005: 338).

En *Los hijos de Daisy*, se resalta el valor de la cultura y sus distintas manifestaciones, como una estrategia de autorrealización personal y proyección humana, que permite aflorar lo mejor del universo espiritual de las personas; evitando, de esta manera, los comportamientos negativos o delincuenciales de los adolescentes y jóvenes ecuatorianos reunificados en el país de destino emigratorio de sus progenitores; por ello al referirse a las causas por las cuales los jóvenes de origen latinoamericano caen en las redes de las pandillas italianas se dice que: “Yo creo que los adolescentes caen con facilidad en ese mundo del delito porque quedan desamparados de sus familiares, que trabajan todo el día. Los jóvenes lo que necesitarían es ocuparse en algo: deportes, danza, teatro, torneos de varios tipos... no sé, también cosas cívicas, culturales, educativas, sociales” (Ortiz, 2009: 137).

Obviamente que sobre la temática cultural se advierten fenómenos muy diversos y hasta contrapuestos entre los protagonistas de las novelas estudiadas.

Así, por ejemplo, en *Trashumantes en busca de otra vida*, no obstante la inusitada importancia que adquiere la historia migratoria de Clara Aponte y su persona, luego de que un escritor español famoso escribiera sobre ella e hiciera una presentación de la publicación por todo lo alto en la capital española, Clara y su pareja Jesús Peñaloza no abandonan su identidad cultural y forma de ser primigenios: "Clara y Jesús son los mismos campesinos de siempre: delicados, dicharacheros, algo cohibidos por cargar con el inesperado peso de presentarse en público, pero a la postre más dueños de sí mismos, con menos miedo que antes. Aspiran poder ayudar en el futuro a otros expatriados" (Alvear: 2012, 159).

En cambio, en *La seducción de los sudacas*, se ponen en evidencia procesos de pérdida de identidad cultural o de premeditado ocultamiento de rasgos que pudieran delatar el origen extranjero; puesto que no faltan las ecuatorianas que al poco tiempo de llegar a España tratan de aparentar ser nacionales de este país y para ello utilizan la vestimenta y forma de hablar propias de las ciudadanas nativas de la nación ibérica: "Las tres tenían los sentidos pendientes del lucimiento de sus trajes, de su conversación, de fingirse españolas" (Carrión, 2010: 62).

Los choques culturales, en el contacto que se produce entre los emigrantes y los nativos están a la orden del día; puesto que, así como hay rechazo xenofóbico de algunos españoles, desde la otra orilla de la relación, determinados rasgos culturales de los españoles, también, producen sentimientos de rechazo, entre los emigrantes ecuatorianos. Así, por ejemplo, para algunos emigrantes ecuatorianos existe la sensación de que en España tienen mejor trato familiar los perros antes que los niños y los ancianos: "Lucy nos oye y la asombra el amor de los españoles por los perros. Antes se olvidan de un hijo que de su mascota, dice. Miguel no solo eso, coño. No hay cómo azotar a un perro en España. Los vecinos eran muy chismosos: escuchaban los gemidos del animal, daban parte a la policía y ella te metía en la cárcel de cabeza" (Carrión, 2010: 644).

En cambio a los hijos de los ancianos españoles, que contratan los servicios de las emigrantes ecuatorianas para que los cuiden, pareciera importarles muy poco la suerte de sus respectivos progenitores y, en algunos casos, más pareciera que quisieran matarlos de hambre: "Pero en seguida me compadezco, porque la culpa de todo es de la hija. Por tenerla tanto tiempo abandonada. Y, encima, sin traerle de comer para matarla de hambre y librarse de ella para siempre" (Carrión, 2013: 152); criticables comportamientos que se vuelven a ratificar, más adelante, en la novela citada: "En este país de mierda hay hijos de todo, hasta cabrones que matan a sus viejos (...). Me dan tanta rabia esos mal-

tratos, que nada más marcharse Pedro, lo insulto al revés y al derecho. Eres una mierda, un cabrón. Porque pegar a tu madre, no tiene perdón de Dios, coño” (Carrión, 2013: 165).

En *La seducción de los sudacas*, muy vinculado con la subestima de la cultura originaria de los emigrantes ecuatorianos se encuentra, en primer término, la desvalorización de la formación profesional de los emigrantes de la nación andina en España y junto a ella la severa crítica a las universidades del país de origen, por formar profesionales sin conocer las verdaderas necesidades socio-educativas del Ecuador; puesto que Carlos Carrión Figueroa, como profundo conocedor de la problemática universitaria, en calidad de profesor por cerca de cuatro décadas, siempre ha sido un severo crítico del ser y quehacer de las casas de estudios superiores; por ello no tiene duda en manifestarse al respecto: “Y, como si no lo supiera, que Madrid está empedrado de graduados universitarios en trabajos así. Entonces imagino que los senderos del parque del Retiro no son sino la prolongación de los pasillos de las universidades del Ecuador, como si aquí condujeran sus planes de estudio y sus fábricas de profesiones mantenidos, desde hace años, a espaldas de las reales necesidades del país” (Carrión, 2010: 649).

Y junto a esta crítica del sistema universitario del Ecuador está, asimismo, la ratificación de la denuncia de la desvalorización de la formación profesional en ambos lados del Atlántico, puesto que aunque se tengan estudios y títulos universitarios estos, tanto en el país de origen y mucho menos en el de acogida, no sirven de nada. Ellos no garantizan un empleo que permita sobrevivir con un elemental sentido de dignidad, de ahí que en la novela corta de Carlos Carrión, ya publicada, *Lucy*, la protagonista, si bien decide emigrar por las insistentes invitaciones de la amiga Rudy, lo hace, fundamentalmente, porque aunque fuera abogada por la Universidad Nacional de Loja no puede encontrar un trabajo que le permita sobrevivir a ella y a su hijo: “Así hasta que me convenció. Más que nada por la razón simple de que después de matarme estudiando y graduarme de abogada, acabé vendiendo ropitas de bebé a domicilio, perfumes de Yambal, bambalinas, que no me permitían ni poner a Carlitos en una buena escuela” (Carrión, 2013: 12).

La creación artística, una opción en la búsqueda del sentido de la vida

El filósofo de origen prusiano Ernst Cassirer sostiene que al hombre (ser humano en sentido general) más que como animal racional se lo ha de definir como animal simbólico; puesto que en la vida cotidiana, el ser humano ya no se enfrenta siempre de manera directa con los hechos de la realidad física, sino que lo hace por el intermedio de símbolos. Como dice el filósofo mencionado: "Tampoco en ella vive en un mundo de crudos hechos o a tenor de sus necesidades y deseos inmediatos. Vive, más bien, en medio de emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, en medio de sus fantasías y de sus sueños" (Cassirer, 1968: 26-27).

Más adelante manifiesta que: "Sin el simbolismo, la vida del hombre sería la de los prisioneros de la caverna de Platón. Se encontraría confinada dentro de los límites de las necesidades biológicas y de sus intereses prácticos; sin acceso al mundo ideal que se le abre, desde lados diferentes, con la religión, el arte, la filosofía y la ciencia" (Cassirer, 1968: 40). En este proceso de simbolización de la vida humana hay campos disciplinarios y del saber que lo potencian de forma determinante: "En el lenguaje, en la religión, en el arte, en la ciencia, el hombre no puede hacer más que construir su propio universo simbólico que le permite comprender e interpretar, articular y organizar, sintetizar y universalizar su experiencia" (Cassirer, 1968: 189).

Dentro de la simbolización de la realidad humana interesa destacar el papel del arte, puesto que no se lo puede reducir a la imitación de las cosas exteriores, en virtud del papel activo que ejerce la creadora integración de la racionalidad, la ideología, la sensibilidad, la imaginación y la concepción estética que maneje el artista: "La imaginación del artista no inventa arbitrariamente las formas de las cosas (...). Escoge un determinado aspecto de la realidad, pero este proceso de selección es, al mismo tiempo, de objetivación. Una vez que hemos entrado en su perspectiva, nos vemos obligados a mirar el mundo con sus ojos" (Cassirer, 1968: 126).

Pero hay que entender al arte en toda su potencialidad creadora, recreadora, formadora y proyectiva de lo mejor del ser humano; puesto que solo si concebimos el arte como una dirección especial, como una nueva orientación de nuestros pensamientos, de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos, podremos comprender su verdadero sentido y función: "(...) semejante arte en ningún caso es mera réplica o facsímil sino una manifestación genuina de nues-

tra vida interior (...). El arte nos proporciona una imagen más rica, más vívida y más coloreada de la realidad y una visión más profunda en su estructura formal” (Cassirer, 1968: 146-147).

Desde otro punto de vista podemos aproximarnos al arte, desde una visión más sociológica, como el filósofo, político, escritor y periodista bohemio-checo Ernst Fischer, quien asume al arte como ‘sustitutivo de la vida’, como medio de establecer un equilibrio entre el hombre y el mundo circundante. En esta perspectiva: “Es evidente que el hombre quiere ser algo más que él mismo, quiere ser un hombre total (...). Elevarse hacia la plenitud (...) hacia un mundo con sentido. Se rebela contra el hecho de tener que consumirse dentro de los límites de su propia vida, dentro de los límites transitorios y causales de su propia personalidad” (Fischer, 1997: 5-6).

Y en el caso de los escritores, de los artistas de la palabra, de los literatos que cultivan los diversos géneros existentes, siguiendo el pensamiento aristotélico se podría decir que: “la escritura es la representación del habla y el habla lo es de la mente, es decir del pensamiento, y éste, como quería Kant, es aquello que nos formula e identifica como seres humanos” (Tello, 1997: 156). Por ello, el esfuerzo más dramático y supremo del escritor es “hallar y formular la palabra capaz de fundar el mundo y hacerlo más armonioso, más habitable” (Tello, 1997: 161).

Desde otra perspectiva disciplinaria y siguiendo los planteamientos del psicoanálisis freudiano, el cual sostiene que en la creación literaria como en los sueños se manifiestan los deseos, las insatisfacciones, las represiones, los impulsos latentes, los instintos del individuo, pero siempre sublimados, transformados, disimulados, disfrazados en otras imágenes o alusiones que remiten al inconsciente del individuo (Cfr. Salazar, 2000: 30-31), resulta pertinente atribuir este proceso de simbolización a los sujetos emigrantes o sus familiares más cercanos, quienes encuentran en la creación artística y literaria, de manera más específica, no solo una válvula de escape a sus problemas cotidianos, sino también una estrategia para exteriorizar sus deseos más profundos, sus esperanzas, sus ilusiones o desilusiones, sus ensueños y utopías, al tiempo que emprenden la búsqueda de un nuevo sentido para sus vidas y encuentran un reconocimiento, a su obra creativa, por parte del entorno familiar y social más inmediato.

Las reflexiones antes esbozadas tienen su razón de ser, por cuanto la creación artística y literaria o la valoración de la misma, rondan o está presente en la vida de algunos de los personajes de las novelas ecuatorianas investigadas. En *El sudaca mojado*, Salomé Sola, la esposa del agente español José Cerdá, considera pertinente aconsejar a su amigo ecuatoriano Ignacio Oros, para que

escriba una novela en la que relate las experiencias personales y las que conocía, respecto de la emigración de sus compatriotas a España: "Durante la conversación antes y durante la cena Salomé insistió en tratar de persuadir a Ignacio para que comience a escribir una novela; conforme el narró de todas las cartas que recibió y experiencias que vivió en Santa Trinidad, más las que vivía actualmente en España, la andaluza daba por hecho que sería una gran novela" (Carrión, s.f.: 186-187).

En una posterior ocasión, cuando le inquieren por el avance de la novela, Ignacio Oros confirma que la ha iniciado pero que los avances aún son muy limitados: "Bueno, en realidad aún falta mucho, voy por la página diez y siete y, recién estoy esbozando el nacimiento de personajes, esos detalles, pero lo que quiero es escribir una novela sobre los inmigrantes latinoamericanos y sus penurias o suerte tanto en Europa como Estados Unidos. Contestó algo tímido y casi ruborizándose..." (Carrión, s.f.: 213).

En *Trashumantes en busca de otra vida* de Stalin Alvear, sin que la maestra Victoria Armijos conozca las razones profundas ni Charo Aponte sea consciente de lo que hace durante el desarrollo de las clases, en la escuela de Zhizho, la niña se distrae con mucha frecuencia y se dedica a pintar retratos, los cuales recrean la imagen de su madre, de quien sólo le quedaban vagos recuerdos: "Reprendida por su maestra porque en lugar de repasar las sumas en clase se dedicara a desfigurar un rostro de mujer, la niña sintió en ese rústico retrato la cercanía de su madre, de la que sólo tenía dos fotos: una, de espaldas y agachada, cosechando brócoli en Murcia, y otra, cargando en sus espaldas un canasto copado de retoños" (Alvear, 2012: 11-12).

En esta misma novela se justiprecia el hecho de que gracias a la lectura de los buenos libros de literatura, Clara Aponte amplía sus horizontes culturales y entabla nuevas relaciones de amistad; por ello en su momento patentiza el sentimiento de gratitud para quien le hizo partícipe de tan deliciosos manjares espirituales: "Clara encuentra oportuno autoevaluarse y le dice a Francisco que gracias a él, por haberle prestados esos libros, siente que su vida ha cambiado, salvándola de su oscuridad una luz imprevista, renovada, infinita" (Alvear, 2012: 67).

Con base en el conocimiento y vivencia de la literatura, el escritor Antoleano Galán sugiere a Clara Aponte que olvide el tormento y la pesadilla derivados del engaño del falso amigo que la forzó a la prostitución: "Clara, trate de archivar uno de sus tormentos. Si todo fuera fácil, aún la literatura, en lugar de personajes controvertidos, crearía realidades y criaturas idílicas, virginales,

perfectas, sin heridas ni exilios, sin riesgos ni ideales, en lugar de personajes contradictorios” (Alvear, 2012: 113).

Con el pasar del tiempo, Clara Aponte incluso llega a convertirse en protagonista principal de un relato testimonial escrito por el ya citado novelista ibérico, en criterio del cual lo más importante es la historia y la protagonista que lo vivió, antes que el texto que da cuenta de la misma y mucho menos quien lo escribió, porque: “De esta historia soy apenas un actor circunstancial, favorecido por el hallazgo de un episodio amargo, repetido en quien sabe cuántas víctimas, mientras pulule esa caravana lóbrega de *pateras* con hacinados y muertos en alta mar. Me tocó testificar el vía crucis de una ecuatoriana valerosa y extraordinariamente bella” (Alvear, 2012: 157).

En *La seducción de los sudacas*, José Luis, el protagonista de la primera historia de la extensa narración novelesca: “El bolero del metro”, en el Ecuador se dedicaba al cultivo de la música y tuvo sus momentos de relativo éxito, en los conciertos que brindaba en la ciudad y provincia de Loja; sin embargo, con la emigración a España ejerce esta actividad, en los pasillos del metro, como una forma de ganarse la vida, que más se asemeja a mendicidad que al verdadero cultivo del arte de los dioses. Cultivo del arte musical que no lo abandona en ningún momento; por ello cuando, a instancias de la esposa Talía y de la hija Clarita regresa a Loja, en la reunión familiar que le organizan, expresa que ha retornado por tres razones especiales: “Una, por venir a cantarle este bolero a Talía, que no es solo un bolero, sino mi corazón enamorado. Dos, por Clarita, mi niña adorada, convertida en una tronca de infarto. Y tres, por mi querida madrecita, familiares y amigos” (Carrión, 2010: 108).

En esta novela de Carlos Carrión, la emigrante ecuatoriana Loli, que también había estudiado literatura y tiene conciencia de lo que hace y escribe su amante Antonio Solar, considera que éste escribía novelas para atraer a las mujeres lectoras: “Presintió también que Antonio había elegido escribir novelas con el oculto deseo de que las mujeres hermosas que lo leyeran lo buscaran; pero, claro, ninguna lo había hecho. Loli no sabía nada de la voluntad de los demás escritores, pero sí de la de Antonio Solar” (Carrión, 2010: 785).

Este mismo personaje, cuando camina en dirección a la residencia de su amante y pasa frente a la Casa del Libro, en la Gran Vía, recuerda, asimismo, los autores y los libros recomendados por su profesor, en la Carrera de Lengua y Literatura de la Universidad Nacional de Loja: “Borges, Onetti, Rulfo, Dávila Andrade. La gente entraba y salía de allí y Loli la imitó. Apilados en el suelo

como en una fábrica de ladrillos, estaban *Memoria de mis putas tristes* de García Márquez y *2666* de Roberto Bolaño” (Carrión, 2010: 794).

Los emigrantes ecuatorianos como “arquitectos de su propio destino”

En razón de las múltiples dificultades a las que tienen que hacer frente el sujeto emigrante ecuatoriano, desde que ha tomado la decisión de abandonar el país, o quizá por ellas mismas, como dijera Jean-Paul Sartre, tiene bien claro la responsabilidad que sobrelleva sobre su persona y que, a veces, lo agobia: “Piensa, pues, que el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado en cada instante a inventar al hombre (...). Sea cual fuera el hombre que aparece, hay un porvenir por hacer, un porvenir virgen que lo espera (...)” (Sartre, s.f. 43).

Por este motivo, a los protagonistas de la emigración internacional de ecuatorianos, en sentido plural y general, bien se les puede atribuir el carácter de sujetos proactivos, performativos, del que nos habla Raúl Bueno, ya que, por sí mismos, tratan de convertir sus pensamientos, ideas y sentimientos en acciones y hechos tangibles, en beneficio personal y de su entorno familiar más inmediato. Ellos son plenamente conscientes que: “El hombre es el porvenir del hombre”, como dijera el poeta francés Francis Ponge. Son los ejecutores de sus pensamientos e ideales, la obra fraguada por su trabajo de todos los días, los hijos de su propio esfuerzo, “los arquitectos de su propio destino”, en inmortales versos del poeta mexicano Amado Nervo.

Lo antes expresado tiene una explicación lógica, ya que el extranjero emigrante, una vez que ha arribado al país de acogida: “(...) a cambio de ejercer su derecho a vivir una vida digna, pone al servicio del progreso y la existencia misma de la comunidad que lo acoge todas sus capacidades y conocimientos” (Tello, 1997: 176). O como ha dicho un autor más reciente: “Los emigrantes salen de entre aquellas personas que tienen más aspiraciones para ellos y para sus hijos; es el motivo por el que eligieron desarraigarse. Esta actitud hacia las oportunidades suele convertirlos en trabajadores particularmente buenos” (Collier, 2013: 88).

Por ello, entre las estrategias que los emigrantes ecuatorianos emplean para superar el dolor que les produce la separación de los seres queridos, está la que Jesús Labrador llama de “superación individual”, según la cual los emigrantes, por sí mismos, tienen que hacer frente y superar las dificultades que se les pre-

sentan en la ruta emigratoria. Existe una lucha entre la persona y la soledad, ganará cuando consiga que la soledad no le impida u obstaculice su proceso migratorio. Como dice una emigrante ecuatoriana en Madrid: “Cuando estuve sin trabajo, había momentos que yo me decaía, pero yo decía, o sea, yo misma me daba ánimos” (Las Heras, 2008: 226).

Y cuando los emigrantes han logrado satisfacer las necesidades básicas de seguridad y protección, cobra relevancia la necesidad de reconocimiento, que incluyen la necesidad de atención, aprecio, reputación, estatus, dignidad y para poderlas alcanzar mantienen y mejoran las remesas para sus familiares, emprenden la adquisición de determinados bienes de consumo, cambio o mejoramiento de la vivienda, compra de bienes suntuarios o de lujo y el envío de contribuciones económicas, para la realización de determinadas obras en su comunidad y, sobre todo, mediante su participación monetaria y simbólica en las manifestaciones culturales, religiosas y festivas más importantes de la vida de su localidad de origen (Herrera et al., en Zúñiga, 2005: 160).

El carácter performativo y proactivo de los sujetos ecuatorianos emigrantes, en las novelas seleccionadas, tiene diversas formas de representarse, así en *El muelle*, Juan Hidrovo, por sí mismo, toma la decisión de viajar hacia Estados Unidos, con la ilusión de encontrar un trabajo que le permita mejorar la situación económica de él y su esposa. Cuando ya ha llegado al destino, por falta de un trabajo legal que le permitiera sobrevivir, colabora con el “Tío” en el contrabando de alcohol, porque se acuerda de su esposa María del Socorro Ibáñez y de los sueños que esperaba cumplir: “(...) Le mandaría dinero (...). Y podría con lo ahorrado en esos meses, realizar sus sueños. ¡Eran tan pequeños sus sueños! Sólo una fonda, sus viejos amigos (...) y yo no quiero más que eso: un rincón y mi negocito para que el techo y la comida nunca falten...” (Pareja, 2003: 101). Y cuando, en Nueva York, a consecuencia de la crisis económica del capitalismo internacional, no encuentra en qué ganarse la vida decide retornar al Ecuador, para seguir en la diaria lucha por la vida en su natal Guayaquil.

En *El inmigrante*, no obstante los momentos de soledad, tristeza y angustia por los que tiene que atravesar Antenor, él mismo y por su propia cuenta es capaz de darse ánimo y avizorar un futuro esperanzador:

No desperdiciaré esa gran oportunidad. Me haré paso aún en la oscuridad. No habrá guerra que me detenga ni batalla que no pueda pelear. Abriré los ojos, abriré mi cerebro, aclararé mi inteligencia (...). Hacia delante miran los que quieren triunfar, aquellos que no quieren convertirse en estatuas de sal. Miran-

do hacia delante se abarcará los ciento ochenta grados de horizonte y en algún espacio de ese panorama se encontrará la semilla redentora (Merino, 2004: 32).

En *Camas calientes*, Daniela, la protagonista de la novela, es un claro ejemplo del carácter performativo del sujeto emigrante ecuatoriano, conforme lo pone de manifiesto en variados pasajes de la ficción novelesca analizada. Cuando se queda sola en el Ecuador, porque su madre ha decidido emigrar a España, la joven la extraña mucho y por ello cuando recibe la invitación para reunificarse, por sí misma, decide emprender el viaje de reencuentro con su progenitora, aunque ello significa, también, iniciar una ruta con rumbo a lo desconocido: "A pocos días de tomada la resolución de viajar, pese a las resistencias de mi padre, volaba sobre el Atlántico rumbo a Madrid; dejaba un mundo que me había resultado duro e iba en pos de otro, desconocido (...)" (Becerra, 2005: 27).

Ya en España, cuando abandona el Instituto en donde estudiaba, pese a la oposición de la madre, Daniela, sin esperar la ayuda de nadie, decide buscar trabajo para desterrar la sensación de fracaso que le había dejado el estudio interrumpido y salir adelante: "Mi madre se opuso a que trabajara, como era obvio, pero yo quería hacerlo más por razones terapéuticas que por otras cosas (...)" (Becerra, 2005: 71). Frente a la resolución que pone en evidencia la adolescente, María Eugenia le pide que se quede con ella en el Bar que administraba; sin embargo, Daniela piensa que si trabaja cerca de su madre se va a encontrar con Robert Scolastic, el dominicano del que se sentía acosada, motivo por el cual, en sus palabras:

(...) me revestí de fortaleza y decidí salir a buscar un trabajo independiente, muchos de mis compatriotas trabajaban en toda España sin papeles, de ilegales, y yo no iba a ser la excepción, así que me lancé a las calles, golpearía todas las puertas hasta conseguirlo, la predisposición para trabajar en todo lo que fuera posible era un punto a mi favor (Becerra, 2005: 136-137).

En la ocasión que retorna a Ecuador desengañada y frustrada por las experiencias negativas que tuvo en su primer viaje a España, ella misma se dice que: "(...) esas experiencias amargas las iba a borrar con los años, aún era joven y podía disponer del suficiente tiempo para levantarme (...)" (Becerra, 2005: 83). Actitud proactiva que se ratifica, cuando tiene dificultades para seguir viviendo con los familiares de su madre en Cuenca y considera que lo más adecuado es salir de allí, porque pese a los problemas que le presentaba la existencia: "(...) mantenía una indeclinable voluntad de seguir luchando, era demasiado joven

para caer derrotada, toda una vida me esperaba por delante y estaba dispuesta a dar la cara” (Becerra, 2005: 116-117).

Esta vitalidad y decisión de la joven Daniela, para salir adelante, por sí misma, se irradia hasta en su personalidad y presencia, tal como lo percibe y relata el narrador de la novela, quien luego de despedirse al término de la última entrevista que mantuvo con ella en Madrid manifiesta que: “(...) llevaba conmigo la imagen de una Daniela indestructible, joven, robustecida por los rigores de la vida, embellecida por el amor que irradian sus negríssimos ojos” (Becerra, 2005: 329).

En *El sudaca mojado*, Ignacio Oros es un campesino, que huyendo de la difícil situación económica en la que tenía que sobrevivir en su lugar de origen, con el ánimo de terminar los estudios de bachillerato y, luego, de universidad y atraído por las insinuaciones de las amistades decide ir a vivir a la ciudad y, a la final, desempeñando trabajos humildes, no obstante las tragedias devenidas por la muerte accidental de su esposa y su hijo mayor y el rapto del menor, logra recuperar al hijo en España y salir adelante.

En *Los hijos de Daisy*, Lucinda, la hermana mayor de la familia, es la que inicialmente lleva la batuta en sacar a sus hermanos menores de Zaruma, para llevarlos a vivir en Quito, en donde puedan estudiar y trabajar. Esta posta la retoma su hermano Edgar, quien según los investigadores llega a constituir una fiel síntesis del fenómeno migratorio ecuatoriano, en sus diferentes momentos: “Usted viene a ser un resumen viviente de los flujos migratorios del Ecuador: primero de un pueblo de provincia a la capital de la república; luego, en los ochenta, de Quito a Estados Unidos, donde pasa diez años; y, a fines de los noventa, de nuevo desde Quito a Europa (...). Usted es el resumen vivo de ese proceso” (Ortiz, 2009: 171).

En *Trashumantes en busca de otra vida*, el carácter performativo, en la persona de Clara Aponte tiene variadas y muy evidentes manifestaciones. Cuando es forzada a ejercer la prostitución; con un espíritu proactivo, por sí misma se anticipa y cuando llega el momento encuentra la forma de hacer saber a su amigo y coterráneo, el Suco Peñaloza, para que la salve y lo hace a través de una carta cifrada, cuyo real contenido sólo el destinatario, que ya había sido prevenido con la debida anticipación, puede entenderlo a cabalidad.

Por el carácter proactivo y visión esperanzadora que tiene este personaje no duda un solo instante en brindarle todo el apoyo requerido para que su hija Charo realice la primera exposición de su obra plástica en la capital de España y este mismo temple de personalidad lo ratifica cuando, junto a su esposo Jesús

Peñaloza, ha decidido volver a radicarse en Zhizho e inician con la ejecución de las actividades que les permitirán sobrevivir en el futuro: “Los modestos ahorros recaudados en España servirán de soporte para afrontar la presente situación. Tener una casa donde vivir, más los oficios retomados por Peñaloza, hace menos preocupante esa realidad” (Alvear, 2012: 248-249).

En *La seducción de los sudacas*, pese a todas las adversidades, para algunos emigrantes dignos herederos de los ancestros aborígenes lojanos y sabedores que nada en la vida es fácil ni gratuito, pero tampoco imposible, se dicen a sí mismos que nada ni nadie puede amilanarlos ni arreararlos, porque: “los mejores hombres siempre vuelven a empezar; no solo después de una catástrofe, sino cada día, cada hora” (Carrión, 2010: 699).

Y, en fin, en las demás novelas estudiadas, los personajes protagónicos: María Eugenia, Myriam Pinoargote, Giselle, Rafael Caiza, Marco Riera, Rocío Mendoza, José Hipólito Medina, Lucy y otros más, por las razones que fueran, ellos mismos deciden emprender la ruta emigratoria e ir a probar suerte en otro país, sin esperar que ninguna persona extraña a sus vidas decida sobre el futuro que deben configurar con su propia y personal acción de todos los días.

Conclusiones

Al hablar del sujeto emigrante, como el principal actor del desplazamiento internacional de los ecuatorianos, conforme ha sido representado en el discurso narrativo de las novelas analizadas, no se pueden ni deben soslayar los aspectos positivos que tiene todo proceso emigratorio, tanto en el sujeto que lo protagoniza como en su entorno del que forma parte constitutiva. Dimensiones positivas de la emigración internacional que se manifiestan, por ejemplo, en el ejercicio consciente de la memoria, como la mejor arma contra el olvido, de parte de los sujetos emigrantes; porque, como expresa el personaje protagónico de una de las novelas estudiadas: “Recordar tiempos idos es la única forma de combatir el olvido, esa polilla que secreta y silenciosamente carcome la memoria”. Para el concienzudo cultivo de la memoria del país de origen se organizan asociaciones que viabilicen el mantenimiento de tradiciones, a través de festividades y celebraciones, la recreación de la gastronomía, la socialización de recuerdos del lugar de partida y la promoción de actividades deportivas, culturales, artísticas, musicales y literarias, entre connacionales, en el país de destino.

Los ineludibles cambios culturales, que produce la emigración ecuatoriana en sus protagonistas y en el contexto familiar y social en el que interactúan es inobjetable; puesto que el contacto cultural, que potencian los sujetos emigrantes, produce múltiples transacciones culturales, con todo un abanico de posibilidades; en cuyo proceso se generan choques, desentendimientos, contradicciones, pero también un enriquecimiento mutuo, en razón de que los emigrantes ecuatorianos conviven, de manera simultánea, en dos culturas y en dos sociedades y mantienen un conjunto de prácticas, relatos, valores y lealtades, tanto con su familia y su lugar de origen, como con el país de destino emigratorio.

La justipreciación de la creación artística, en la que se involucran algunos de los emigrantes ecuatorianos, de manera directa, o a través de alguno de los miembros de la familia, en el lugar de origen o en el de destino y que les ha servido para exteriorizar su universo interior, así como para encontrar reconocimiento social y dotar de un nuevo sentido a sus vidas constituye otro de los aspectos positivos que se han representado y recreado, literariamente, en la novelas estudiadas.

Destaca, finalmente, la performatividad y pro actividad de los sujetos emigrantes, quienes “como arquitectos de su propio destino”, con su propia esfuerzo y sin esperar nada de fuera o de otras personas perfilan, actúan, interactúan y se movilizan, en la perspectiva de burilar, labrar y construir el mejor de los futuros, para sí mismos y para sus respectivas familias.

Bibliografía

Alvear, Stalin

2012 *Trashumantes en busca de otra vida*. Quito: Libresa.

Ayala Mora, Enrique

2011 Ecuador intercultural. En: *Panorámica actual de la cultura ecuatoriana*, (pp. 53-62). Quito: Allpamanda.

Becerra, Jorge

2005 *Camas calientes*. Quito: Triana.

Carrasco, Adrián

2011 *Cara de bovino deprimido*. Cuenca: Encuentro sobre Literatura Ecuatoriana.

Carrión, Carlos

2010 *La seducción de los sudacas*. Loja: Inédito.

2013 *La utopía de Madrid*. Quito: El Conejo.

- Carrión Márquez, Mauricio
s.f. *El sudaca mojado*. Machala: Gobierno Provincial Autónomo de El Oro.
- Cassirer, Ernst, Ímaz, Eugenio (Trad.)
1968 *Antropología filosófica: introducción a una filosofía de la cultura*. México: D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Collier, Paúl, Ros González, Miguel (Trad.)
2013 *Éxodo: inmigrantes, emigrantes y países*. Madrid: Turner Publicaciones.
- Conde Salinas, Ángel
2004 *Identidad y transmisión cultural del migrante lojano: en el contexto de la ciudad de Santo Domingo de los Colorados*. Loja: Casa de la Cultura de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión".
- Fischer, Ernst, Solé-Tura, J. (Trad.)
1997 *La necesidad del arte*. Barcelona: Península, 4ª edición.
- Herrera, Gioconda, Carrillo Espinoza, María Cristina y Torres, Alicia (Eds.)
2005 *La migración ecuatoriana transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO / Plan Comunicación, migración y desarrollo.
- Las Heras Mosteiro, J., Otero Puime, A. y Gallardo Pino, C.
2008 El proceso migratorio y su repercusión en la salud. Voces de ecuatorianos en Madrid. *Original*, 106, 222-232.
- Merino Pérez, Gonzalo
2004 *El inmigrante*. Guayaquil: Imprenta Magos.
- Moreano Mora, Alejandro
2002 *El apocalipsis perpetuo*. Quito: El Conejo.
- Ortiz Crespo, Gonzalo
2009 *Los hijos de Daisy*. Quito: Alfaguara.
- Pareja Diezcanseco, Alfredo
2003 *El muelle*. Quito: Libresa.
- Peña Echeverría, Javier (Coordinador)
2012 *Inmigración y derechos humanos*. Valladolid: Grafalex.
- Salazar Estrada, Yovany
2000 *Lectura plural de la Mala hora de Leopoldo Benites Vinuesa*. Loja: Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión".
2011 Cultura, interculturalidad, identidad, en el marco del pensamiento latinoamericano. En: *Panorámica actual de la cultura ecuatoriana*, (pp. 307-316). Quito: Allpamanda.
2014 *La emigración internacional en la novelística ecuatoriana* (Tesis Doctoral). Universidad del País Vasco, San Sebastián, España.

Salto, Napoleón, Vázquez, Lola

2009 Ecuador: su realidad. Quito: Fundación José Peralta, 17ª edición.

Sartre, Jean-Paul, Sartre, Arlette Elkaim (Ed.)

s.f. *El existencialismo es un humanismo*. S.n.t.

Tello, Antonio

1997 *Extraños en el paraíso: inmigrantes, desterrados y otras gentes de extranjera condición*. Barcelona: Flor del Viento Ediciones.

Valdano Morejón, Juan

2006 *La memoria y los adioses*. Quito: Norma.

Velasco, Juan Carlos

2012 Migración y diversidad cultural, una cuestión de derechos. En: Javier Peña Echeverría (Coord.), *Inmigración y derechos humanos* (pp. 61-87). Valladolid: Grafolex.

Zúñiga García-Falces, Nieves (Coord.)

2005 *La migración, un camino entre el desarrollo y la cooperación*. Madrid: Centro de Investigación para la Paz.

Fecha de recepción: 17/3/2015; fecha de aprobación: 14/6/ 2015

Racismo, neoracismo y educación¹

Racism, neo racism and education

Juan Illicachi Guzñay²
andres1_517@hotmail.com

Resumen

El trabajo analiza los discursos y las prácticas de discriminación racial individuales e institucionales operantes en el sistema escolar e incluso su ejercicio en las mallas más finas y reticulares, y cómo los sujetos racializados al tomar conciencia étnica y social se están dando alternativas distintas al sometimiento: negociando, resinificando, disputando dentro de la misma estructura. Pero antes, exploro los dispositivos contra la discriminación racial en el marco legal de corte internacional y nacional y su operación en términos de ambigüedad y contradicción, y cómo la emergencia del neoracismo en base a la llamada “posciencia” (ingeniería genética) instauro la posibilidad de una nueva y más grave forma de segregación racial, basada en el genotipo o en el conjunto de información genética de cada sujeto.

Palabras claves

Educación, legalidad, racismo, neoracismo, posciencia, resistencia, vestimenta indígena.

Abstract

This work analyzes the discourses and the individual and institutional practices of racial discrimination that operate in the school system and even its exercise in the thinner and more reticulate nettings, and how the racialized subjects are giving themselves alternatives to submission by raising their ethnic and social awareness by: negotiating, resinifying, challenging the system from within. Before that, I explore the devices against racial discrimination in international and national courts' legal frameworks and their operation in terms of ambiguity and contradiction, and how the emergence of neo racism based on the so-called “post science” (genetic engineering) establishes the possibility of a new and more serious form of racial segregation, based on the genotype or the set of genetic information available from each subject.

Keywords

Education, legality, racism, neo racism, post science, resistance, indigenous clothing.

Forma sugerida de citar: Illicachi Guzñay, J. (2015). Racismo, neoracismo y educación. *Universitas*, XIII (22), pp. 95-115. Quito: Editorial Abya-Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

- 1 El presente artículo es parte de un proyecto más amplio de investigación: “La interculturalidad en el modelo educativo de la educación general básica en el cantón Riobamba”, que viene impulsando la Universidad Nacional de Chimborazo-Facultad de Ciencias de la Educación.
- 2 Doctor en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, D.F). Profesor-investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo. Líneas de investigación: poder, religión e interculturalidad.

Marco legal

En el contexto internacional, el 21 de diciembre de 1965, la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial. Una vez que este instrumento fue ratificado por 27 Estados firmantes (entre ellos Ecuador), entró en vigencia el 4 de enero de 1969 (Valencia, s/f). Una de las declaratorias de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial en su Art. 2 numeral 2 menciona: “ningún Estado fomentará, propugnará o apoyará, con medidas policíacas o de cualquier otra manera, ninguna discriminación fundada en la raza, el color o el origen étnico, practicada por cualquier grupo, institución o individuo”; concomitante a esta declaratoria, en el Art.10 la ONU menciona:

Las Naciones Unidas, los organismos especializados, los Estados y las organizaciones no gubernamentales tienen el deber de hacer cuanto les sea posible para fomentar una acción enérgica que, combinando las medidas jurídicas y otras medidas de índole práctica, permita la abolición de todas las formas de discriminación racial. En particular, deben estudiar las causas de dicha discriminación a fin de recomendar medidas adecuadas y eficaces para combatirla y eliminarla.

En esta línea de dispositivos contra la discriminación, la constitución de la OIT se inscribe en el periodo subsiguiente a la primera Guerra Mundial, una comisión de trabajo establecida en la Conferencia de Paz de París. En ella se reconoce: “Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos”³. Es más, en el Ecuador, a partir del 15 de noviembre de 1998, está vigente el Convenio No. 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo), el cual obliga al gobierno ecuatoriano a presentar una memoria anual a este organismo internacional para verificar si el convenio se está cumpliendo (García, 2007) De la misma manera en 1969, Ecuador, también se adhiere a la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, presentado la candidatura para ser miembro

3 Ver en Art. 3, numeral I del Convenio No. 169 de la OIT.

del naciente Comité a Luis Valencia Rodríguez, aunque en el 2008 la Cancillería no presentó candidatura alguna para esa elección (Valencia, s/f).

Análogo a estos principios y declaratorias internacionales, en el contexto ecuatoriano, especialmente de los que el Ecuador es parte, la Carta Política de 2008 en el Capítulo Cuarto de los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, en el Art. 57.- “Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:”. Direccionado por los objetivos del presente trabajo, omito la enumeración de algunos literales del Art. 57, acogiendo solamente dos numerales que proclaman contra el racismo y discriminación: 2. “no ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica y cultural”, 3. “El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación”. Además, el domingo 10 de agosto de 2014 entró en vigencia el Código Orgánico Integral Penal, que en el Art. 176,

Discriminación.- La persona que salvo los casos previstos como políticas de acción afirmativa propague, practique o incite a toda distinción, restricción, exclusión o preferencia en razón de nacionalidad, etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género u orientación sexual, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, condición socioeconómica, ... con el objetivo de anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio de derechos en condiciones de igualdad, será sancionado con pena privativa de libertad de uno a tres años. Si la infracción puntualizada en este artículo es ordenada por las y los servidores públicos, será sancionada con pena privativa de libertad de tres a cinco años.

De la misma manera en la Ley Orgánica de Educación Intercultural⁴ –campo que me corresponde analizar– en el apartado de los principios, literal v: “... Garantiza la igualdad de oportunidades a comunidades, pueblos, ... y desarrolla una ética de inclusión con medida de acción afirmativa y una cultura escolar incluyente en la teoría y la práctica en base a la equidad, erradicando toda forma de discriminación”. Estos articulados recogen algunas viejas aspiraciones de

4 Ver también en el Capítulo Segundo de las declaraciones del Estado respecto del derecho a la educación en su Art. 5, literal a, de la misma Ley.

las organizaciones indígenas, que han puesto en evidencia en sus reivindicaciones desde los años noventa, fundamentalmente.

El objetivo no es enumerar los artículos, los numerales y los literales, sino evidenciar los instrumentos legales que se pueden esgrimir para neutralizar desde las víctimas las operaciones de los discursos y prácticas racistas y discriminantes en todos los niveles reticulares. De esta manera, los articulados no constituyen un fin en sí mismo sino un abordaje como condición de posibilidad de empoderamiento de los “sectores” afectados como una *caja de herramienta*. Pero hacer hincapié solamente en aspectos constitucionales y legales, puede limitar a declarar que, en virtud de las pertinentes disposiciones jurídicas, no existe discriminación racial, pues todos los ciudadanos son iguales ante la Ley. Visto así el marco jurídico interno, puede constituirse en una trampa para invisibilizar la discriminación racial frente a los organismos internacionales:

El embajador Alfredo Pinoargote, Representante del Ecuador ante la Oficina de la Naciones en Europa, tuvo a su cargo la presentación... En su exposición introductoria, el embajador ecuatoriano apuntó que no existía discriminación racial sistemática, pero que las desigualdades existentes obedecían a los problemas sociales, económicos y estructurales típicos de todos los países en desarrollo (Valencia, s/f: 12).

La legislación nacional e internacional ha provocado importantes discusiones en las ciencias jurídicas, generando bases para las nuevas formas de entender la situación de la población indígena, y para que la cuestión indígena no siga siendo tendenciosamente tratada como un problema meramente cultural y tiendan a ser reconocidas sus bases jurídico-políticas, económicas (Ayala, 1996); a pesar de este carácter ambiguo del marco legal, indudablemente presenta condiciones favorables para articular las denuncias contra la discriminación racial, sin descuidar las siguientes preguntas ¿Están empleando estos mecanismos legales nacionales e internacional para denunciar y visibilizar todo tipo de discriminación racial? Y si los hacen ¿Quiénes lo hacen? ¿Es posible denunciar a quienes ostentan el poder?

El 7 de enero de 2014 en el canal Ecuavisa, el presentador del programa contacto directo, Alfredo Pinoargote Cevallos, mencionó: “La libertad de expresión tiene su máxima expresión, valga la redundancia...pero hay un ambiente o un sistema de restricción a esa libertad, por ejemplo ya no se le puede decir a los gays maricas, a los afros no se les puede decir negros, a los ladrones no se les

puede decir ladrones...”. Frente a este discurso discriminante, la asambleísta nacional Alexandra Ocles, presidenta del Grupo Parlamentario por los Derechos de los Pueblos y Nacionalidades, interpuso una denuncia ante la Superintendencia la Información y Comunicación (SUPERCOM), argumentando que “denigró al pueblo afroecuatoriano y a las personas con diversa orientación sexual” (El Telégrafo, 4 de abril de 2014). Lejos de entrar en discusión de la estadística de quienes denuncian o no, lo cierto es que el Estado ecuatoriano ha promovido dispositivos legales contra el racismo, una de las formas de reconocer su existencia, por ejemplo, es el Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnico y Cultural, aprobado como política pública por el presidente Rafael Correa, mediante Decreto Ejecutivo No. 60 de 13 octubre de 2009, establece un programa ambicioso referido a la justicia y a la legislación contra el racismo. No obstante de esta virtud jurídica desde el Estado, también los movimientos sociales, indígenas, afros deben de declararse una campaña permanente a partir de espacios educativos de todos los niveles con el objetivo de declarar cero racismos. Siendo, el campo educativo el escenario adecuado para cuestionar a las ciencias y posciencia que justifican la existencia del razas humanas.

Neoracismo

La tecnología marca hoy los derroteros de la ciencia⁵. Marca asimismo un cambio de rumbo respecto de los cánones impuestos por la ciencia moderna, no solo porque la tecnología digital con su enorme potencialidad atraviesa absolutamente todas las disciplinas científicas sino también porque la informática surgió directamente como tecnología. Este acontecimiento representa una ruptura con lo que entendió la modernidad por ciencia e instaura una nueva forma de conocer el mundo y relacionarse con él. Esther Díaz, a esta nueva forma de saber la denomina “posciencia” (2002: 23)

Díaz (2002) sostiene que ni la partición del átomo ni la biotecnología podrían haber llegado a tener el desarrollo y la potencia que alcanzaron sin la informática. Desde esta perspectiva la fisión del átomo, la informática y la biotec-

5 La aparición de las primeras computadoras digitales electrónicas ocurrió en plena Segunda Guerra Mundial. El primer prototipo (el ENIAC) se utilizó fundamentalmente para el cálculo de proyectiles y para el proyecto que culminó con la fabricación de la bomba atómica. Ése fue el momento crucial en el que la tecnología dejó de ser secundaria en la ciencia y pasó a ocupar el lugar prioritario que hasta hoy conserva (Díaz, 2002: 23).

nología se interrelacionan de modo interesante y se establecen alianzas. Estos tres campos –reacción en cadena atómica, ingeniería genética e informática– se caracterizan, entre otras cosas, por la capacidad de reproducirse al infinito.

Las sociedades se han dividido –en términos gramscianos– en intelectuales tradicionales e intelectuales orgánicos⁶. Carlos Marx destaca que la sociedad en la modernidad y la repartición desigual del capital se simplifica en la formación de dos grandes clases caracterizadas por la distribución: el proletariado y la burguesía. La burguesía dispone de los medios de producción; o sea, del denominado capitalismo, mientras el proletariado sólo puede dar su fuerza de trabajo. A lo largo de la historia se ha segregado a las personas por su casta, su clase, su religión, su color de piel, sus ideas o su sexualidad y siempre se han elaborado justificaciones para las injusticias que unos pocos han impuesto a la mayoría (Díaz, 2002). En esta línea de reflexión conexas cabe la argumentación de Aníbal Quijano: “el patrón de dominación entre los colonizadores y los otros, fue organizado y establecido sobre la base de la idea de “raza”, con todas sus implicaciones sobre la perspectiva histórica de las relaciones entre los diversos tipos de la especie humana” (2001: 120).

Ahora, con la aparición de la ingeniería genética (posciencia), la sociedad contempla la posibilidad de una nueva y más grave forma de segregación: la que se basa en el genotipo. Es decir, en el conjunto de información genética que posee un individuo. A partir de esta información se discrimina, por ejemplo, a quienes tienen propensión a determinadas enfermedades excluyéndolos de ámbitos laborales y sociales en general.

Se debe recalcar que toda la humanidad cuenta con la misma esencia genética de 23 mil genes que les proporcionan características únicas como especie. En término reales, la diferencia entre individuos es mínima, menor al 1%, pero es suficiente para proporcionar individualidad incomparable. Nadie mejor, nadie peor, solo diferente. Los individuos con genes comunes suelen compartir también otros elementos como área geográfica, folklore, conocimientos, ideologías y eso conforma lo que llamamos etnia; cientos repartidas en el mundo, todas con similar ADN⁷. César Paz y Miño, alerta que los datos genéticos ac-

6 El intelectual tradicional es el filósofo, el artista, el literato. Mientras los intelectuales orgánicos no se limitan a describir la vida social de acuerdo a reglas científicas, sino más bien expresan mediante el lenguaje de la cultura, las experiencias y el sentir que las masas que no pueden articular por sí mismas.

7 En 1953 James Watson y Francis Crick descubrieron la estructura y el comportamiento del ADN, lo que le valió el nobel de medicina en 1962. El ADN es el responsable del parecido entre padres e hijos, y que exista un molde común para cada especie. Contiene toda la información genética, las instrucciones de

tuales han servido para revivir viejos conceptos raciales, porque existen investigadores que pretenden caracterizar y clasificar los antecedentes biológicos, culturales y aún de comportamientos, con la intención de discriminar. Entre los genetistas neorracistas existe el “mito del africano enfermo” (El Telégrafo, 18 de mayo de 2014). En este sentido el neorracismo se expresa de dos maneras; por un lado, en la reavivación de los viejos conceptos raciales y por otro lado en la emergencia de la ciencia genética. Ambas expresiones, constituyentes en uno de los poderes científicos, cuyas estrategias de poder forman retículas que se expanden y atraviesan en los eslabones más finos de las aulas universitarias y en todo el sistema escolar y como consecuencia transversa todos los cuerpos sociales. En este sentido, viene al caso las investigaciones sobre las relaciones específicas que se tejen entre saberes y poderes.

Ahora bien, tengo la impresión de que existe, e intenté demostrarlo, una perpetua articulación del poder con el saber y del saber con el poder. No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquel descubrimiento, de ésta o aquella forma de saber, sino que ejercer el poder crea objeto de saber, los hace surgir, acumula informaciones, las utiliza... El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e, inversamente, el saber conlleva efectos de poder (Foucault, 2010: 608).

Las reivindicaciones de los viejos conceptos raciales y el desarrollo de la posciencia (ingeniería genética) no se ejerce por sí sola ni de forma aislada, no es posible el ejercicio del poder sin el ejercicio del saber, es imposible que el saber no engendre poder, menciona Michel Foucault (2010). Estos dispositivos neorracistas -posciencia-poder y sus tendencias deben ser visibilizadas y combatidas en todo el sistema educativo, haciéndoles circular los conceptos genéticos verdaderos que aproxima la humanidad, dar esperanza de una convivencia pacífica, plurinacional e intercultural, unidad en la diversidad. Estos valores y principios elementales de los derechos humanos sólo es posible trabajar desde

diseño de todos y cada uno de nosotros. Y del resto de seres vivos, desde la bacteria más simple hasta el organismo más complejo. En el ADN hay decenas de miles de genes. Son los encargados de fabricar las proteínas necesarias para el desarrollo de las distintas funciones vitales. La mayor parte del ADN está en el núcleo de las células. Cada célula de nuestro cuerpo almacena una copia de esta información. Cada molécula de ADN se compone de dos cadenas de nucleótidos que se cruzan entre sí en forma de doble hélice. Es esa imagen tan característica que nos viene a la mente cuando se habla del ADN. La función principal de las moléculas de ADN es el almacenamiento a largo plazo de la información genética. ADN es a menudo comparado con un conjunto de planos para los seres humanos. ADN es la molécula que contiene la información de la vida. (<http://www.astromia.com/astromia/adn.htm>).

las aulas escolares con el impulso de las prácticas interculturales como propone a través de los materiales didácticos desde los estudios interculturales de la Universidad Nacional de Chimborazo. No cuestionar el racismo, neorracismo o todo tipo de discriminación sería como legitimar y naturalizar su existencia. Sería como la mayoría de los darwinistas de los nuestros días reivindicaran que Darwin nunca fue racista, sabiendo que este científico en su obra “El Origen de las Especies” aventuró que era necesario que las razas inferiores desaparecieran y que para nada era conveniente que los pueblos desarrollados intentasen protegerlas para que sigan viviendo. Y en otra parte de esta misma obra consideró a los nativos de Australia y a los negros, prácticamente, en un pie de igualdad con los monos y sostuvo que debía desaparecer. En cuanto a esas otras razas que consideraba “inferiores”, opinaba que era esencial impedir su multiplicación, de modo que termine extinguiéndose (Harun Yahya, 2003). Estos datos evidencian cómo las ciencias se van evolucionando, cambiándose para (re) configurar aprobando y justificando la existencia del racismo y la discriminación, “antes”, la ciencia⁸ darwinista y hoy la ingeniería genética, sin que esto signifique una ruptura total entre estas ciencias, aunque resemanticen las categorías, por ejemplo, en la antigua Grecia, los filósofos Platón y Aristóteles⁹, admitieron la eutanasia, o sea la pena de muerte provocada voluntariamente en el caso de enfermos considerados irrecuperables. Además, la eugenesia como ciencia es la rama de la manipulación genética que estudia el mejoramiento de la especie humana. Busca mejorar las cualidades indeseables de la raza humana. Este propósito ha sido buscado desde hace mucho tiempo. La semántica de la eugenesia ha sufrido una serie de cambios; Esther Díaz (2002) menciona que tradicionalmente se llama “eugenesia” a la aplicación de las leyes biológicas de la herencia al perfeccionamiento de la especie humana. La eugenesia actual es producida desde la biotecnología, que mediante la manipulación de genes “diseña”

8 Las ciencias naturales se utilizaron para definir diferentes razas en términos biológicos y genéticos. Luego del nazismo los conceptos científicos de raza perdieron fuerza y validez (De la Torre, 2002: 20).

9 Según Platón (hacia 427-347), la sociedad modelo ha de estar compuesta de hombres sanos: “Quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que les son propias no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad” (*República*, 407). Aristóteles (384-322) escribió a propósito del infanticidio: “En cuanto a la exposición o crianza de los hijos, debe ordenarse que no se críe a ninguno defectuoso, pero que no se exponga a ninguno por causa de los muchos hijos, en el caso de que la norma de las costumbres prohíba rebasar cierto límite; la procreación en efecto debe limitarse, pero si algunos tienen hijos por continuar las relaciones más allá del tiempo establecido, deberá practicarse el aborto antes de que se produzca en el embrión la sensación y la vida, pues la licitud o ilicitud de aquel se definirá por la sensación y la vida” (*Política*, 1335).

seres superiores. Esta idea de superioridad e inferioridad de seres argumentada desde la ciencia, también es corroborada y robustecida con los discursos y prácticas cotidianas e institucionales racistas y discriminantes que funcionan en forma microscópica y capilar, incluso. En tanto configuración ideológica desarrollada a partir de la confluencia de nuevos saberes y disciplinas fecundadas desde la época de la Ilustración europea del siglo XVIII, el racismo va organizando, prejuicios morales y estereotipos estéticos que apoyados en certezas científicas y seudocientíficas tienden a sentar las bases de un consenso hegemónico sobre la cuestión del llamado problema de los “indios” (Gómez, 2006) configuración estrecha entre el racismo-ciencia, poder-saber.

Discursos de discriminación racial en la educación

El primero de octubre de 2014 –el día de la presentación de la propuesta pedagógica de cómo implementar la interculturalidad en los centros educativos urbanos que contribuyeron en la investigación “La interculturalidad en el modelo educativo de la educación general básica en el cantón Riobamba”– uno de los profesores asistentes luego de la socialización menciona:

...cuando nosotros preguntamos de dónde somos, respondemos de Quito, de Riobamba; renegamos nuestras raíces, porque estamos siendo alienados...no podemos obligar a los estudiantes indígenas que sigan siendo indígenas, porque algunos, hasta los apellidos quieren cambiar. Yo conocí estudiantes con un apellido, ahora ya se han cambiado. Hasta de nombres se cambian. No les gusta el nombre Segundo Toribio, hoy se llaman Daniel Santiago... Conozco también que en el gobierno de Rodrigo Borja se creó la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe, ahí, los compañeros saben que se trabajó con el MOSEIB ¿Dónde están los resultados de ese trabajo intercultural?... Hoy no hay como reconocer a los indígenas, sino solamente en sus peinados...

Otro docente:

...Yo sugiero que esto del indigenismo, esto de la humillación al indígena, lo veamos desde el aspecto de la modernidad, porque años atrás en mi tesis de pregrado hice algo parecido, sobre la humillación al indígena, la humillación del indígena en la urbe, como el estudiante viene y no es aceptado, cometí un error en creer que existe una humillación al indígena, cometí el error en creer que el mestizo trataba de influenciar al indígena. Aquí escuché algo similar, no creo

que haya pérdida de cultura ni creo que haya humillación al indígena, simplemente hay modificación de la cultura...

Aquí surgen varias preguntas y parafraseando a Dipesh (1999) podemos decir ¿Quién habla en nombre del subalterno? Dicho de otra manera ¿Quién habla en nombre del humillado? ¿Es la misma versión de quien ha sufrido las humillaciones, discriminaciones raciales, injusticias históricas que las de quien no ha sido afectado? Los testimonios ¿No es otra forma de expresar la discriminación racial? Se destaca que los discursos de docentes universitarios en un escenario académico, son discursos estructurados, “cuidadosos”, lleno de cuestionamientos a los indígenas y evidente búsqueda de rasgos distintivos¹⁰ en la dialéctica del yo y del otro, la dialéctica hegeliana del conocimiento donde hay un yo, hay otro. Aquí encaja lo que Blanca Muratorio (1994) señala: “El Otro es aquí el Indio imaginado, no el Indio como el sujeto histórico”. Si analizamos los testimonios a luz de las reflexiones de Teun A. Van Dijk, (2006) el racismo opera “tras bambalina”; es decir, se puede decir el racismo que practican las elites en la actualidad es un racismo oculto, se disfraza en otra clase de prejuicios y se naturaliza. Este tipo de discurso de discriminación racial puede ser más peligroso que el mismo discurso directo y brutal, en el sentido de ejercer ocultándose en la estructura difusa que no permite ninguna reacción. Parafraseando a Pierre Bourdieu (2007 [1994]) se puede que las formas suaves y larvadas de violencia discursiva discriminante tienen tantas más posibilidades de imponerse como única forma de ejercer la dominación, y por su carácter “tras bambalina” parece difícil de resistir. A esta forma discursiva podemos llamar “racismo simbólico”.

Los testimonios parecen no ser solamente una expresión personal, “sino una combinación personal de éstas y otras ideologías, actitudes, creencias, valores, modelos y otras representaciones sociales y personales” (Van Dijk, 2006: 346), pero también se puede percibir un afán de ocultar, tergiversar la existencia del racismo, aunque este discurso no es generalizado en todos los docentes.

10 “Para el médico e investigador Harold P. Freeman, calificar a un grupo étnico, a partir de su color de piel, es algo que se aleja de la realidad científica” (Diario El Comercio, 28 de noviembre de 2010). Científicamente, ni el color de la piel ni los ojos determinan el origen étnico ¿No sería burdo identificar a un indígena por su peinando? Al decir, Víctor Espín, Director de Área de Genética del IESS: “... Cuando se descubre el ADN y se realizan estudios de genoma de la especie humana, constatamos que el genoma de la especie humana es el mismo en todos los seres que habitan en este planeta” (Diario El Comercio, 28 de noviembre de 2010).

En un bus público al ver un grupo de indígenas en el Parque Infantil, una estudiante le pregunta a su compañera “¿Qué hacen, qué hay?” Y le responde: “Están en el levantamiento, qué más pueden hacer”. En un riña entre borrachos en un barrio periférico emplean palabras soeces: “Indio hijo de p...; yo no soy longo como tú; indio, indio,...” repetían, pero mientras más repetía la palabra “indio” con su adjetivo denigrante más deslegitimaba a su oponente. Una reportera de un canal local le pregunta “¿Qué hacer para tener limpia la ciudad?” Y le responde “privar el ingreso de los indios a la ciudad, ellos son muy sucios, dejan la basura por todo lado, son muy sucios”. En una discusión en un barrio periférico de la ciudad de Riobamba, una vecina le dice: “vecina ponga la basura en su lugar, usted quiere vivir como en el campo, esto no es campo”. La otra vecina le responde “Es la primera vez que pongo aquí, este barrio está lleno de indígenas, son ellos los que ensucian el barrio, ellos quieren vivir como en el campo,...” Una maestra mestiza en la parroquia Santiago de Quito le dice a un supervisor indígena: “ya viene el rocoto, verdugo solo a joder viene,... indio verdugo”. Efectivamente, estos testimonios reflejan los imaginarios llenos de estereotipos raciales en el espacio educativo y en otros niveles institucionales y cotidianos. En este sentido la educación, por un lado cumple la función de movilidad social, por otro lado, (re) produce las jerarquías y discriminaciones raciales en los patios, en las aulas, en los pasillos de la educación de Riobamba, aunque estas lacras sociales parece en todo el país. Este paso, por las escuelas, los colegios, los institutos, las universidades para Carlos de la Torre (2002), por lo general, son experiencias traumáticas llena de vejámenes y obstáculos, generando incluso dificultades de aprendizaje y deserción escolar. Por eso, pronto esa voluntad y fuerza de estar en la ciudad, de estudiar en las escuelas urbanas, se ve bloqueada, sobre todo para quienes tienen interferencias lingüísticas, vestimentas indígenas.

De acuerdo al trabajo de campo etnográfico, la categoría más recurrente es el “indio”, una categoría históricamente devaluada, (neo) colonizada, una de las formas de representar simbólicamente el poder absoluto de los mestizos. De acuerdo a nuestra etnografía y las narrativas de nuestros entrevistados no existen suplicios y castigos físicos como revela en la investigación que hizo Carlos de la Torre (1996) en su libro *El racismo en el Ecuador*. Sin embargo no se puede negar de los rituales racistas acompañados de mofas, humor, parodias reiteradas y asociadas a risas de los compañeros, al mal uso de las consonantes “gramatización” en vez de “dramatización” como relató en una de las entrevistas. El testimonio revela el ritual de exclusión desde los más finos y átomos de

discursos y desde los rechazos e indiferencias. Circula lo que Foucault sugiere que el racismo no es simplemente la asignación de valores jerárquicos a una gama de expresiones fenotípicas tales como el cabello, *formas de peinado*, el color de la piel y la forma de la nariz. Como explica Ann Stoler, Foucault ve el racismo, más bien como una red de inteligibilidad. Como una gramática que no se refiere a un determinado grupo de personas sino a una división más generalizada dentro del cuerpo político (Nelson, 2006). En esta línea cabe la propuesta de Foucault (2011) de desenmascarar los rituales, *parodias*, *mofas* y hacerlos aparecer como lo que son: realidades meramente arbitrarias ligadas al modo de vida colonizante. “Hay que poner en “en juego”, exhibir, transformar, y dar la vuelta a los sistemas que apaciblemente nos ordenan” (2011: 377).

Vestimenta indígena signo de discriminación racial

En la materia de ICA nos dio las reglas de cómo vestir. Nos dijo cómo debemos vestir para las exposiciones. Nos dijo que los estudiantes siempre venimos informales y los profesores formales. Es hora de cambiar los roles. Los hombres deben venir con corbatas, pantalón de tela, leva. Pero se abstuvo en comentar y sugerir vestimenta formal a las mujeres. Yo en ese momento me sentí mal y me pregunté ¿Qué significa vestir bien? Bueno, en mi casa tuve problemas porque quería comprar una chaqueta y mis padres no quisieron saber nada... (Estudiante, 5 de octubre de 2014).

No queremos utilizar el anaco porque sentimos miedo a que nos rechacen al grupo al que pertenecemos. Porque ya han rechazado a mis compañeras. Tengo miedo de ser vista como bicho raro. Pero también no me pongo el anaco porque se me pega mucho y no me permite mover con facilidad (Estudiante, 4 de junio de 2014).

Cuando yo estuve en el cuarto curso, vino al colegio una chica indígena de Colta a tercer curso. Ella llegó puesta una bayeta roja sobre el suéter del colegio, collar lleno de su cuello, todos quedaron mirando con sorpresa. Cuando se presentó habló con muchas interferencias lingüísticas, cambió la vocal “i” por la “e” y la “o” por la “u”, Entonces ya empezaron a ver más aún como rara, inferior y con burla escondida. Ella ya empezó a sentirse excluida y de hecho la excluyeron. Me dolió mucho porque yo también pongo el anaco, pero no pude hacer nada para intervenir, a mí nunca me faltaron el respeto porque yo hablo bien el castellano. Creo que por eso fui la primera vicepresidenta indígena del gobierno estudiantil del año lectivo 2013-2014. Continuando con la historia, su pronun-

ciación en el castellano le había hecho sentir súper mal, hasta había llorado. Prefirió no hablar mucho, creo que tenía miedo a equivocarse. La burla era disimulada pero la indiferencia le excluyó automáticamente. En el recreo pasaba sola. Cuando remedaron la pronunciación yo le miraba fijamente y bajaron la mirada. A ningún profesor le interesó ese caso, nadie habló sobre ese tema.; para bien o para mal. En quinto y sexto curso ya dejó su vestimenta que trajo de Colta. Ya no vi con sus collares rojos ni bayeta. Su forma de vestir cambió casi en su totalidad, pero eso ayudó para estar en el grupo (Estudiante¹¹, 15 de mayo del 2014). Me comentó una compañera lo que habían pensado sobre mí: cuando yo entré a octavo año, era tímida y no hablaba, me daba miedo. No tenía miedo porque era indígena sino porque estuve pasando de una etapa a otra. Me habían visto puesto anaco y entre ellas habían comentado: “Ve esta indígena ya ha de perder el año, de seguro se quedará para el supletorio de primera y en todas la materias”. En el transcurso del tiempo empecé a sacar solo diez. Ya, en el medio ciclo la licenciada de orientación vocacional vino al curso y nos dijo que había tres lugares para los mejores promedios del curso. Me ubicaron en tercer lugar. Fue toda una sorpresa para mis compañeras. Se quedaron sorprendidas y admiradas, creo que mi nota tapó la boca sobre lo que habían dicho sobre mi anaco. Los profesores me apreciaron mucho” (Estudiante, 3 abril de 2014).

Entramos a un lugar llamado “fantasías del oro” a comprar unas vinchas, mi mamá puesto anaco, bayeta, sombrero y yo con el calentador. Los indígenas aumentamos la “s” a ciertas palabras. No quiero hablar porque me da ganas de llorar,... Bueno, mi mamá hizo un pedido, diciendo: traerás. El señor le respondió con un tono bien enojado: “No se dice traerás sino traerá, aprende a respetar”. Mi mamá quedó apagada, pero yo le dije que mi mamá no estaba faltando el respeto. Él me dijo si estaba faltando el respeto, entonces le pedí disculpas, pero también le dije que tiene que atender de buena manera porque así se iría a la quiebra... (Estudiante, 29 de septiembre de 2013).

La sociedad chimboracense, presume ser una sociedad no racista, sin embargo la investigación realizada en algunos centros educativos y los testimonios citados pone en evidencia de su existencia. Uno de los puntos que aquí interesa analizar es como los imageros mestizos dominantes pone en juego un conjunto de mecanismo e instituciones para mantener una situación de dominación. Las instituciones educativas parecen ser más efectivas en la pérdida de la indumentaria, lengua y cultura. La vestimenta indígena sufre discriminaciones y estereotipos constantes en el campo educativo, se visibiliza la imposición de

11 No constan los nombres y apellidos por solicitud de los entrevistados y entrevistadas.

vestimenta mestiza sobre lo indígena. Dicho de otra manera, la relación entre la vestimenta indígena y mestiza, también es una “relación de poder, en la que el segundo subordina al primero, el cual emite –parafraseando a Edward Said (2009)– la noción colectiva que define el “nosotros” contra todos aquellos no blanco-mestizas”.

Para algunos mestizos, el vestir con la indumentaria indígena significa “un vestir mal”, sinónimo de “presentarse mal”, en este sentido, se evidencia la doble vía de discriminación: la indumentaria y la persona. Las personas con vestimenta indígena mencionan haber sufrido algún tipo de racismo: actitudes y gestos negativos, hostilidades, violencia en forma implícita o explícita. La vestimenta o todo lo relacionado con lo indígena es irracional, depravado (perdido), infantil, atrasado; mientras que los del blanco-mestiza es racional, virtuoso, maduro, desarrollado (Said, 2009) por eso es legítimo que el segundo actúe como agente civilizador en la región de Chimborazo y cualquier sugerencia y acción de dominio, sin importar los medios para la consecución de un fin, es por su bien y justificarse como poder moral, es como decir “tengo razón en castigar, puesto que tú sabes que está mal robar, matar...” (Foucault, 2008: 28 y Foucault, 2011).

El discurso sobre la “formalidad” y la “informalidad” en el modo de vestir conlleva cargas discriminantes y excluyentes. De acuerdo al trabajo de campo las vestimentas indígenas, en ocasiones ni siquiera aparecen como un traje “informal”. “No pueden venir con esa ropa” “¿por qué pones el anaco y no el uniforme de la escuela?” circulan en el ambiente escolar. Frente a estos dispositivos discriminantes los padres y madres de familia indígenas luchan permanentemente para que sus hijos no sean absorbidos. En términos de Gladys Villavicencio, al despertar la conciencia social indígena, hecho que se da en mayor número de indígenas, se están dando dos alternativas distintas al sometimiento: o por evadirse destruyendo los signos externos de la segregación (vestimenta, cabello largo en el indígena hombre, idioma, etc.), o enfrentarse al grupo mestizo asumiendo actitudes de rebeldía y de rechazo (2006:158). La primera reacción se observa en la mayor parte de los niños y jóvenes indígenas de Chimborazo. Los hallazgos en la investigación revelan que para la mayoría de los escolares, colegiales y universitarios indígenas es más fácil absorberse, acomodarse en el mundo mestizo sin su vestimenta, sin su lengua.

La investigación revela que la vestimenta indígena es empleada como un disfraz de los desfiles, de las danzas, de los bailes, de las exhibiciones, presentaciones de “doñas”. Claramente se evidencia que la ropa indígena ni siquiera

es una manera de “vestir informal” sino un disfraz y aquí cabe lo que cita Gonzalo Rubio Orbe: “Un matrimonio aborigen me decía: “Estos longos se visten como si fueran a bailar San Juan”. Disfrazados para bailes” (1987). Por otro lado, el traje indígena es asociado a lo sucio, de mala presentación; argumentación justificada para “sobredimensionar” o valorar a un pueblo o nacionalidad indígena en detrimento de otra. Los discursos de admiración y respeto al pueblo indígena otavaleño, destroza y estereotipa al pueblo indígena de Chimborazo, asociando con “malos hábitos”, “descuidados en la higiene”. Algunos entrevistados mestizos hacen un juego de (re)presentaciones, constituyéndose en los imagineros. El discurso de algunos entrevistados sobre los otavaleños como personas “envidiables” por su “pureza” y “limpieza” construye sujetos o hace que sean sujetos. Contrariamente, crean imaginarios indígenas de Chimborazo con particularidades sesgadas, menospreciadas; de cierta manera, legitiman su dominación, (re) definen nuevas identidades despojando y reprimiendo las identidades kichwas. Aníbal Quijano (2001) sostiene que así se impuso el patrón de poder, cuyos ejes específicos son: a) la existencia y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas; b) la relación jerarquizada y de desigualdad entre tales identidades mestizas y no mestizas y de dominación de aquellas sobre éstas, en cada instancia del poder, económica social, inter-subjetiva, política.

Ciertamente las representaciones que hace el mundo mestizo de los indígenas, es siempre una manera de controlar, haciéndole devaluar su vestimenta, su lengua, etc. Aunque también este “monopolio de ese poder de representación está siendo cuestionado -en un campo de lucha multidimensional- por los mismos representados quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por *otros*, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros” (Muratorio, 1992: 9), o en términos históricos los indios muestran signos de reapropiación de la capacidad para representarse a sí mismos (Dipesh, 1999). De acuerdo a estas argumentaciones y los resultados del trabajo de campo, no hay un “consenso ideológico”, de admitir la pasividad de los estudiantes indígenas en los grandes centros educativos de la ciudad de Riobamba, sería negar la capacidad de agencia de la juventud, tema que es tratado en el siguiente apartado.

Resistencia al monopolio de representación en la educación

James Scott (2000) en su obra *Los dominados y el arte de la resistencia* desafía a aquellos teóricos que entiende la hegemonía¹² como “consenso ideológico”; Scott enfatiza la falta de consenso en las situaciones sociales y educativas de dominación. Los dominados *saben* que son dominados, saben por quiénes y cómo son dominados; lejos de aceptar o consentir a esa dominación, inician toda clase de formas sutiles de vivir, hablar de, resistir, socavar y confrontar los mundos desiguales y de concentración del poder en los que viven (Roseberry, 2007). Aquí cabe incorporar el testimonio de una alumna:

Una maestra y coordinadora del Campo de Acción me dijo: Todos debemos venir con una ropa formal para la clausura, yo le dije que utilizo el anaco y no puedo venir con los tacos sino con las alpargatas. Ella me insistió que debo venir obligatoriamente con los tacos. Yo le dije que no me puede obligar, hasta la rectora me dijo que es opcional. Mis compañeros me apoyaron aduciendo que yo siempre me visto así. La profe se optó en no decirme nada más (Entrevista, Ruth Micaela, 2 de abril de 2014).

Este discurso refleja la infraeducativa¹³ de los estudiantes indígenas. Con este término se pretende definir, una gran variedad de formas de resistencia discretas y no discretas que recurren a formas indirectas y directas de expresión. En este sentido la población estudiantil indígena asume claramente la posición más activa y dispuesta a la confrontación, y esta acción y la confrontación se da, dentro de las mismas instituciones educativas.

Los padres y madres de familia entran en este juego de lucha, negociación con los profesores por sus representados, se resisten en sustituir el anaco por la falda, aunque no todos entran en esta resistencia y en caso de los varones estudiantes no usan definitivamente la vestimenta al menos dentro de las jornadas pedagógicas. En este sentido, la mujeres indígenas son quienes sufren la doble discriminación; tanto por su origen étnico como por su condición de mujer.

12 William Roseberry propone utilizar el concepto de hegemonía no para entender como consenso sino para entender como lucha; las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos utilizados por las poblaciones subordinadas para hablar, entender, confrontar, adaptarse o resistir su dominación son moldeadas por el mismo proceso de dominación (2007: 127).

13 James Scott (2007) emplea la categoría *infrapolítica* para designar una gran variedad de formas de resistencia muy discretas que recurren a formas indirectas de expresión.

Se observa que los niños y jóvenes indígenas en las escuelas urbanas no emplean su vestimenta, sin embargo, los días festivos, programas institucionales son bien aprovechados para emplear sus vestimentas, más allá de si hay folklorización o no desde la estructura. Estos hechos hacen notar que aquí encaja la frase célebre de Michel Foucault¹⁴: “donde hay poder hay resistencia”. La lucha desde los indígenas es continua contra la baja autoestima, autoimagen nacional negativa, la vestimenta indígena devaluada, desarraigo, desinterés por los aspectos culturales e históricos, tenencia patológica a copiar modelos extranjeros, endorracismo, y vergüenza étnica, indiferencia en la relación alumno y docente (Quintero, 2003)

De acuerdo al trabajo de campo, algunos padres de familias indígenas mencionan que han tenido que negociar, dialogar con ciertos docentes y autoridades educativas para que sus hijas no dejen por lo menos el anaco, aunque esta tendencia no es generalizada; en el sentido de que no todos los representantes pretenden mantener su indumentaria en las aulas escolares ni todos los docentes rechazan la vestimenta indígena. En este juego de “estiras y aflojas” parece no cumplir ningún rol los instrumentos legales internacionales ni nacionales, ya por el desconocimiento¹⁵ o por la “incapacidad” de denunciar, o por la indiferencia de ciertas autoridades educativas. No obstante, en esta lucha, todo tipo de alianzas discursivas cabe, por ejemplo, la asunción del presidente del Ecuador, Rafael Correa, a favor de la campaña mundial contra el racismo¹⁶ mostrando un racimo de bananas en sus manos en una fotografía de su cuenta de Twitter, no solo es bien vista, sino que ven la necesidad del descenso y circulación en todos los niveles sociales, políticas, educativas, etc., como parte de la acción positiva contra el racismo. En esta línea, continúa siendo necesidad latente “de dar amplia difusión a la información acerca de los recursos internos disponibles contra los actos de discriminación racial” (Valencia, s/f: 16).

Los entrevistados y entrevistadas están convencidas que el racismo es una ideología de poder sustentada en la falsa creencia de la existencia de razas hu-

14 Michel Foucault es un brillante analista de poder, creo que lo que le costó explicar es cómo se resiste el poder.

15 De acuerdo a las entrevistas en las comunidades indígenas argumentaron no conocer los instrumentos legales ni internacionales, ni ecuatorianos que condenen la discriminación racial, aunque algunos dirigentes saben que tienen derecho y es inadmisibles en esta época, el racismo. Esta “duda” no ocurre en los dirigentes de las organizaciones indígenas que han sido influidos por los medios de comunicación y socializados en los cursos de capacitaciones.

16 El lanzamiento despectivo de una banana contra un jugador negro en España, provocó que el presidente escribiera desde Ecuador, el mayor productor y las mejores bananas del mundo, rechazamos el racismo, somos todos macacos. El secretario de comunicación, Fernando Alvarado, también apareció con una banana rechazando el racismo en todas sus facetas.

manas. Aseguran que los indígenas han sido históricamente privados de servicios básicos y comodidades debido al racismo con la idea de superioridad e inferioridad. Paralelamente plantean mayor acceso a la educación, a los espacios políticos y económicos de toma de decisión de grupos históricamente discriminados, a la par debe alentarse y operarse el nivel concientización y compromiso desde las autoridades educacionales en relación a la lucha contra la discriminación, esta acción debe conllevar el porcentaje real de recursos fiscales que se invierten para combatir la pobreza y la exclusión generada por factores de racismo, de lo contrario podría ser considerado como la ausencia de una política del Estado que permita garantizar los derechos humanos a los sectores más vulnerados por factores de racismo (Plan Plurinacional, 2012). Y, Quienes colaboraron en las entrevistas, ven a la educación como una herramienta que les permitirá el ascenso social y el conocimiento de los códigos de la cultura dominante. La educación es uno de los campos que mejor aporta no solamente para la resistencia sino a la movilidad social. Carlos de la Torre (2002) señala que ahora se busca el conocimiento de los códigos de la sociedad blanco-mestiza no solo para integrarse y poder sobresalir en ella, sino también cómo una manera de resistir a la dominación étnica-racial.

Conclusiones

En Riobamba y en el país, el racismo es un asunto de todos los días, más sin embargo pocos son los que conocen sus fuentes y las maneras en que se han instalado en la mentalidad colectiva a lo largo de la historia riobambeña —espacio de colonialismo interno según Hugo Burgos (1970)— hasta convertirse en un sentimiento hegemónico (Gómez, 2006). Los espacios educacionales se constituyen parte de la circulación y reproducción de la discriminación racial, por un lado. Por otro lado, a pesar de ser un proceso traumático para los indígenas, contribuye indudablemente a la movilidad social.

Los testimonios, los resultados del trabajo etnográfico reflejan los prejuicios y discriminación racial a partir de la convicción de los blanco-mestizos normalizando y naturalizando su superioridad e ilustra su menosprecio repulsivo, tácito o explícito ante la población indígena de región Riobamba (Castellanos, 2006); esta apreciación ha sido y es transmitida de forma efectiva de generación en generación por medio de los mecanismos de educación y socialización. Por su parte el indígena se ha convencido de su inferioridad evadien-

do los signos externos de la segregación como la vestimenta, lengua, cultura, aunque este hecho no es generalizado; por cuanto, se resisten desde una actitud insurgente, de negociación y de revitalización.

Las imágenes estereotipadas con las que se identifica la negatividad de indio quedan resaltadas tanto en los discursos cotidianos como en las prácticas institucionales y personales, “actitud que parte del supuesto en la inferioridad del indígena y que acaba creando en él complejos de dependencia y de infantilismo” (Villavicencio, 2006: 174). Problema que no está solamente en liberarse de los dominantes sino de uno mismo.

Los niños y jóvenes indígenas son víctimas de un trato discriminatorio que suele rayar en hostilidad por parte de sus compañeros de aula y de algunos maestros, que no observan igual comportamiento con sus alumnos de procedencia mestiza (Villavicencio, 2006) no obstante del contexto jurídico internacional y nacional y a pesar de los esfuerzos del Gobierno nacional para paliar la discriminación racial reflejado en la promulgación del Código Penal, el Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y Exclusión Étnica y Cultural, entre otras acciones. En este sentido las escuelas, tal como de hecho funciona sin planes y programas concretos para la eliminación racial, parece no ser una respuesta adecuada a la realidad plurinacional e intercultural. Hay, naturalmente, excepciones de maestros y estudiantes, pero las excepciones parecen ser neutralizadas en el proceso por la familia y el ambiente social (Villavicencio, 2006).

Los discursos y prácticas discriminantes circulan, también, en los eslabones más finos de la red de poder del sistema escolar. Éste cuenta con centros y puntos de apoyo invisibles, pocos conocidos; su verdadera resistencia, su verdadera solidez se encuentran quizás allí donde no se piensa (Foucault, 2011) como por ejemplo en discursos discriminantes “adornados”, ocultos, románticos, constituyéndose en violencia discursiva simbólica. Si no es capaz de reconocer estos puntos de apoyo del poder en el sistema escolar se corre el riesgo de permitirles que continúen existiendo y de ver cómo se reconstituye esos discursos y prácticas discriminantes (Foucault, 2011). Reconociendo como punto de partida la capacidad de movilización y acción política de los movimientos sociales e indígenas, o todas entidades que quieran sumarse a esta causa de erradicación de la discriminación racial, se debe implementar una campaña nacional, más agresiva, en todos los niveles, contra la opresión y discriminación para una convivencia armónica intercultural y plurinacional. Esta parte a modo de sugerencia, más que conclusión.

Bibliografía

Ayala Mora, Enrique

1996 *Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 13 Quito: Corporación Editora Nacional.

Bourdieu, Pierre

2007 [1994] *Razones prácticas sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Foucault, Michel

2008 *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

2010 *Las redes del poder*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

2011 *Obras esenciales*. Buenos Aires: Paidós.

De la Torre, Carlos

2002 *El racismo en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.

Diario El Comercio

2010 28 de noviembre. Quito.

Diario El Telégrafo

2014 4 de abril. Quito.

2014 18 de mayo. Quito.

Díaz, Esther

2002 El conocimiento científico. En: Esther Díaz, *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad* (pp. 14-38). Buenos Aires: Biblos.

Dipesh, Chakrabarty

1999 La poscolonialidad y el artilugio de la Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados “indios”? En: Saurabh Dube, *Pasados poscoloniales* (pp. 623-658). México D.F.: Colegio de México.

García, Fernando

2007 *Los pueblos indígenas del Ecuador: derechos y bienestar. Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*. Quito: FLACSO.

Gómez, José

2006 *Los caminos del racismo en México*. México: Universidad Autónoma de Puebla.

Nelson, Diana

2006 *Un dedo en la llaga. Cuerpos políticos y políticas del cuerpo en Guatemala del Quinto Centenario*. Guatemala: Cholsamaj.

Orbe, Gonzalo

1987 *Los indios: evolución histórica y políticas indigenistas*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial

Primera edición: septiembre/ 2009 y segunda edición: marzo/2010. SPO/EC/2009/SS/RP/PI/3. Quito: Programa Desarrollo y Diversidad Cultural.

Quintero, María

2003 Racismo, etnorracismo occidental y educación. El caso Venezuela. *Revista Acción Pedagógica*, 12(1), 1-12.

Quijano, Aníbal

2001 Colonialidad de poder, cultura y conocimiento en América Latina. En: Walter Mignolo, *El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 117-134). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Roseberry, William

2007 Hegemonía y el lenguaje de la controversia. En: María Lagos, *Antropología del Estado. Cuaderno de Futuro*, 23, 117-13. La Paz: INDH/PNUD.

Said, Edward

2009 [1997] *Orientalismo*. México D.F.: Random House Mondadori.

Van Dijk, Teun

2006 *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.

Valencia, Luis

s/f El Ecuador y la discriminación racial. Disponible en: <http://www.afese.com/img/revistas/revista46/discriminacion.pdf>

Villavicencio, Gladys

2006 Relaciones interétnicas en Otavalo. En: *Pensamiento antropológico ecuatoriano* (pp.157-180), segunda parte. Quito: Corporación Editora Nacional y Banco Central del Ecuador.

Yahya, Harun

2003 *Los desastres producidos por el darwinismo a la humanidad*. Turquía: Okmeydani.

Páginas web

<http://easylearngenetics.net/what-is-genetics/what-is-dna/que-es-el-adn/>

<http://www.astromia.com/astrologia/adn.htm>

Fecha de recepción: 9/3/2015; fecha de aprobación: 16/6/2015

Comunicación social, desarrollo comunitario y Plan Nacional para el Buen Vivir. Un acercamiento desde la realidad ecuatoriana

*Social communication, community development,
and the National Plan for Good Living (Buen Vivir).
A approach from an Ecuadorian reality perspective*

Martín González González¹, Justo Luis Pereda Rodríguez²
mgonzálezg@ups.edu.ec, justoluisperedarodriguez@gmail.com

Resumen

El presente trabajo aborda la comunicación social entendida como comunicación participativa, basada en el diálogo, el intercambio, la voluntad de compartir experiencias y conocimientos, la búsqueda común y el poder de decisión desde las bases, vinculado al desarrollo comunitario, asumido como procesos en virtud de los cuales, la población, con participación desde el poder, une sus esfuerzos junto al apoyo del Estado, sus instituciones y otros actores sociales para mejorar la calidad de vida, a partir del uso racional de sus potencialidades y de las capacidades existentes en su entorno local, tanto económicas, sociales, culturales, naturales como tecnológicas. Las bases del Plan Nacional del Buen Vivir (Constitución de Montecristi, 2008) en la República del Ecuador, se fundamenta en las concepciones antes mencionadas, para el logro de calidad de vida con equidad social, que facilite la diversidad cultural y ambiental, procesos equilibrados, igualdad posible y solidaridad.

Palabras claves

Comunicación, desarrollo comunitario, Buen Vivir.

Forma sugerida de citar:

González González, M., & Pereda Rodríguez, J.L. (2015). Comunicación social, desarrollo comunitario y Plan Nacional para el Buen Vivir. Un acercamiento desde la realidad ecuatoriana. *Universitas*, XIII (22), pp. 117-137. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana

1 Ph D. Cuba. Profesor Titular. Universidad Politécnica Salesiana de Guayaquil (UPS-G). Ecuador.

2 Ph D. Cuba. Profesor Titular. Universidad Nacional de Educación, Azogues, Cañar. Ecuador.

Abstract

This paper addresses the social communication understood as participatory communication, based on dialogue, exchange, the willingness for sharing experiences and knowledge, a common search and decision making power from the basis, linked to community development, assumed as processes in which, the population, with participation from power, it's joining forces together with the support of the State, its institutions and other social actors to improve the quality of life, from the rational use of their potentials and capabilities around their local environment, both economic, social, cultural, natural and technological environment. The principles of the Good Living National Plan (Constitution of Montecristi, 2008) in the Republic of Ecuador, is based on the conceptions mention before, to achieve quality of life with social equity, to facilitate the cultural and environmental diversity, processes balanced, equality and solidarity.

Keywords

Communication, community development, Good Living.

Introducción

La época actual se encuentra regida por la globalización, la creciente mundialización de la economía y los flujos internacionales de la información. Las tecnologías de la información y de la comunicación, junto a otras áreas de la ciencia y la tecnología, son temas de carácter esencialmente internacional y proyectos en expansión, en los planos mundial, regional y local.

Desde esta perspectiva, las profundas transformaciones en el área de la comunicación y la importancia y protagonismo que han adquirido los medios de comunicación en la creación y transmisión de programas, crean nuevas posibilidades de apoyo y colaboración a los proyectos sociales que hoy emprenden sociedades en vías de desarrollo. Esto lleva a acometer la tarea de un diálogo abierto entre diferentes actores sociales que hacen posible el desarrollo, a través de importantes proyectos de desarrollo local.

Cuando en el mundo se imponen las recetas de desarrollo estandarizado, de pensamiento único y elitista, causante de daños irreparables al desarrollo, la educación, la cultura, al medio ambiente, cada vez más los espacios locales y

comunitarios se reafirman y aceptan, en la dirección de la autogestión y la sustentabilidad, como desarrollo que brinda los recursos necesarios sin dañar al medio ambiente y las posibilidades futuras del hombre. El reconocimiento del desarrollo comunitario, como aspecto importante de la sustentabilidad, se refleja cada vez más en el ámbito de las investigaciones científicas, en documentos importantes.

Esencialmente el trabajo comunitario se fundamenta en identificar una forma de práctica investigativa en la cual grupos de personas, con el apoyo del Gobierno, organizan sus actividades con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida y aprender de su propia experiencia, atendiendo a valores y fines compartidos. Su modelo constituye una espiral permanente de reflexión y acción fundamentado en la unidad entre la práctica y el proceso investigativo, el diálogo y la participación con implicación de la población, que se desarrolla a partir de las decisiones del grupo, el compromiso y el avance progresivo. Para lo anterior implementa una estrategia de mejoramiento, observando los efectos de la acción, y se reflexiona colectivamente en torno a los resultados alcanzados, lo que conduce a una nueva planificación y a cambios sucesivos.

En la dirección señalada, el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017 es el tercer plan a escala nacional, nutrido de la experiencia de los dos planes anteriores. Por su coherencia y racionalidad, el Plan Nacional para el Buen Vivir pudiera convertirse en un referente para América Latina y el Caribe, aún con imperfecciones, que sobre la marcha, deben y pueden ser corregidas. El éxito de este plan depende de la prioridad que preste el Gobierno y la aceptación de la población, aun cuando existan los obstáculos que presente lo nuevo en su despliegue, y que sirvan de escalones para alcanzar importantes transformaciones en el seno de la sociedad ecuatoriana.

Para su desarrollo en el Plan Nacional, se incluye como línea importante la descentralización como instrumento que dirigirá la implementación de este proceso en el país para los próximos años, atendiendo a consideraciones fundamentales sobre equidad, cohesión territorial, acceso equitativo a los derechos ciudadanos, a la distribución equitativa de los bienes, recursos y servicios públicos, en atención a las condiciones territoriales y sectoriales necesarias para alcanzar el Buen Vivir. El mismo requiere desarrollar una forma de política pública articulada entre planeación, ejecución y evaluación; y propiciar mecanismos de diálogo interactivo y participación ciudadana en las acciones de control y rendición de cuentas, fomentando así la transparencia y la responsabilidad de la gestión pública en todos los niveles de gobierno. Los recorridos del Presiden-

te, por los diferentes territorios, los resúmenes y comentarios en actos públicos, ratifican esta gestión de gobierno y pueblo. El diálogo abierto y sincero, y la transparencia, serán condiciones del éxito de este Plan Nacional para el Buen Vivir en la República de Ecuador.

El objetivo del presente trabajo consiste en exponer algunos conceptos básicos del proceso de la comunicación social, el desarrollo comunitario y la participación ciudadana, dentro del Programa del Plan Nacional del Buen Vivir en Ecuador.

Desarrollo

La comunicación social. Un acercamiento

El término comunicación es una de las más antiguas acepciones derivada de la raíz latina *communis*, que significa poner en común algo con otro, expresa algo que se comparte, que se sirve o se tiene en común.

Según (González, 2003) históricamente han existido dos formas de entender el término comunicación. Primero como acto de informar, de transmitir, de decir. Segundo, como diálogo, intercambio, relación, de compartir, de corresponder, de reciprocidad. En el desplazamiento de uno a otro, en la actualidad se impone la gran prensa, las televisoras, la radio y otros medios afines, como medios de informar, transmitir, difundir, no pocas veces con una intención manipuladora, desde los centros de poder, el poder mediático, el poder del mercado y de la propia sociedad. Probablemente ahí surgió el inequívoco, la apropiación del concepto comunicación para legitimar privilegios y dominio de los denominados medios de comunicación de masas y esto se ha convertido en paradigma de la comunicación centrada en la transmisión de señales y mensajes.

De este modo, (Kaplún, 1985) en lugar de partir de las relaciones humanas se acudió a la técnica, a la ingeniería y a la electrónica a resguardo de las empresas transnacionales de los medios donde se informa lo que mejor les aviene y se silencia aquello que compromete las estrategias mediáticas. Las teorías clásicas sobre los medios, basadas en estudios empíricos, señalan que las funciones esenciales de los medios de comunicación son las de informar, formar y entretener. Así se ha entendido desde que comenzó a fraguarse a través de los medios la sociedad de masas en el siglo XIX y sobre todo en el XX y también lo es en

la actual sociedad- red-global, como la ha llamado el profesor y científico social de nuestro tiempo Manuel Castells.

Los cambios producidos a partir del avance tecnológico entrañan inmensas potencialidades, no obstante también encierran peligros. Nos encontramos ante dos hechos fundamentales: primero, socialmente hemos dado un salto cualitativo sin retorno; segundo, somos parte de una sociedad que está en plena construcción.

Según (Kaplún, 1985) conviene recordar que los medios de comunicación, pese a ser considerados como necesarios para el establecimiento y funcionamiento de las democracias, suelen generar en la práctica una actitud de desconfianza hasta el punto de que los medios sean tildados de “bestias negras” de casi todo. En lo político porque manipulan y descubren realidades que no convienen, enfatiza en lo económico, porque son la base del negocio y del poder de los grupos, y en lo moral porque transmiten productos de baja calidad, son viles, morbosos, sensacionalistas. Pese a estas y otras rigurosas críticas de fondo y forma nadie duda, a estas alturas de la importancia de los medios, hasta el punto de que en los últimos años existe un clamor desde la perspectiva de los científicos sociales y de algunas instituciones públicas para que la educación en materia de comunicación se incorpore a todos los niveles de la enseñanza, comenzando por los más básicos. Muchos países ya han dado este paso adoptando la formación en comunicación como tema transversal en la educación en distintos niveles.

La gravitación que la comunicación social posee en el derrotero cotidiano de la sociedad actual, es determinante; uno de los rasgos salientes del presente planetario es el uso y permanente desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) que brindan la posibilidad de una comunicación universal. Esas tecnologías se concentran bajo los designios de los mismos grupos propietarios del poder económico y político, que hegemonizan el control de los medios de comunicación social a nivel mundial. En este sentido, la falta de acceso a la edición de los medios por parte de sectores importantes de la población, permite aseverar que la distribución económica en el manejo de los medios es insuficiente en el proceso de construcción de la subjetividad humana.

Se observa también cada vez mayor relevancia del mercado, lo que genera, como consecuencia la exclusión de algunos sectores sociales, hecho que limita formas de comunicación para la interacción mutua entre estos sectores, principalmente de bajos recursos. No obstante, ellos en sí mismos posibilitan avances antes imposibles de alcanzar.

Unido a la difusión ideológica, los grandes medios disponen de enormes facilidades para influir sobre las respuestas colectivas de la sociedad. Esta situación de carácter monopólica en materia económica y comunicacional, también se expresa en América Latina, poniendo en tela de juicio la existencia de una verdadera democracia. Estas tendencias subordinan el carácter social de la comunicación al poder económico y avanzan a contramano de una de las conquistas salientes de la comunidad mundial: el derecho a la información y a la libertad de expresión. Es una realidad el poder y las influencias de las redes sociales y la construcción de las generaciones interactivas. La Web es preferida por adolescentes y jóvenes y no pocos adultos de otras edades, un hecho decisivo porque cambió la relación de fuerzas económicas, sociales y culturales de la sociedad digital.

Un hecho también, factible de notar es la incidencia que los medios de comunicación tienen en la sociedad. La cultura y las actitudes comunitarias han recibido el fuerte impacto de los medios masivos y las nuevas tecnologías. La televisión, los multimedios interactivos, las redes satelitales, la internet, han incrementado las posibilidades de información y en consecuencia la relación de las personas con la realidad. Esto representa una situación inédita que atraviesa todos los aspectos de la vida. La comunicación, entendida como sistema social de información, más comunicación y el entretenimiento, se modifican con el empuje tecnológico.

La ensayista inglesa (Hurley, 1998) recuerda que las voces de algunos actores han sido grandemente amplificadas gracias a las nuevas tecnologías. Sectores que “no tenían voz”, hoy a la luz de las nuevas tecnologías y los medios, son reflejados y escuchados. Anteriormente, la capacidad y el derecho para publicar y difundir las opiniones estaban controlados y limitados, y a veces hasta restringidos para uso exclusivo del Estado. En la actualidad, la tecnología permite a cualquier organización o persona publicar o difundir la información a un costo relativamente bajo, de forma rápida y con menos obstáculos, para lograr varios tipos de comunicación: uno a uno, uno a muchos, y muchos a muchos.

En un sentido, la revolución tecnológica está teniendo como consecuencia inmediata que los medios de comunicación resulten cada vez más penetrantes y poderosos. El alcance y la diversidad de los medios de comunicación, accesibles a las personas con paso a los recursos ya son asombrosos: libros y periódicos, televisión y radio, películas y vídeos, grabaciones y comunicaciones electrónicas transmitidas por radio, cable, satélite e Internet.

Trabajo comunitario y comunicación dialogada

Los primeros pasos en la creación de una concepción de las ciencias sociales respecto a la participación y comunicación de los grupos, los inicia el psicólogo social alemán radicado en los Estados Unidos (Lewin, 1946).

Se propuso identificar una forma de práctica investigativa en la cual grupos de personas organizan sus actividades con el objetivo de mejorar sus condiciones de vida y aprender de su propia experiencia, atendiendo a valores y fines compartidos. Su modelo constituye una espiral permanente de reflexión y acción fundamentado en la unidad entre la práctica y el proceso investigativo, que se desarrolla a partir de las decisiones del grupo, el compromiso y el avance progresivo. Para lo anterior implementa una estrategia de mejoramiento, observando los efectos de la acción, y se reflexiona colectivamente en torno a los resultados alcanzados, lo que conduce a una nueva planificación y a cambios sucesivos (González M., 2013: 32).

Las primeras experiencias de trabajo comunitario, (Conferencia Nacional) en el sentido técnico moderno, comenzaron en la década del cuarenta, después de la Segunda Guerra Mundial, como programas de trabajo social con el propósito de mejorar las condiciones de vida de algunas comunidades, a partir de sus recursos y el escaso apoyo de los gobiernos en determinadas circunstancias. Como programa, concebía el trabajo comunitario como “el arte de crear, coordinar y sistematizar los agentes instrumentales, a través de los cuales los talentos y recursos de los grupos pueden ser dirigidos hacia la realización de los ideales y potencialidades de sus miembros” (Conferencia Nacional de Servicios Sociales, 1943).

Desde los años 1950, Naciones Unidas y sus organizaciones especializadas comenzaron el uso de la expresión “trabajo comunitario” para expresar aquellos procesos en virtud de los cuales, los esfuerzos de una población se suman a los de su gobierno para mejorar las condiciones económicas, sociales y culturales de la comunidad. Pero no es hasta 1956 que se reúnen la Organización de Naciones Unidas y otras organizaciones internacionales para llegar a acuerdos sobre el trabajo comunitario, concibiéndolo, como el proceso a través del cual los esfuerzos del propio pueblo se unen con el de las autoridades gubernamentales con la finalidad de mejorar las condiciones económicas y culturales de la comunidad, incorporándola a la vida nacional y capacitándola para contribuir al progreso del país.

Este enfoque, se despliega en la década de los años sesenta, generando una convergencia intelectual de pensamientos y prácticas, hacia los mismos propósitos: promover la acción y la participación popular en base a la comunicación dialógica con el fin de mejorar las condiciones de vida, con carácter emancipatorio, así como una concepción nueva, no tradicional, con programas y proyectos alternativos, de reivindicación, protagonismo y autogestión.

Como una manera intencional de otorgar poder, *empowerment*, empoderamiento a la gente para que pueda asumir acciones eficaces hacia el mejoramiento de sus condiciones de vida. Es el hecho de llamar a este proceso, investigación, acción, comunicación y conducirlo como una actividad intelectual con una intención emancipatoria (Park, 1990: 37).

En la década de los años 70, y hasta hoy, la concepción de investigación acción y de participación, ha tenido diversas aplicaciones en el desarrollo de los movimientos sociales populares, asociada a la solución parcial de problemas diversos de las comunidades, en el ámbito de la salud, de la cultural, de la historia del pueblo, de la identidad, la teología, con influencia en las masas de creyentes en Latinoamérica y la Filosofía de la Praxis, anunciada y defendida por (Gramsci, 1970) han encontrado lugar en las preocupaciones y debates con el fin de estimular las acciones de las clases desposeídas a partir del conocimiento y potencial humano en el entorno local.

En un sentido amplio, el término comunidad aborda unidades sociales con características que le dan cierta organización dentro de un área determinada. Puede abarcar todos los aspectos de la vida social, un grupo local lo bastante amplio como para contener todas las principales interacciones, todos los status e intereses que componen la sociedad o un grupo cuyos integrantes ocupan un territorio dentro del cual se puede llevar a cabo la totalidad del ciclo de vida. Literalmente, el término comunidad significa cooperación, comunicación, congregación, asociación, relación.

Pensamos que la comunidad puede ser definida:

Como un grupo de personas en permanente cooperación e interacción social, que habitan en un territorio determinado, comparten intereses y objetivos comunes, reproducen cotidianamente su vida, tienen creencias, actitudes, tradiciones, costumbres y hábitos comunes, cultura y valores, que expresan su sentido de pertenencia e identidad al lugar de residencia, poseen recursos propios, un grado determinado de organización económica, política y social, y presentan problemas y contradicciones (Basapollo, 2013: 31).

Consideramos que la comunidad, por tanto, es una unidad social, constituida por grupos que se sitúan en lo que se puede llamar la base de la organización social, vinculados a los problemas de la vida cotidiana con relación a los intereses y necesidades comunes; alimentación, vivienda, ropa y calzado, trabajo, servicios y tiempo libre, costumbres, tradiciones, hábitos, creencias, cultura y valores; ocupa una zona geográfica con límites más o menos precisos, cuya pluralidad de personas interactúan más entre sí que en otro contexto de la misma índole. De lo anterior se derivan tareas y acciones comunes, que van acompañadas de una conciencia y un sentido de pertenencia muy relacionadas con la historia y la cultura de la comunidad.

A su vez, la comunidad es un organismo social influenciado por la sociedad de la cual forma parte, y a su vez funciona como un sistema, más o menos organizado, integrado por otros sistemas, las familias, los grupos, los líderes formales y no formales, las organizaciones e instituciones, que interactúan, y con sus peculiaridades definen el carácter subjetivo de la comunidad e influyen de una manera u otra en el carácter objetivo, en dependencia de su organización y posición respecto a las condiciones materiales donde transcurren su vida y actividad. Comunidad es un término, un concepto que designa una realidad concreta, las comunidades vivenciales que generalmente pueden clasificarse como comunidades urbanas, rurales y semiurbanas, cada una con características propias.

Las prácticas de políticas internacionales están esencialmente relacionadas con la intervención y el intervencionismo. Ellas están asociadas al poder de unos estados sobre otros, imponiendo cierto comportamiento político, económico, social, tecnológico, cultural o militar. La historia universal está plagada de estas prácticas. Hacia el interior de los países predominan también, en general, las políticas intervencionistas respecto a las relaciones del Estado con las instituciones y de estas, a su vez, con las personas que las integran. A pesar de los convenios internacionales y de los presupuestos teóricos de las ciencias sociales para frenar el intervencionismo, este existe a través de múltiples políticas estatales, sociales y académicas.

Esta concepción interventiva de las prácticas internacionales pasó a las ciencias sociales, a la planificación económica, como formas evidentes y eficaces de intervención económica y social, y de esta a la comunidad, asociada a la práctica de que quien decide es el que tiene los recursos, el poder y la autoridad, ya sea el que administra, el investigador, el experto, desde “arriba”, subestimando las energías y potencialidades, el conocimiento y los valores del resto de las personas.

La intervención como lo opuesto a la participación significa introducción, interposición o intermediación desde una postura de autoridad, de un elemento externo con la intención de modificar, o interferir en el funcionamiento de un sistema o proceso en una dirección dada (cambio direccional, cesación, desarrollo). La intervención produce un proceso de interferencia o influencia. Desde mi punto de vista, la intervención comunitaria se realiza por diferentes vías, medios y propósitos en dependencia de los objetivos propuestos a partir de los intereses de los sujetos. La intervención se justifica cuando incluye aspectos significativos, necesarios a la comunidad, deseados por esta y compatibles a las necesidades, los valores y capacidades potenciales y que de no producirse, no se lograría el cambio. Sólo con una clara idea de un vínculo de trabajo entre equipo y comunidad, y una diferenciación de tareas, son viables los planes de intervención.

Considerada así es una variante de intervención más indirecta, para enfrentar problemas de la comunidad a través del Estado y sus instituciones como medio de apoyarla y fortalecerla con recursos a los cuales no tiene acceso, con el propósito de emprender opciones de empleo, educativas, de salud, servicios a la familia y atención social, entre otros. A pesar de lo necesario de la intervención, en el caso que se justifique su uso, en muchos casos es insuficiente, al limitar una de las partes en la que se aborda, la población comunitaria.

El intervencionismo, que se aplicó desde la colonización hasta la actualidad por el dominio de una nación sobre otra, ha tenido consecuencias para los estilos y métodos que han predominado en el trabajo comunitario, expresado de diferentes formas, como el autoritarismo, el extensionismo que suplanta la cultura y los valores del otro.

Paulo Freire, comunicación y extensión

Un lugar destacado para el trabajo comunitario lo ejerce la propuesta de educación Popular de Paulo Freire, a partir de la década de los 60 del siglo XX, misma que ha devenido una de las escuelas de más influencia para los sectores populares.

Freire fue el primero en la defensa del saber subyugado de las comunidades, frente al desdén elitista de cierta tradición epistemológica, conminó a los oprimidos de nuestra América a crear su propia pedagogía, que apostó por la esperanza y la lucha libertaria (Memorias Congreso Comunidad, 1970: 23).

Él concibió la educación popular, no sólo en el sentido didáctico de conocimiento, sino en el de aprender por la búsqueda y la investigación como conocimiento vivo, que resulta de la actividad y que se traslada directamente a la acción, un aprendizaje orientado a la misión generosa de formar y educar desde la vida, para guiar, capacitar y conducir las actuales y futuras generaciones.

Con meridiana claridad (Freire, 1988) refirió que en la investigación tradicional también se produce aprendizaje, pero en ella sólo decide el investigador, en tanto los sujetos que participan reciben órdenes y quedan sin posibilidad de participar en la solución de los problemas. Esto fue lo que él caracterizó como un proceso de extensión, antagónico en sí mismo y no de comunicación.

“La extensión” conlleva a acciones que transforman las relaciones sociales en una “cosa”, que la niegan como ser de transformación, un depósito que recibe mecánicamente aquello que el hombre “superior” le ordena para ser “moderno”. El conocimiento requiere de acción transformadora sobre la realidad y demanda una búsqueda constante. Implica invención y reinención. En el proceso de aprendizaje sólo aprende verdaderamente aquel que se apropia de lo aprendido, transformándolo en aprehendido con lo que puede por eso mismo reinventarlo: aquel que es capaz de aplicar lo aprendido-aprehendido a las situaciones concretas (Freire, 1988: 28).

Freire estaba alertando, y a la vez enseñando, contra el gran divorcio de las prácticas y enfoques funcionalistas y positivistas que han brindado en más de un siglo la academia y la política, con sus interpretaciones dogmáticas de la realidad, de la participación de las masas, apelando a métodos tradicionales, verticalistas, autoritarios y antidemocráticos, que contradicen una respuesta participativa y liberadora. El citado autor enseña que la capacitación técnica no debe focalizarse sólo en la perspectiva científicista. Concebía que para cambiar la actitud de las personas de escasos conocimientos técnicos, se necesita conocer su visión del mundo. Lo contrario sería una invasión cultural contraria al diálogo como base para establecer la comunicación y la educación en una relación de búsqueda y de esfuerzos organizativos, de creación de conciencia y poder desde la base en la renovación de la realidad cotidiana.

Pedagogía del oprimido, importante obra (Freire, 1964), deviene hoy un potente antídoto frente a la cultura de la desesperanza, avalada por la fiebre neoliberal. El oprimido, al que se refiere Freire, es el excluido, por lo que señala que la pedagogía del oprimido debe ser elaborada con él y para él, en tan-

to hombres o pueblos en la lucha permanente de recuperación de la humanidad (Freire, 1988).

El reto está entonces en lograr combinar los grandes reclamos del país con la consolidación de pequeños “cambios” que vamos generando en las miles de pequeñas y “medianas” acciones, que desde la sociedad civil venimos impulsando. Concebimos la acción estratégica de base con cambios sustantivos al nivel macroeconómico, político y jurídico. Ese es el nuevo desafío que enfrentamos: esa es la nueva forma de pensar y hacer política que necesitamos (Núñez, 1998: 29).

Es evidente que las grandes decisiones tomadas en los altos niveles deben estar acompañadas desde el planteamiento, el apoyo y el compromiso de las poblaciones de la localidad donde interactúan, y es en estos espacios de acción donde se pueden materializar gran parte de los esfuerzos cotidianos, desde una construcción participativa y de autogestión, como nos enseñaba el propio Freire, que si las daciones surgían de arriba, del gobierno o de sus instituciones, debía también partir de abajo, de los sectores populares necesitados.

En opinión el autor este proceso necesariamente requiere de la capacitación y educación de la población a nivel local, del acceso al poder, de poder de decisión y de manejo de los recursos. Desde esta perspectiva, cabe la pregunta, ¿para qué servirían los grandes cambios no construye de forma simultánea el entorno específico donde diariamente se desempeña cada persona en el ámbito local? Esto significa un servicio a las grandes mayorías para encarar la solución de sus problemas, no sólo materiales, sino también el rico acervo de conocimientos, cultura, sentimientos y sueños que se generan desde lo popular. Esto es una posición ética y humanista del problema. Mediante la comunicación se pretende transformar la realidad y abrir los caminos hacia una sociedad más interactiva y justa.

Cuando la referencia es la comunicación como diálogo, cabe hacer una distinción importante a la que se refirió Paulo Freire, en uno de sus ensayos, *¿Extensión o comunicación?: La concientización en el medio rural*. Esa obra escrita sobre el rol del agrónomo, contiene una profunda visión de la comunicación en relación a la educación de los sujetos.

El texto, de gran vigencia en pleno siglo XXI constituye una aproximación muy completa a las implicaciones de los procesos de extensión y comunicación en las sociedades, especialmente sub-desarrolladas, en las cuales ha existido una fuerte tradición de dependencia frente a las naciones industrializadas, que

son vistas como paradigmas de desarrollo y tecnología. El asunto radica en la reflexión acerca de cómo una determinada relación basada en la extensión conlleva necesariamente la dependencia y hegemonía del pensamiento hegemónico. En el modelo comunicativo utilizado por Paulo Freire, se da por sentada la existencia de interlocutores, así como una comunicación horizontal entre sujetos que interactúan en el proceso dialógico donde el aprendizaje es mutuo y la acción de comunicación es bidireccional.

En las relaciones humanas del gran dominio, la distancia social existente no permite el diálogo. Éste, por el contrario, se da en áreas abiertas, donde el hombre desarrolla su sentido de participación en la vida común. El diálogo implica la responsabilidad social y política del hombre (Freire, 1988: 49).

En la obra señalada la extensión es lo contrario a la comunicación, pues busca convertir al sujeto, a la sociedad en “cosa” u objeto de los planes de desarrollo, negándole la oportunidad de ser transformador de sus propias relaciones con el mundo. La extensión se contrapone también al conocimiento, puesto que en ella el sujeto recibe dócilmente el contenido que otro le impone, sin permitirle reflexión crítica, de inconformidad, en la búsqueda de una realidad que se investiga por los grupos con el fin de mejorarla, es decir superarla.

Por otra parte, Freire ve en la extensión lo que llama invasión cultural, en donde se niega el diálogo, y se educa tradicionalmente, esclavizando, dominando, negando al sujeto como actor de la historia. Por ello, se debe ligar el trabajo del hombre y la mujer a la concientización del contexto y de la cultura popular. En síntesis, el ser humano debe ser el centro de la discusión.

En Freire (1988) lo que ha de buscar así el extensionista es “extender” sus conocimientos y sus técnicas. Lo que hará Freire, por su parte es un análisis lingüístico del término para definir sus parámetros. Tal análisis conlleva a sentidos como: transmisión por parte de un sujeto activo, contenidos a entregar, mesianismo, superioridad (de quien entrega el contenido), inferioridad (de quien recibe), mecanicismo, e invasión cultural (Freire, 1988: 49).

En el texto (Freire, 1988) la extensión, el extensionista busca que el otro cambie los conocimientos asociados a su acción sobre la realidad (relación hombre-mundo) y sustituya sus formas de enfrentar la naturaleza. El problema es gnoseológico, refiere Freire en su obra, en tanto que las relaciones del hombre-mundo –constitutivas del conocimiento humano– se ven afectadas desde la extensión, puesto que ella tiene implícita la acción de llevar, de transferir, de

entregar, de depositar algo en decir, resalta dentro de sí una connotación indiscutiblemente mecanicista alguien, es. Es necesaria esta filosofía lo proyectos sociales de transformación local, puesto que los sujetos conocen, tienes experiencias vividas, ideas e iniciativas propias que incluidas en el proceso de diálogo, aportan responsabilidad compartida y sentido de pertenencia. (Freire, 1969).

Freire amplía y precisa sobre el asunto de la comunicación y la extensión al señalar que:

(...) en la dimensión humana, el conocimiento no es el acto a través del cual un sujeto -transformado en objeto- recibe dócil y pasivamente los contenidos que otro le da o le impone. Por el contrario, el conocimiento exige una presencia curiosa del sujeto frente al mundo. De suerte que la extensión limita la capacidad crítica, el mostrar sin revelar, sin descubrir. El hombre es el ser de la praxis, de la acción y la reflexión, en sus relaciones con el mundo es un ser-en-situación, un sujeto responsable de sus propias acciones. La invasión cultural consiste en la penetración que hacen los invasores en el contexto cultural de los invadidos, imponiendo a éstos su visión del mundo, en la medida misma en que frenan su creatividad, inhibiendo su expansión (Freire, 1988: 23).

Es la cultura dominante, extensionista, según el criterio anterior, la que posee los privilegios, mientras que los demás permanecen como simples espectadores, siendo este el panorama ideal para que la extensión se lleve a cabalidad.

Por consiguiente, Freire considera que no es posible comprender el pensamiento sin su doble función cognitiva y comunicativa. Pero esta comunicación no implica una simple extensión de contenidos, es decir, reproducir conocimientos a unos sujetos en una relación vertical de una sola vía, sino por el contrario, exige una estructura dialógica de sujetos activos que intercambian significados en una interrelación. Para que esto se lleve a cabo de forma eficiente es necesario que exista entre los interlocutores unos mínimos de reconocimientos semióticos, semánticos y lingüísticos, estos mínimos permiten una comprensión y por lo tanto una aprehensión de los significados comunicativos, en relación a una visión de la comunicación como construcción participativa de conocimiento desde la libertad y la acción, que permita, el conocimiento de esa realidad e implica la transformación de la misma.

Mediante la comunicación se pretende transformar la realidad y abrir los caminos hacia una sociedad más justa y democrática, señalado en la obra de Freire donde encontramos este proceso dialógico como punto de partida epis-

temológico en el ejercicio de una pedagogía para la libertad que se construye a través de un vínculo interpersonal entre sujetos sociales históricos.

Las sociedades modernas se esfuerzan por promover vías alternativas de comunicación a alcanzar el derecho de sus pueblos a participar, de protagonistas desde el poder y la democracia como reclamos a la justicia, la igualdad, el derecho a la salud y a la educación y a un medio ambiente sano, a sociedades prósperas. Este es el caso de la actual sociedad ecuatoriana y su proyecto, el Plan Nacional del Buen Vivir, centra sus fundamentos por este proceso y numerosas prácticas ya dan fe de éxito, aun en medio de obstáculos e incertidumbres, plan cuyo éxito depende de pasar de menos oyentes, receptores y ejecutores de mandatos, a hablar y ser escuchados, pasos importantes en la Revolución Ciudadana, donde los sujetos se manifiestan en una comunicación de base, popular, incipientemente democrática y comunitaria.

Plan Nacional para el Buen Vivir. Participación ciudadana

Debo reconocer mi plena convergencia intelectual con la propuesta del Plan Nacional del Buen Vivir, a través del cual identifiqué muchas preocupaciones y sensibilidades que me animan luego de décadas: la necesidad de vincular las esferas políticas, económicas, sociales, territoriales y también de sostenibilidad, precisamente con el fin de desarrollar políticas más integradoras, mejor adaptadas a la realidad de la era moderna. (Edgar Morín, Filósofo y sociólogo francés. Mundo Real).

Dentro de las líneas programáticas establecidas en el Programa de Gobierno y traducidas en el Plan Nacional para el Buen Vivir, el autor del presente trabajo se refiere a aquellas que se vinculan directamente a la participación ciudadana y la descentralización, por la especificidad del tema que aborda y lo hace siguiendo la fidelidad al texto.

A partir de 2007 se ejecutó el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2010 como propuesta de cambio, que había sido definida en el “Programa de Gobierno” presentado a la ciudadanía para las elecciones de 2006. Este proyecto trazado se venía cumpliendo hasta 2008. Después del mandato recibido de la Constitución de Montecristi, el mismo año, se presentó el Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013. El mismo se cumplió y los logros están a la vista de todo el país. El 17 de febrero de 2013, el pueblo ecuatoriano eligió un programa de gobierno para que sea aplicado –siempre ceñido a la Constitución de Montecristi–, en el

nuevo periodo de mandato de la Revolución Ciudadana. Ese programa tiene su reflejo inmediato en el Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017, constituye la guía de gobierno que el país aspira tener y aplicar en los próximos cuatro años (SENPLADES, 2009: 32).

El Sumak Kawsay o Plan Nacional de Buen Vivir fortalece la cohesión social, los valores comunitarios y la participación activa de individuos y colectividades en las decisiones relevantes, para la construcción de su propio destino y felicidad. Se fundamenta en la equidad con respeto a la diversidad, cuya realización plena no puede exceder los límites de los ecosistemas que la han originado. No se trata de volver a un pasado idealizado, sino de encarar los problemas de las sociedades contemporáneas con responsabilidad histórica (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013: 24). Así se identifica este Plan.

El Plan es un conjunto de objetivos que expresan la voluntad de continuar con la transformación histórica del Ecuador. Sus objetivos son: Consolidar el Estado democrático y la construcción del poder popular. Auspiciar la igualdad, la cohesión, la inclusión y la equidad social y territorial, en la diversidad; mejorar la calidad de vida de la población; fortalecer las capacidades y potencialidades de la ciudadanía; construir espacios de encuentro común y fortalecer la identidad nacional, las identidades diversas, la plurinacionalidad y la interculturalidad, ecuatorianos, hombres y mujeres, indígenas, cholos, afroecuatorianos, blancos, mestizos y montubios; consolidar la transformación de la justicia y fortalecer la seguridad integral, en estricto respeto a los derechos humanos; garantizar los derechos de la naturaleza y promover la sostenibilidad territorial y global. Consolidar (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013: 24)

Las rupturas y aportes programáticos que plantea el Plan se encuentran presentes en los siguientes ejes: la equidad, la Revolución Cultural, a revolución educativa; el territorio y la Revolución Urbana, que están identificados con la equidad, la cohesión y el ordenamiento territorial; la Revolución Agraria y la Revolución del Conocimiento.

En este marco se establece el carácter participativo de la planificación como condición para el logro del Buen Vivir (arts. 275, 276, 278 y 279) se señala que: corresponde a todas las personas, colectividades y diversas formas organizativas participar en las fases y los espacios de la gestión pública, así como en la planificación del desarrollo nacional y local y en la ejecución y el control del cumplimiento de planes de desarrollo, que fomenten la participación y el control social, con el reconocimiento de las diversas identidades y la promoción de

su representación equitativa en todas las fases de la gestión del poder público (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013).

Para ello se establece el SNDPP. Con ello, la participación ciudadana tiene un efecto expansivo en todos los niveles del Estado. En el ámbito local, la participación ciudadana adquiere la forma de consejos ciudadanos de planificación en municipios y prefecturas y de asambleas locales, para realizar ejercicios de diagnóstico y programación participativa. En lo regional, se crearon espacios participativos con los actores territoriales para el diseño de las agendas zonales, y se constituyeron los consejos ciudadanos sectoriales zonales en entidades como la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES); en otros territorios se implementaron veedurías y observatorios a las políticas públicas. En lo nacional, la participación ciudadana tiene presencia en las diferentes carteras de Estado a través de los consejos ciudadanos sectoriales. Asimismo, se realizó la primera Asamblea Plurinacional e Intercultural para el Buen Vivir, que aportó en la construcción de este Plan. Por otro lado, se desarrollaron procesos participativos para la elaboración de las agendas de igualdad, y se está trabajando para la creación de los consejos nacionales para la igualdad.

Lo descrito hasta el momento permite afirmar que, en estos años de Revolución Ciudadana, el balance de la participación en los procesos de planificación y en la construcción de política pública ha sido positivo. Estos resultados reafirman el compromiso de profundizar la participación ciudadana y superar las limitaciones del pasado, arraigadas en una cultura ciudadana contemplativa, pasiva y delegativa, al momento de asumir responsabilidades para transformar y provocar los cambios profundos que la patria necesita, para modificar la inserción en el mundo y para cambiar la arquitectura financiera internacional y su institucionalidad, que protege al capital en detrimento del ser humano (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013).

Este Plan tiene un elemento esencialmente participativo. Primero, se ha nutrido de un programa de gobierno que se construyó colectivamente y se basa en el diálogo y propuestas de los ciudadanos para identificar, a modo de diagnóstico, los principales problemáticas sociales desde un espíritu crítico y de perfeccionamiento.

El medio para la participación ciudadana fueron:

- Talleres, mesas temáticas y grupos
- Veedurías y observatorios
- Talleres participativos de prospectiva a nivel zonal

- Reuniones con delegados de organizaciones sociales nacionales, consejos sectoriales y asambleas locales.
- Seminario internacional con sus inquietudes sobre el Plan
- Maratones radiales y espacios virtuales (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013).

Son enormes los avances en materia de participación ciudadana. Sin embargo, el reto está en cambiar la actitud, todavía pasiva y contemplativa que subsiste en la ciudadanía. Se trata de dejar atrás una cultura ciudadana tutelada por el Estado. Cambiar la cultura ciudadana supone dar contenido y sentido a la participación ciudadana, a fin de que se apropie de los desafíos que implica la implementación de la reforma del Estado, para construir uno que responda a las dinámicas y particularidades propias de cada localidad. Se debe contar con una participación ciudadana que asuma el reto de poner en marcha el cambio de la matriz productiva en cada uno de los territorios; una ciudadanía que anhele y se apasione con la idea de colocar en el mundo no solo materias primas, sino también conocimiento, servicios y bienes hechos en el Ecuador. Desde esta óptica, la participación ciudadana tiene un rol sustantivo en la sostenibilidad de las líneas programáticas establecidas en el Programa de Gobierno y traducidas en el Plan Nacional para el Buen Vivir (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013).

Este salto cualitativo, de ciudadanía objeto de derechos a ciudadanía sujeto de derechos, es una ruptura con las lógicas de poder del mercado. Rompe con la ilusoria dicotomía entre los saberes populares y el conocimiento científico, construcciones creadas para el ejercicio de la dominación, la discriminación, la exclusión y la inacción políticas.

La construcción de una ciudadanía activa, comprometida y deliberante supone profundizar la reforma institucional del Estado para que la participación ciudadana incida en la gestión pública; requiere, además, generar las condiciones y capacidades para promover, sostener y asegurar procesos ciudadanos que promuevan el Buen Vivir, y para institucionalizar espacios de diálogo de saberes para la generación de acciones igualitarias, solidarias, libres, dignas, responsables, en armonía con los ecosistemas y respetuosas de las cosmovisiones que conforman nuestro Estado plurinacional. (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013: 88).

Entre los derechos para mejorar la calidad de vida se incluyen el acceso al agua y a la alimentación (art. 12), a vivir en un ambiente sano (art. 14), a un hábitat seguro y saludable, a una vivienda digna con independencia de la situación

social y económica (art. 30), al ejercicio del derecho a la seguridad (art. 31) y a la salud (art. 32 y 136). (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013).

En el marco del sistema nacional de competencias, la Constitución estableció competencias por cada nivel de gobierno, así como la obligación de acompañar su transferencia con los recursos necesarios para su ejercicio, hecho que se consagra como un cambio paradigmático en la historia republicana de Ecuador. Es fundamental resaltar que cada gobierno autónomo descentralizado gestiona las competencias que le corresponden en su jurisdicción territorial y en ese marco ejerce facultades de manera obligatoria y articulada al sistema nacional descentralizado de planificación participativa. Por ende, constituyen socios estratégicos para la materialización de la Estrategia Territorial Nacional, debido a que tanto los lineamientos que plantea esta, como las acciones que adopta el gobierno autónomo descentralizado, se efectivizan en el territorio (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013).

La articulación de actores –gobiernos autónomos descentralizados, nivel central desconcentrado y ciudadanía– junto con la generación de socios estratégicos en el territorio, permite la prestación de servicios públicos a la población bajo la perspectiva del Buen Vivir y respondiendo a los principios de unidad, solidaridad, coordinación, corresponsabilidad, subsidiariedad, complementariedad, equidad interterritorial, participación ciudadana y sustentabilidad. Así la reducción de brechas en gran medida depende de la calidad de la prestación de estos servicios públicos por parte de los gobiernos autónomos descentralizados a la ciudadanía; así como de su capacidad para generar ingresos propios y regulares adecuadamente tasas y tarifas. Debe resaltarse que el proceso de descentralización, conjuntamente con el proceso de desconcentración, son los mecanismos más efectivos para acercar los servicios a la ciudadanía, fortalecer mecanismos de control social y generar equilibrio territorial (Plan Nacional para el Buen Vivir, 2013).

Conclusiones

1. Históricamente el modelo emisor-mensaje-receptor se ha expresado en nuestras sociedades autoritarias, jerarquizadoras y estratificadas, en una relación de subordinación de padres de familias hacia los hijos, de las instituciones educativas a los estudiantes, de las instituciones profesionales a sus trabajadores, de la gran prensa a los lectores, de las te-

levisoras a los espectadores, de los gobiernos a los gobernados, de las grandes potencias, a los pueblos del tercer mundo. La relevancia de la comunicación consiste en transmitir ideas, conocimientos, sentimientos, habilidades, mediante el empleo de signos y palabras.

2. La comunidad en su desarrollo, como elemento básico de la estructura social, necesita del apoyo del Estado como asunto priorizado en la estrategia de desarrollo social. El marco de la sustentabilidad de las comunidades debe transcurrir en sociedades nuevas donde impere la dimensión humanista, la cooperación y solidaridad del hombre y de la mujer; esto es posible sólo en sociedades cuyo centro de preocupaciones lo ocupe el hombre y la mujer, en convivencia equilibrada con el medio ambiente, y en estas condiciones, necesariamente, existen y existirán contradicciones y problemas.
3. El paradigma del desarrollo comunitario sustentable debe prevalecer como los procesos en virtud de los cuales, la población, con participación desde el poder, une sus esfuerzos junto al apoyo del Estado, de sus instituciones y otros actores sociales para mejorar la calidad de vida, a partir del uso racional de sus potencialidades y de las capacidades existentes en su entorno local, tanto económicas, sociales, culturales, naturales como tecnológicas.
4. La participación ciudadana en la toma de decisiones es entendida como el resultado de un proceso de cambio en la correlación de fuerzas, como una redefinición en las relaciones de poder entre el Estado y la sociedad civil organizada o no, de hecho y de derecho—. Por lo tanto, es fruto de una construcción social colectiva. En este contexto político, la participación ciudadana no puede ser reducida a un mero instrumento de poder, ni a receptora de servicios públicos con calidad y calidez; la participación ciudadana tiene que ser el dinamizador de los procesos creativos, innovadores e identitarios que permitan seguir avanzando en la construcción de una sociedad mejor.

Bibliografía

- González, M., Cabrera, Albert, J.S. & López P.J. (2013). En: Basapollo, L., Cabrera Albert, J.S., *Vivir bien o muerte*. A Cuba la felicitó el PIL. Un Avvicinamento al concepto di comunitá. Roma: Editrice, Srl, EURISPES.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Editorial Tierra Nueva, 2a edición.
- _____(1988). *Extensión o comunicación. La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI Editores S.A. Vigésima primera edición.
- González, N., Osuna, N.A., Rodríguez, M., & Barrios, N. (2003). *Comunicación de Grupo*. La Habana: Revista Caminos, Centro Martin Luter King, Jr.
- González, M. & Pereda J.L. (2013). Desarrollo comunitario y educación popular. En: Rojas, H. & Rodríguez, A., *Lo sociocultural. Un trabajo pendiente* (pp. 143-182). La Habana: Ciencias Sociales.
- Gramsci, A. (1970). *Introducción a la Filosofía de la praxis*. Primera edición. Compendio de los apuntes que formaban el cuaderno n. 11 de los cuadernos escritos en la cárcel. Nueva colección ibérica. Ediciones Península, Italia.
- Kaplún, M. (1985). *El comunicador popular*. Quito: Editorial Belén.
- Memorias de Congreso Comunidad (1998). La Habana.
- Núñez, C. (1998). *La revolución ética*. México: Instituto Mejicano para el Desarrollo Comunitario.
- Plan Nacional de desarrollo/Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-20-17. ISBN 978-9942-07-448-5 Popular, p. 261, Madrid.

Fecha de recepción: 23/2/2015; fecha de aprobación: 26/5/2015

Giro decolonial y otros demonios

Turn colonial and other demons

Patricio Iván Rosas Flórez¹
prosas@ups.edu.ec

“Porque todos somos iguales
Es que tenemos derecho a la diferencia”
EZLN

Resumen

Girar como una postura política de conocimiento sobre la realidad histórica y política de los pueblos de Latinoamérica. Una lectura de esas estructuras dominantes guiadas por unas posturas neoliberales de poder manifiestas a través de Organismos Internacionales, entidades financieras y gobiernos corruptos durante los últimos cincuenta años.

El giro decolonial, revisión de sus manifiestos conceptuales, una lectura cuyo propósito busca re-posicionar los espacios del discurso popular. El giro pone en duda la actual lógica de ciertos sistemas de poder y trata de ofrecer elementos conceptuales los cuales enriquezcan e inviten a girar con el re-conocimiento de la historia y de cómo re-pensar la sociedad, y fortalecer posturas ideológicas que luchen contra el equívoco del poder, generando sociedades reprimidas.

Un recorrido de resistencia con una postura que define “girar-de-colonial-mente” como respuesta a no más imposiciones y sí a recursos de equidad.

Palabras claves

Giro decolonial, demonios, capital financiero, colonialidad del poder, girar, feliz.

Forma sugerida de citar: Rosas Flórez, P. (2015). Giro decolonial y otros demonios. *Universitas*, XIII (22), pp. 139-155. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana

1 Periodista por la Universidad Nacional de Panamá, Master en Educación Intercultural por Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Pontificia Bolivariana de Colombia. Director de Área de Humanidades en la UPS-Ecuador.

Abstract

Turn as a political stance on the historical knowledge and political reality of the peoples of Latin America. A reading of these dominant structures guided by a neoliberal posture of gross power through international organizations, financial institutions and corrupt governments over the last 50 years.

The Turn decolonial, revising their declarations conceptual, a reading which seeks to reposition purpose spaces of popular speech. The turn calls into question the current logic of certain systems of power and seeks to offer conceptual elements which enrich and invite re-rotate with the knowledge of history and of how to rethink society and strengthen ideological positions to combat the ambiguity of power generating companies repressed.

A tour resistance with a stand that explains "turn - of -colonial - mind" in response to no more impositions and other equity resources.

Keywords

Decolonial turn, demons, financial capital, coloniality of power, turn, happy

Introducción

Un pueblo consciente y movilizado suele no permitir y con cierta resistencia ante la manipulación de los gobernantes quienes aplican desde su poder normas estructurales de dominio. Pensar el concepto de "giro" como postura diversa y necesaria, permite re-construir espacios de reflexión ante las hegemonías dominantes de Latinoamérica durante los últimos cincuenta años.

"La descolonialidad no es un proyecto de vuelta al pasado sino un proyecto presente mirando hacia el futuro. De manera que cuando se intenta pensar desde "tradiciones", lo que está ocurriendo es que se está utilizando una epistemología o cosmología Otra" (Grosfoguel, 2007a: 329).

Es necesario pensar al "giro decolonial" como un giro epistemológico. Si se piensa en la literatura, como un espacio de rupturas, puede ser un buen ejemplo, también lo es comprender ciertas visiones sobre las estructuras económicas aplicadas desde la teoría de la dependencia (aporte socioeconómico) cuya base insipiente sirvió para narrar las incidencias del proceso de la globalización

planetaria. Abrigar tales posturas son inicios para formar un criterio el cual permita reconocer al giro decolonial como recurso epistemológico para la ruptura de saberes.

El “giro” refirió siempre sobre lo filosófico-religioso, abrió espacios de reflexión en el imaginario popular, con la Teoría de la Liberación. Es atrevido pensar, si el término “girar” dio un nuevo matiz a la reconocida teoría marxista tradicional, en aquellos momentos donde los pueblos latinoamericanos albergaban ideas revolucionarias.

¡Vale la pena girar!

Aníbal Quijano con su concepto “la colonialidad del poder” puso de manifiesto los problemas de las estructuras del poder colonial, y en específico analizó las relaciones y problemas con las diferentes “razas”.

Con la trans-modernidad de Dussel se plantea *un* ir más allá, girar hacia otro lugar. ¿Qué significa?, el principal objetivo de los pueblos es salir de la pobreza, algunos piensan que ese criterio debe ser un imperativo moral de quienes dirigen los países empobrecidos de Latinoamérica.

Girar, significa voltear la cara a quienes manejan esas estructuras de poder. Comprender las lógicas de las transnacionales y el manejo del gran capital financiero por los grupos hegemónicos de poder aupados por las oligarquías de turno, cuyas élites no han hecho más que justificar sus negocios y hacer del ejercicio de la política una ventana por la cual evadir impuestos y aplicar un modelo neoliberal abusivo y represor.

“El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad” (Mignolo, 2007: 29).

Insisto, “girar” permite pensar las formas de ejecución de las políticas públicas de un Estado. Significa: De-colonizar, sin la injerencia de recetas externas, lejos de unas imposiciones comerciales abruptas. El girar es una estrategia para re-posicionar, comprender las necesidades que son muchas, y que los sujetos puedan cambiar su perspectiva interna sobre los abusos del poder, con una fuerte dosis de conocimiento de la realidad económica, política y social que los rodea.

Girar nos obliga a meditar ¿cómo exigir a los gobernantes la aplicación de políticas claras? Políticas que favorezcan a la mayoría y no sólo a quienes han capitalizado con el uso de la deuda pública la cual comprometió a los países y los llevó a sus largas agonías de pobreza paupérrima y absoluta por el dominio de las grandes corporaciones y entidades financieras; donde el ser humano nunca fue su prioridad elemental y única; por el contrario auparon enormes sumas de dinero orientadas la mayoría de ellas al pago de la deuda externa.

Con la transmodernidad término acuñado por Dussel, del “ir más allá de la modernidad”. Refiere a ubicarse y hacer del giro (siendo esta una respuesta epistemológica) un ubicarse del otro lado de la orilla; haciendo mella al discurso tradicional eurocéntrico. “De lo que se trata entonces es de desarrollar lo que el filósofo de la liberación Enrique Dussel (1994) llama ‘transmodernidad’ como proyecto para culminar, no la modernidad ni la posmodernidad, sino el proyecto incompleto e inacabado de la descolonización (Grosfoguel, 2007b: 43).

El girar apuesta a nuevos relatos, y permite la re-construcción del discurso del poder para y desde Latinoamérica. Ha sido romper la totalidad de Hegel, donde ese “ser en el mundo”, el otro, el oprimido no existía, se lo anuló. Es entonces, cuando el otro reflexiona y huye del discurso “del ser griego” y empieza a proyectar sus ideas proponiéndose como otro vigilante y contestatario, sin ser un nuevo “ser es” sino uno que reivindica lo que “no es”, o de lo que se quiere ocultar “que es” y existe. Dussel lo llamó una Filosofía Bárbara: de los que están fuera del ser.

Con la teoría de la dependencia, Levinax mira a los países pobres (sub-desarrollados) desde su dominación económica. América Latina desde los años setenta con la filosofía de la liberación planteó y abordó la crisis, la cual era objeto de las mayores injusticias sociales, políticas y económicas por los países desarrollados.

“Es precisamente la relación creada por el pensamiento moderno entre un sujeto abstracto (sin sexo, sin clase, sin cultura) y un objeto inerte (la naturaleza), lo que explica la “totalización” del mundo Occidental, ya que este tipo de representación bloquea de entrada la posibilidad de un intercambio de conocimientos y de formas de producir conocimientos entre diferentes culturas. Por ello, la civilización europea ha mirado todo lo que no pertenece a ella como “barbarie”, es decir, como naturaleza en bruto que necesita ser “civilizada” (Castro-Gómez, 2005: 49).

América Latina surge emergente con profundas heridas producto de una colonización pueril y atroz del imperio español. La palabra opresor sonó a menudo en Amerindia. Nuevos esclavos, a pesar de su (negación de la negación) una dialéctica que solo buscó evidenciar el sistema que el poder de entonces planteó como libertades y capitales. Fue negarnos.

Entonces “el girar” necesariamente es defender lo no posible. Es imaginarse como: “ser” otro posible; desde la esperanza, como posibilidad de vida. De sentirnos necesarios ante cambios sensibles. Aprender: “no todo es opresión”. Un mundo, otro mundo, nuestro mundo siempre es posible.

La “exterioridad” con la que Levinax trabajó, a pesar de mostrar ciertos ribetes eurocéntricos, planteó al otro. Nos-otros entramos en el imaginario: “si existen”. Permitió situar al supuesto opresor y al que lo es, en nuestros zapatos; y así, abrió la ventana a un posible diálogo entre los oprimidos (no más en silencio) y opresores (obligados a no serlo) para sistematizar experiencias y producir significados a esos diálogos. Los otros dejamos de ser esos otros. El giro dice y pide exigir la destrucción de todo proyecto colonizador y re-colonial.

Si en la modernidad ese ego-conquistador se manifestó ¿El girar, tiene ribetes de Ego?; pero ¿cuál de ellos, o basta ser uno de ellos? Atrevido pensar si esos complejos eurocéntricos (no de una Europa superior, cual ignorante y acomplejada ante el kultur de sur como fueron los árabes) elementos sustantivos para la invasión en 1492. Era necesario hacer lo mismo, conquistar a otros para sentirse superiores en su inferioridad.

Esa filosofía unidisciplinaria aparta los pensamientos de los otros; a los otros como posibles gestores de cambio. Requiere quebrar toda totalidad y abrir espacios para la re-significación del valor de la vida y que la vida esta sobre el valor del capital. América Latina representó la usurpación y vorágine del imperio.

Vivimos una modernidad llena de complejos, tomó las riquezas de nuestros pueblos y abrigó falsos sueños. Imbuyeron a nuestra gente con discursos lleno de aculturaciones. Necesitaban transmitir su esperma y lógica de sentidos, un rigor en muchos casos oprobioso por la clase de sistema por el cual había que robar para alimentar el imperio conquistador.

Girar propone entonces no callar y evidenciar esa ignominias del poder. Obliga a reflexionar y apropiarse discursivamente a enunciar que esta es nuestra América, no la América conquistada y oprimida.

Girar también propone confrontación sin armas, una lucha sin peleas, solo con sentidos y valores, significa romper las brechas impuestas por las clases sociales, quienes con su política sucia mantienen aún a personas las cuales venden

su dignidad por el dinero. No es fácil girar en tiempos difíciles, en realidades y superestructuras económicas imposibles de negar y obviar marcadas con unas políticas económicas globales que nos recuerda a esa época colonial mercantilista. Pero el silencio es aún peor, por ello girar significa no callar

La descolonización, que se propone cambiar el orden del mundo es, como se ve, un programa de desorden absoluto. Pero no puede ser el resultado de una operación mágica, de un sacudimiento natural o de un entendimiento amigable. La descolonización, como se sabe, es un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial (Fanon, 1983: 17).

De-colonizar implica reivindicar desde el discurso político al pobre, diciendo América Latina es nuestra, gritar: “ser pobre, no es la naturaleza de lo humano”. Eso significa aprender a Girar, y en muchos casos no suele gustar.

El giro redefine los lugares privilegiados, por sitios de encuentro, habla de gente con otros ojos sobre el poder y el gobierno. Abre sentidos, juega a resistir, a pensar en una América Latina distinta y posible. Un pueblo consciente, con conocimiento de su historia ajenos aquellos tiempos del neoliberalismo perverso de la década de los ochenta. ¿Cómo hablar con giro? Se habla en las calles: cuando se exigen derechos, cuando tenemos un pueblo preocupado por su historia, economía y actor principal de las decisiones del Estado. Un nuevo sujeto.

También se aprende a girar cuando se exige seguridad social más justa y equitativa, se gira con sistemas de salud acordes a las masas y no solo sistemas privados; se gira con política de inversión directa. Girar *es* sin duda *hacer*. El giro decolonial es justicia social para los pueblos de América Latina. Girar es protestar.

El girar da pie a mantener nuevos ideales y ser fiel a ellos; soñar con la transformación social es posible, hizo del Girar una dignidad para el ser. Una América Latina indignada no de pensamiento único, sino diverso.

El giro decolonial se opone abiertamente a las torturas vividas en América Latina, llenas de dictaduras muerte y opresión, permite al giro pensar distinto, a debatir ante las oligarquías cuyas elites pretenden siempre dar clases de moral y buenas costumbres, pero en la práctica humillan con sus políticas opresoras económicas la dignidad de vivir en paz y aprender a vivir bien.

El giro de-colonial nos abre espacios para negar la continua miseria sometida en cada rincón de América Latina por los poderes nefastos cuyas políticas económicas impuestas por los Fondos Monetarios Internacionales, Organizaciones No Gubernamentales y las empresas transnacionales endeudaron a los países llevándolos a la más triste opresión desde la segunda guerra.

El giro de-colonial grita fuerte al decir al mundo, somos quienes alimentan con nuestros productos su mundo, cuya paradoja sigue siendo que a pesar de ello, aún somos un continente con enormes desigualdades llenos de poderosos quienes hablan de coherencia y justicia social desde sus islas y clubes privados.

El postmodernismo culturalista que las elites impostan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto (Rivera, 2010: 54).

El giro de-colonizador también habla desde lo específico, esa es su cualidad. Por ejemplo puso en relieve la manera en que los otros pensaban y discutían al referirse al futuro de América Latina. Girar significa recordar de como la modernidad, el capitalismo y el eurocentrismo son simultáneos en su contexto y desde el transmitieron su mensaje de dominio.

Por ende, el giro decolonial plantea una nueva visión de la historia no eurocéntrica. Si Hegel construyó o se inventó toda la historia mediante su propuesta sobre la estética, historia universal, filosofía, derecho, y lo hizo situando momentos sincrónicos de la realidad en un determinado tiempo hasta constituir lo que llamó su espíritu German, lo que le permitió posicionar un relato histórico donde incluso la filosofía también creció como absoluta.

Pensó una historia exclusiva y meramente eurocéntrica; y lo hizo al colocar a Alemania (Dinamarca e Inglaterra) como el centro. Esta visión anuló todo el pensamiento al sur de Europa. Si traspalamos hacia Latinoamérica, diremos Hegel no solo reconfiguró a: España, Italia y Portugal, nos desapareció del discurso, no existíamos, la barbarie era su precepto.

Entonces, hacer un giro plantea reconocer en primera instancia el recorrido de la historia universal y de aquí iniciar la comprensión de esa historia latinoamericana en construcción y eso requiere un nuevo horizonte epistemológico histórico y aún más se hace atrevido pensar si se puede de todas las ciencias y las matemáticas.

El giro decolonial afirma el aporte que hacen esos otros a la historia universal. Y marca un hito cuando permite hacer historia al arar los campos aquella semilla de la unidad, no de una Latinoamérica cuya letra hizo del concepto de pacificación fruto de la explotación y represión de unas oligarquías enquistadas en los poderes con discursos nefastos y nada prácticos con la realidad histórica de los pueblos.

La unidad analítica propia para el análisis de la modernidad es la modernidad/colonialidad en suma, no hay modernidad sin colonialidad, siendo esta última constitutiva de la primera. Segundo, el hecho de que la ‘diferencia colonial’ es un espacio epistemológico y político privilegiado (Escobar, 2003: 61).

La unidad histórica fruto de la paz cuyo fundamento histórico del relato ha sido reafirmar la justicia social y económica de los territorios de toda América Latina. El nuevo relato histórico plantea el vivir con dignidad no significa vivir teniendo más, sino un relato que habla de la felicidad de vivir con esa dignidad y justicia social.

Esa toma de conciencia diferenciada por el emerger de nuevos horizontes hace del giro un interesante resurgir del otro en la medida de sus particularidades más que de sus universalidades. Siempre en diálogo con la historia y la modernidad basado en sus propias experiencias y no de las usuales imposiciones dadas.

Esa toma de conciencia de su historia, a sus conveniencias; hace del girar una forma distinta de vida. Dussel y Mignolo lo llaman un “pluriverso futuro”. El futuro de espacios sin coincidencias, siendo una postura más allá de la modernidad.

El giro aborda también la postura crítica sobre el papel ecológico. El capitalismo está en crisis, y aun así sigue golpeando con sus enormes empresas en contra de la diversidad ecológica. Empresas multilaterales que aún ven al recurso natural siempre como explotable.

Ese capital financiero aplasta todo con una voráGINE destructiva de intereses lejanos de las lógicas sociales. El giro determina posturas y nuevas estrategias para entender este dominio que sigue con perversidad golpeando con vehemencia las estructuras sociales de los pueblos en América Latina.

Si se parte de la premisa decolonial según la cual tanto el pensamiento, como el ser y las prácticas están lugarizados, una de las implicaciones de ello es reconocer que las economías también están lugarizadas, y por tanto, tienen sus singula-

ridades. Esto parece obvio, pero sin embargo constituye uno de los vacíos de los abstractos, universalistas, totalizantes y globalizantes paradigmas económicos (marxistas y no marxistas). La incorporación del “lugar” en un proyecto económico alternativo y decolonial puede darle alcances importantes. En el lugar se conecta no solo la ecología, el cuerpo y los procesos económicos, culturales y sociopolíticos sino que también se materializa la colonialidad del poder y la diferencia colonial; allí también se articula lo global y local y constituye un espacio que sirve como plataforma epistémica, ontológica y práctica que puede ser ocupado por muchos sujetos (Vargas, 2009: 62-63).

Por ello el giro hizo una nueva apuesta construyendo una nueva política que inicia entendiendo a profundidad los elementos políticos con autores de larga trayectoria, sin desentonar con las emergentes ideas que se construyen al otro lado del charco como son las denominadas revoluciones (cubana, frente popular con Allende en Chile, los Sandinistas, los Zapatistas, la revolución Bolivariana de Venezuela) Cuyo sustento da viabilidad por los cambios en la constitución donde las revoluciones no son de corte burgués sino popular y estas deben incidir desde las mismas reformas a las leyes.

Un cambio de enfoque político entra en vigencia. Con el giro decolonial se abre una puerta a una nueva concepción de hacer política.

Para ello debe también el giro demostrar las manifestaciones teóricas de esos cambios políticos. Hacer política para Latinoamérica está definido por otra concepción de hacer poder. Desde comprender el discurso económico sobre las esferas sociales. Es el giro decolonial el cual entiende que entrar en política no es solo un ingreso a la dominación haciendo uso del poder que esta otorga sobre la sociedad.

Un ser político distinto se requiere, cuya percepción sea un ejercicio de la política no como para sus intereses. América vivió constantes ejemplos de una clase política la cual robó las arcas del Estado y en la mayor parte de su historia huyeron del poder.

Por lo tanto el giro requiere en este punto hacer una política pro-positiva y en el ejercicio del poder tener la capacidad de demostrar los actos de corrupción. Porque siendo los problemas de la democracia de orden burgués, había entonces reposicionar como redefinir el papel del poder, no permitiendo que la burocracia fetichice su accionar.

Se lucha contra el sistema para desde el mismo sistema cambiar el concepto de uso del poder como ejercicio para dominar. Surge entonces la reflexión

donde los pensadores del giro decolonial manifiestan al resaltar el concepto de comunidad sobre el del individuo, aporte por el cual sigue dando tono y sabor distinto al giro decolonial.

La democracia tendrá giro cuando esta democracia permita a sus miembros (sociedad) participar en de las decisiones que el poder de un gobierno ejerce sobre un Estado.

Modernidad/colonialidad. No es posible entender las formas que toman los proyectos y discursos de nación si no son pensados como frutos de la modernidad/colonialidad. Más concretamente, la modernidad/colonialidad de los regímenes de colombianidad se expresa principalmente en: 1) la definición del ejercicio de gobierno que implica la nación en términos geopolíticos y coloniales; 2) la formación del Estado nación como un proceso de colonialismo interno de apropiación y gestión biopolítica de la población y el territorio; 3) las biopolíticas o noopolíticas para definir e intervenir los cuerpos y las subjetividades, así como la apropiación y explotación del territorio y la naturaleza, se dan siempre en el marco del sistema-mundo capitalista (Castro-Gómez y Restrepo, 2008:12).

Giro significa tomarse el poder, no para reformarlo, sino permitir la participación del pueblo en la toma de decisiones sobre sus procesos cotidianos. Siempre hubo institucionalidad en la propia comunidad. Todo ser humano ha estado en un contrato regular de convivencia. Y en ese sentido es importante comprender el uso del poder.

Por otro lado, el liberalismo no pudo apropiarse del concepto de democracia inventado por los griegos y egipcios. Entonces es atrevido pensar: la postura del Giro busca proponer rehacer de manera seria y abriendo espacios para una democracia participativa y simétrica en todas las decisiones como argumenta Dussel.

La vida y participación son elementos de esa democracia única cuyo poder político radica en vivir y desearlo con el objeto de estar en mejores condiciones, de tomar las riendas de nuestras creencias como de cometer nuestros propios errores y con aquellas mismas opciones para bien vivir. Reconocer que la comunidad política está ante todo vigente, delegando al pueblo como único protagonista de la reconfiguración de ese hacer política

Ambos presupuestos como son la economía y la política en el giro decolonial son categorías obligadas de conocimiento y de cruzamiento entre ellas para entender el rol social de los sujetos dentro del Estado y el ejercicio del poder que este ejerce sobre la sociedad.

Hacer de la política un estadio de comprensión mundial positiva y no eurocéntrica, siendo el sujeto determinante el pueblo. Si bien es cierta la teoría de las clases funciona, no lo es menos señalar que la categoría de pueblo hoy es diferente, complejo y quizás desde el giro sea definible porque permite la comprensión de los intereses de los movimientos sociales en discutir esos temas diversos y complejos. En términos de Dussel la aparición del “bloque social de los oprimidos”.

Lo interesante del giro decolonial está marcado porque significa una opción, es decir, se puede optar o no ser sujetos descoloniales. No es una meta por cumplir o porque sea un camino obvio y necesario por alcanzar para vivir. Se opta ser decolonial cuando el sujeto reconoce que está viviendo espacios que no son los que desea y añoran como lucha. Se opta porque se siente que vive dentro de un sistema opresor y colonial del poder.

Opta porque comprende cómo el planeta se polariza por estratos sociales marcados que resaltan las diferencias, más que sus equidades. Cuando la comunidad empieza a despertar y tomar conciencia surgen esos espacios de discusión para escapar del sistema opresor cuyo poder controlador que maniatra la psiquis social envenenándola de datos y percepciones con un discurso viejo de occidente cuya móvil siempre ha sido ejercer el control. Entonces uno puede optar por pertenecerse como un sujeto decolonial

Comprender el concepto de giro permitió vislumbrar esos monopolios contruidos en buena parte por una estética de representación del mundo, un mundo cuya imagen del Rambo americano y las musas de la moda francesa pasando por los gustos de McDonald y SEARS eran los deseos reprimidos de muchos.

Girar entonces significa aprender a no depender. Se hace giro cuando hacemos desobediencia epistemológica en términos de Mignolo; y sí, es aprender a indisciplinar las disciplinas académicas también, eludir esas formas de control.

Pensar de-colonizar las disciplinas es aprender a mirar su decadencia epistémica y desde allí construir otro sentido a esas disciplinas las cuales por mucho tiempo dominó y diferenció los que tienen acceso o no al conocimiento.

Descolonizar la academia enclaustrada en sus propios discursos e intolerantes ante la propia diversidad del saber es también una opción. Mignolo habla de esos constructos sacrales de la teoría, una crítica que hacen a la opción decolonial por parte de los grupos post-modernos y post coloniales.

Recuperar la memoria, hacer uso del sentido práctico y común, es también una opción decolonial por la cual volvemos la mirada a los problemas cotidianos y pretender dar la mejor solución posible.

Como una ecología de saberes, el pensamiento pos abismal se presupone sobre la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. Esto implica renunciar a cualquier epistemología general. A lo largo del mundo, no sólo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento y de los criterios que pueden ser usados para validarlo. En el periodo de transición en que estamos entrando, en el cual las versiones abismales de totalidad y unidad de conocimiento todavía resisten, probablemente necesitemos un requisito epistemológico general residual para avanzar: una epistemología general de la imposibilidad de una epistemología general (De Sousa Santos, 2010: 31).

Durante la modernidad la característica del poder era dividir y particularizar las problemáticas de una sociedad. Desde lo económico, político, de la naturaleza, la sexualidad, del conocimiento y sus subjetividades se hizo un discurso de especialidad de las partes, esta también fue una forma colonial de dominio del poder. Desdibujar el todo por sus partes.

Esta enunciación manifiesta de una modernidad que ofrece progreso ha sido fundada por un patriarcado, y una teología cristiana y su secularización de la filosofía y la ciencia. La enunciación es lo visible, lo palpable de la matriz colonial del poder, por otro lado también existe un nivel donde la enunciación está en el dominio del conocimiento; ambos con unas reglas específicas por las cuales pululan entre los sectores para ejercer con ellas un control sobre lo que se produce.

Entonces, cerrando el círculo. Construirse con un pensamiento descolonizado es una opción y no una meta, El giro es de orden epistemológico, permite evidenciar las estructuras de índole hegemónica dominante desde sus aristas de control desde lo político, económica, género y sexualidad, biodiversidad, tecnologías y conocimiento como estrategias de poder.

Con un pensamiento decolonial los sujetos se posicionan en el lugar del oprimido, del otro desde sus lugares políticos de poder, con una política propositiva. El giro decolonial resalta el concepto de comunidad sobre el de individualidad, promueve la comunidad con una democracia participativa. También significa indisciplinar las disciplinas y evitar los estadios de enunciación para el control.

A buena hora, el giro decolonial abre espacios para la reflexión y siempre desde la cuota de de-construir para construir nuevo relatos que luego serán repensados por esta comunidad ardiente llamada pueblo.

¿Y los demonios?

“Des” y “Post” El post no forma parte de la categoría del Des.

Cuidado, el paradigma del post= moderno o colonial pertenece aquella línea creciente de la modernidad eurocéntrica. Atrevido decir que el prefijo Des= pensamiento que crece donde la modernidad no esperaba que lo hiciera, puesto los Des irrumpieron con su criterio al proyecto civilizatorio de la modernidad eurocéntrica.

El centro, como lugar y paradigma ligado al discurso post moderno, post colonial sitió al mundo en un solo reducto: La modernidad como eje para el desarrollo, primer demonio.

El imperialismo no es una fase superior del capitalismo correspondiente a su etapa monopolista donde el capital financiero es la fracción hegemónica, tal y como sostiene Lenin en su conocido panfleto titulado *Imperialismo*. Fase superior del *capitalismo* (1975). Por el contrario, el imperialismo, con sus oligopolios y su hegemonía del capital financiero, es constitutiva del sistema-mundo como sistema-histórico desde el siglo XVI (Wallerstein, 1974, 1991; Braudel, 1992; Arrighi, 1984) (Grosfoguel, 2010:18).

Requiere desordenar todos los elementos constitutivos con los cuales se retocó el orden social. Re-hacer otro horizonte epistémico. Los efectos aún son adormecedores cuyo discurso pulula en la conciencia interesada más en la sobrevivencia que tomar acción para la construcción de una democracia participativa.

Para evitar los efectos del primer demonio, se hace recurrente desprenderse en términos de Quijano de todo aquello que no permite optar en otros pensamientos y espacios de diálogos donde se pueda discutir los problemas de las injusticias sociales, las diferencias abismales de clases en los pueblos de latinos.

Como el grupo de pensadores caribeños los cuales plantean cambiar el orden geográfico de la razón. Este concepto significa desprenderse del discurso de poder hegemónico. Así será posible eliminar el efecto de un demonio feroz quien no permitirá por todos los medios la diversidad del único conocimiento posible: occidental.

Descolonizar significa no permitir a otro demonio mayor aún seguir alimentándose de la sociedad desigual e individualista al aplicar su vorágine con sistemas de control económico, pues el demonio se llama pobreza, sistemas de salud paupérrimos y vacíos intelectuales debido a una educación de miseria.

Bounaventura Santos ve posible con la transición como proyecto, siempre y cuando discuta, cuestione la estructura de ese pensamiento de la modernidad. Es decir, el demonio no soporta pensadores quienes evalúen y proponga un modo donde la gente viva adecuadamente. Favorecer a los más débiles, ese debate de conciencia por los otros, para que vivan decentemente es una opción del giro descolonial.

Ser de-colonial significa: aquellos grupos sociales quienes entienden la lógica de esa colonialidad del poder y la trastoca. Es comprender la retórica de la modernidad (visible) y la lógica de colonialidad (invisible). El demonio no soporta que exista una política por la cual los actores políticos tomen partido por las mayorías. Con optar ser de-colonial es tomar opción por los pobres y sus problemáticas.

Y aún más importante: la justicia social radica en que las personas vivan mejor ahora, no mañana puesto que las políticas públicas orientadas con un sentido de equidad hacen de sus divergencias un estado de ánimo para vivir el hoy mejor y mañana mejor que hoy. Dar sentido a la vida es también parte de la opción.

La esperanza humana suena vigente como proyecto de-colonial, construir espacios para aquello será derrotar al demonio económico y social aupado por unas políticas manejadas desde los imperios a un alto coste humano. Es allí entonces que optar es hacer utopías sin que ellas sean banales en sus discursos, puesto que las utopías surgen de la comprensión de la historia, del análisis de los oprobios intelectuales y de conocimiento, se hace en la medida de decir lo que se piensa y trastocar dando espacio a la comunidad de revelarse y buscar diálogos para una democracia participativa.

“Nada vale más que la vida, luchen por la felicidad” dijo Pepe Mujica durante su discurso en la inauguración de la sede de UNASUR. Una felicidad con contenido. La individualidad hija putativa de la modernidad hizo y convirtió en nada al sujeto, lo banalizó e invitó a vivir una ficción dada por el consumo, los estereotipos y olvidamos brevemente al otro, a quien siempre necesitamos. Esos otros, que son la propia comunidad llena de dignidad, en continente que busca y respeta la vida, la diversidad y para ello requieren también de voluntad política. Para ello también el giro da como opción la insurgencia epistémica, simbólico y política.

El tercer demonio perverso lo es por su criterio retórico de la salvación (modernidad) nos dice y ofrece mejores ordenes civilizatorios, con una invitación al consumo apegado al uso del dinero a cambio de nada, solo usurpación y abandono. El Dios mercado nació para invadir las mentes predilectas por el derroche y sus propias deudas, con un cuento de ofertar nuevos relatos a cam-

bio de salir del sub-desarrollo y brindar salvación mediante el acceso a su democracia del mercado.

“Lo no dicho”: son los actos de opresión y dominios ocultos sobre el criterio de salvación-económica. Un demonio hábil con tentáculos cuyas ventosas lanzan su veneno aprisionando al sujeto en las lógicas mercantiles e individualistas del concepto de progreso. Así planteó el demonio que la modernidad no puede vivir sin la colonialidad.

La matriz colonial de poder es su máxima expresión formada a partir de las estructuras globales, desde aquellos circuitos económicos del Atlántico, fueron dando pie a esas grandes lógicas de mercado configurando en el tiempo una economía de poder.

Siendo la modernidad una lógica imperial de dominación, que ejerce su poder a través del control de las economías y reposicionado las formas del trabajo. El único interés ha sido y será producir mercaderías para satisfacer el mercado.

Este carácter complejo de las formaciones sociales latinoamericanas en general, y andinas en especial, como Bolivia y Ecuador, muestra como históricamente el modo de vida capitalista periférico se ha desarrollado de forma desigual y combinada con otros modos de satisfacer las necesidades humanas. Como ejemplos podemos mencionar la producción comunitaria basada en el *ayllu*, la producción familiar mercantil simple o artesanal, las formas de explotación de los trabajos casi serviles en la minería y en los latifundios, las comunidades de cazadores recolectores en el Chaco y las regiones amazónicas, etc. (Medici, 2010: 4).

Los demonios solo se han modificado luego de destruir el modelo económico del siglo XVI. Hoy perdura otro sistema con iguales intenciones, un control sobre las autoridades, los mercados, aupados por la banca, grandes corporaciones. Nada nuevo diríamos, suena natural y obvio. El demonio lo ha querido así.

El control del conocimiento es el cuarto y nefasto demonio. El dominio de las lenguas imperiales para empezar. (Italiano (Renacimiento); Español (Primer imperio cristiano); Alemán (segunda modernidad); Inglés, Francés). Es así, otra vez como fue negado todo el acervo cultural lingüístico de América Latina. El demonio hizo de su conquista una consigna de determinar lo dominado como bárbaro, negando la posibilidad de un conocimiento distinto. Lo llamaremos a esa otra existencia un pensamiento en límite que por los bordes se escapa el todo y por ellos ingresa todo.

En fin, se hace entonces necesario seguir el trabajo de descolonizar esa matriz colonial del poder, continuar la ruptura epistémica, voltear el rostro, ir por

un lado y salir por otro. En primera instancia comprender las lógicas demoníacas y aprender de ellas para construir un pensamiento de-colonizador urgente.

Un mundo posible será aquel que construya nuevas teorizaciones en todos los campos, sin este paso ahogaremos con nostalgia el futuro cuya lógica sigue siendo el mercado, el dominio sin sentido sobre las subjetividades y el conocimiento.

Optar por la des-colonialidad del saber quizás permita recuperar lo arrebatado e impuesto en el tiempo. Dejando aquellas cosmologías cristianas y seculares, por recuperar aquellas andinas y otras no andinas; Alejarnos del discurso sobre modernidad.

Se hace interesante romper esta teo-política del saber, el ego político del conocimiento (Descartes), órgano política del conocimiento (lógico-corporativo-organizativo en reemplazo del ego) en términos de Mignolo.

La ruptura epistémica de geo-políticas del conocimiento de lugares más cercanos a nuestra historia relativa; hace del optar un aprendizaje distinto. Y es allí, con todo el derecho Latino por hacer nuestra esta ruptura para afianzar la rebeldía ante esos rasgos imperiales-coloniales del poder aún vigentes.

Comprender las historias en Latinoamérica hace del optar, un camino hacia otra geo-política del conocimiento, con sus heterogeneidades por su puesto, pero sin duda con una fuerte crítica de la realidad existente.

Bibliografía

Castro-Gómez, S.

2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.)

2007 *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad Central, Siglo del Hombre Editores.

Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Restrepo (eds.)

2008 *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Escobar, Arturo

2003 Mundo y conocimientos de otro modo. *Tabula Rasa*, 1, 52-86. Recuperado de <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>

- Fanon, F.
1983 *Los condenados de la tierra*. Recuperado www.lahaine.org
- Grosfoguel, R.
2010 Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hart y Negri: fases superiores del eurocentrismo. *Universitas Humanística*, 65, 15-26.
- Grosfoguel, R.
2007a Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: trasmodernizar los feminismos. *Tábula Rasa*, 7, 323-340. Bogotá.
2007b Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. *Universitas Humanística*, 3(35), 35-47.
- Lander, Edgardo
2000 Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 11-40. Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W.
2007 *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Medici, A.
2010. El nuevo constitucionalismo y el giro decolonial: Bolivia y Ecuador. *Derecho y Ciencias Sociales* 3, 3-23.
- Rivera, S.
2010 *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- De Sousa Santos, B.
2010 *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLASCO- Prometeo.
- Vargas, J.
2009 La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *Otra Economía*, III (4), 46-65.

Fecha de recepción: 15/5/2015; fecha de aprobación: 6/6/2015

Proporcionalidad de las terapias en el magisterio de Pio XII y su aplicación en el ambiente clínico

Creation of the concept of proportionality in Pius' XII Magisterium and its application in the clinical setting

P. Fausto Pucha¹
fpucha54@gmail.com

Resumen

El presente ensayo pretende desempolvar algunos conceptos representativos de la teología moral y presentarlos a la nueva disciplina bioética como un instrumento precioso de discernimiento y aplicación en el ambiente clínico, pero no solo. Me refiero al concepto de proporcionalidad o desproporcionalidad como instrumento para tomar decisiones en situaciones conflictivas. En los grandes debates actuales que se ha generado en el seno de la bioética, se han ido presenciando muchas dificultades en los Comités de bioética, Comités éticos hospitalarios o Comités asistenciales, al momento de debatir y consensuar sobre qué decisión tomar de frente a un determinado cuadro clínico. En tal virtud, creo necesario estudiar con mayor profundidad y proponer algunos aportes que podamos hacer desde la reflexión de la teología moral. Lo que pretendo, por tanto, es referirme exclusivamente a algunos escritos del magisterio pontificio de Pio XII y sus aportaciones a la teología moral de entonces. Luego complementaré este estudio con el aporte de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el documento magisterial “Iurat et bona”, para finalmente tentar aplicar el concepto de proporcionalidad en las decisiones clínicas posibles.

Palabras claves

Bioética, medios ordinarios o extraordinarios, onerosidad de las terapias, fase final de la vida, eutanasia, ensañamiento terapéutico, futilidad de las terapias.

Forma sugerida de citar: Pucha, Fausto (2015). Proporcionalidad de las terapias en el magisterio de Pio XII y su aplicación en el ambiente clínico. *Universitas XIII* (22), pp. 177-200. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana

1 Licenciatura en teología y maestría en bioética. (Univerisdad Pontificia Regina Apostolorum – Roma). Diplomado en Pastoral de la Salud (Centro Camiliano de Humanización Bogotá-Sao Paolo).

Abstract

This essay's intent is to dust off some representative concepts of moral theology and present them to the new bioethics discipline as a precious instrument of discernment and application in the clinical setting, but not only that. I am referring to the concept of proportionality or disproportionality as an instrument to reach decisions in conflictive decisions. In the great current debates generated at the heart of bioethics, there have been several difficulties in the bioethics committees, hospitals' ethics committees or care committees, when debating and agreeing upon what decision to make in face of a specific clinical picture. In virtue of that, I believe it is necessary to deepen the study and propose contributions to the subject using insights from moral theology. It is important to keep in mind that in reality, bioethics has borrowed several structures and concepts not only from moral theology, but also anthropology, law, and catholic ethics. The intention, therefore, is to refer exclusively to some writings from Pius' XII Pontifical Magisterium and their contributions to moral theology at the time. After that, I will supplement this work with the contribution from the Congregation for the Doctrine of the Faith in the magisterial document "Iurat et bona", to finally try to apply the concept of proportionality to the possible clinical decisions.

Keywords

Bioethics, ordinary and extraordinary, hardship of therapies, final phase of life, eutanasia, therapeutic teaching, therapy futility.

Introducción

Desde cuando apareció el neologismo "Bioética" en la historia de las disciplinas científicas, muchos términos ligados a las disciplinas con las que la bioética se interrelaciona, como la ética médica, la deontología, la antropología e incluso dentro de la misma medicina, han experimentado una reinterpretación o reformulación en sus conceptos.

Este es el caso de los conceptos: "proporcionalidad" y "desproporcionalidad" que es objeto de este pequeño estudio. Las raíces del concepto son en realidad mucho más antiguas a la aparición del neologismo bioética. El concepto de proporcionalidad o desproporcionalidad es un concepto bastante antiguo, conocido hasta la mitad del siglo pasado con los términos de "medios ordinarios" o "medios extraordinarios", y se ha formado preminentemente al interno de la teología moral. Solo en la última mitad del siglo pasado se ha re-dimensionado el concepto y se ha preferido hablar con una nueva terminología; esto es, como "proporcionado" o "desproporcionado".

El magisterio de Pio XII y su aportación a los conceptos de proporcionalidad

Las aportaciones de Pio XII sobre la formulación del principio de ordinariadad o extraordinariadad las encontramos esparcidas en sus varios discursos enunciados en diversas ocasiones. De seguro no encontraremos la formulación del principio en cuanto tal, a la manera de Gerald Andrew Kelly², pero sí su aplicación a casos concretos y puntuales, como también el tentativo de avanzar los presupuestos y los destellos de una visión diversa al principio clásico-ordinario o extraordinario-, hacia una nueva división, aquello que se convertirá en una nueva nomenclatura moderna del principio: “proporcional” o “no proporcional”.

Dada la amplitud del magisterio de Pio XII nos remitiremos solo a algunas intervenciones que a mi juicio resultan emblemáticas para este tema.

Discurso del 24 de febrero del 1957³

El discurso está enlazado en base a tres preguntas que habían sido formuladas al santo Padre sobre las implicaciones morales y religiosas de la analgesia en relación con la ley natural y con la moral cristiana: 1) ¿Hay obligación moral general de rechazar la analgesia y aceptar el dolor físico por espíritu de fe?; 2) La privación de la consciencia y el uso de las facultades superiores, provocadas por los narcóticos, ¿es compatible con el Evangelio?; 3) ¿Es lícito el empleo de narcóticos, si hay para ello una indicación clínica, a los moribundos o enfermos en peligro de muerte?; ¿pueden ser utilizados aunque la atenuación del dolor lleve consigo un probable acortamiento de la vida?

A la primera pregunta el Papa responde que el cristiano no puede aceptar nunca el dolor por el dolor. El problema no radica en la obligatoriedad de aceptar o renunciar sino en el deseo de perfección e imitación del Maestro que padeció en la cruz, centrado siempre en el marco de la fe; por tanto, el uso de la

2 Gerald A. Kelly, sacerdote Jesuita, nace en Denver (Colorado) en 1902. Doctor en teología moral preso la Pontificia Universidad Gregoriana (1935-1937). Profesor de la misma asignatura a St. Mary's (1936-1934). Fue director de la revista *Review for Religious* (1941-1959). Se interesó de manera especial por los temas medico-morales y desde 1946 fue colaborador de la *Catholic Hospital Association*. Murió en 1964 dejando una grande herencia en sus artículos. Las cuestiones afrontadas en temas medico-morales fueron publicados en las revista *Hospital Progress e Linacre Quarterly*, y en la revista *Theological Studies* desde 1946-1952.

3 Pio XII (2003, 163-190). También para la versión original en: AAS (Acta Apostolica Sedis) 49 (1957) pp. 129-149.

analgésica no lleva consigo, en sí misma, algún problema moral, sino cuanto en el modo y en el fin para el cual viene utilizado.

A la segunda pregunta, responde el Papa: “para apreciar la licitud de la supresión y de la disminución de la consciencia, es necesario considerar que la acción razonada y libremente ordenada a un fin constituye la característica del ser humano”, –por tanto–,

dado que las fuerzas naturales y los instintos ciegos son incapaces de asegurar por sí mismos una actividad ordenada, el uso de la razón y de las facultades superiores se hace indispensable. De aquí se desprende la obligación moral de no privarse de esta consciencia de sí mismo sin verdadera necesidad –por tanto concluye el Papa– [...] dentro de los límites indicados, y si se observan las condiciones requeridas, la narcosis, que lleva consigo una disminución o supresión de la conciencia, es permitida por la moral natural y compatible con el espíritu del Evangelio.

Pero es la tercera respuesta aquella que más interesa a este tema y es la más cuidadosa y matizada. Evidencia que los hombres no deberían pedir por propia iniciativa la supresión de la consciencia para afrontar la muerte. Tampoco es lícito suprimir el conocimiento a un enfermo sin una razón proporcionada, puesto que bajo la acción de los narcóticos, se le incapacitaría a cumplir deberes morales graves que le quedasen aún por realizar. El Papa se expresa así:

Pero si el moribundo ha cumplido todos sus deberes y recibido los últimos sacramentos, si las indicaciones médicas claras sugieren la anestesia, si en la fijación de las dosis no se pasa de la cantidad permitida, si se mide cuidadosamente su intensidad y duración y el enfermo está conforme, entonces no hay nada que objetar: la anestesia es moralmente lícita (Pío XII, 2003: 44).

Discurso del 24 de Noviembre de 1957⁴

Bajo la guía del doctor Bruno Haid (Jefe de la Sección de Anestesia de la Clínica Quirúrgica de la Universitaria de Innsbruck), el Instituto formula tres preguntas al santo Padre, a saber:

4 Pío XII (1967: 1818b y ss).

1. ¿Se tiene el derecho o hasta la obligación de utilizar los aparatos modernos de respiración artificial en todos los casos, aun en aquellos que, a juicio del médico, se consideran como completamente desesperados?
2. En segundo lugar, ¿se tiene el derecho o la obligación de retirar el aparato respiratorio cuando, después de varios días, el estado de inconciencia profunda no se mejora, mientras que si se prescindie de él la circulación se detendrá en algunos minutos? ¿Qué es preciso hacer en este caso si la familia del paciente que ha recibido los últimos sacramentos impulsa al médico a retirar el aparato? ¿La extremaunción es todavía válida en este momento?
3. En tercer lugar, un paciente que cae en la inconciencia por parálisis central, pero en el cual la vida, es decir, la circulación sanguínea, se mantiene gracias a la respiración artificial y sin que sobrevenga ninguna mejora después de varios días, ¿debe ser considerado como muerto “de facto” o también “de jure”? ¿No es preciso esperar para considerarle como muerto a que la circulación sanguínea se detenga a pesar de la respiración artificial? (Pio XII, 1967: 1818).

Antes de responder a estas interrogantes bastante puntuales, el Papa, cree oportuno recordar algunos principios sobre los cuales funda sus respuestas. Tanto la razón natural como la moral cristiana dicen al hombre, evidencia el Papa, que tiene el derecho y el deber, de frente a una enfermedad grave, de tomar las medidas necesarias para cuidar y conservar la salud. Tal deber y derecho viene entendido en varias dimensiones. Esto es, la responsabilidad de frente al creador de conservar la vida, de frente a la sociedad o a la comunidad que cuidan del bien común en base a una regla de justicia social, y también, de frente a los familiares de la persona enferma que esperan la ayuda oportuna de las personas a las cuales recurren. A este propósito, el santo Padre, nos ofrece su contribución significativa recordado, con voz magisterial, que tanto familiares, médicos y el mismo enfermo están obligados a utilizar solo los medios ordinarios. Eco la cita:

Pero obliga habitualmente sólo al empleo de los medios ordinarios (según las circunstancias de personas, de lugares, de épocas, de cultura), es decir, a medios que no impongan ninguna carga extraordinaria para sí mismo o para otro. Una obligación más severa sería demasiado pesada para la mayor parte de los hombres y haría más difícil la adquisición de bienes superiores más importantes. La

vida, la salud, toda la actividad temporal están en efecto, subordinadas a los fines espirituales. Por otra parte, no está prohibido hacer más de lo estrictamente necesario para conservar la vida y la salud, a condición de no faltar a deberes más graves (Pío XII, 1967: 1819).

Los elementos que evidencia el Papa son los típicamente conocidos por la tradición moral hasta ahora elaborados. Pero el Papa anota una extensión en la comprensión de estos elementos. Aquel elemento de “dificultad” que en los estudios de Kelly intentaba graduar a varios niveles, ahora se ve claramente evidenciado. Dice el Papa que los elementos deben de ser considerados según diversas circunstancias, lugares e incluso culturas. Ahora sabemos bien que la comprensión del elemento “dificultad” cambia ligera o notablemente dependiendo de un lugar, cultura o de las mismas circunstancias. De aquí se desprende que el concepto de ordinariedad o extraordinariedad no permanece fijo ni estable sino que se dirige hacia una nueva comprensión del concepto.

Respondiendo a la primera pregunta, el Papa sostiene que en los casos normales, al anestesiólogo le es lícito recorrer a este tipo de técnicas, pero que no está obligado a recurrir a ellas, a menos que no sea el único medio de dar satisfacción a otro deber moral cierto⁵. Aún más, sostiene que “las técnicas de reanimación que aquí se trata no contiene en sí nada de inmoral, ya que el paciente –si es capaz de una decisión personal– podría utilizarla lícitamente y de consecuencia, dar la autorización al médico. Por otra parte, como estas formas de tratamiento sobrepasan los medios ordinarios a los que se está obligado a recurrir, no se puede sostener que sea obligatorio emplearlos.

El Papa completa la respuesta reafirmando que existe un deber por parte de la familia, sostiene:

5 Recordemos que el Papa tiene presente los avances en materia de anestesiología y también las complicaciones que aún presentan las técnicas de anestesia y de reanimación: “la anestesiología moderna se ocupa no solamente de los problemas de la analgesia y de la anestesia propiamente dichas, sino también de la “reanimación”. Se designa así en Medicina, y particularmente en anestesiología, la técnica susceptible de remediar ciertos incidentes que amenazan gravemente la vida humana, particularmente las asfixias, que antes, cuando no se disponía de los medios de la anestesiología moderna, conducían en algunos minutos a la detención del corazón y a la muerte. La tarea del anestesta se extiende, por tanto, a las dificultades respiratorias agudas, provocadas por la estrangulación o condicionadas por lesiones torácico pulmonares abiertas; interviene para impedir la asfixia debida a la obstrucción interna de las vías respiratorias por el contenido estomacal o por ahogamiento, para remediar la parálisis respiratoria total o parcial en caso de tétanos grave, de parálisis infantil, de envenenamiento por gas, los hipnóticos o la embriaguez, o incluso en caso de parálisis respiratoria central provocada por traumatismos craneanos graves” (Cf. Pío XII, 1967: 1818).

Los derechos y los deberes de la familia, en general, dependen de la voluntad, que se presume, del paciente inconsciente, si él es mayor y “sui juris”.

En cuanto al deber propio e independiente de la familia, no obliga habitualmente más que al empleo de medios ordinarios. Por consiguiente, si parece que la tentativa de reanimación constituye en realidad para la familia una carga que en conciencia no se le pueda imponer, ella puede lícitamente insistir para que el médico interrumpa sus tentativos, y este último puede lícitamente acceder a ello (Pio XII, 1967: 1820).

A la segunda pregunta, el Papa responde afirmativamente. Considera que el médico puede retirar los aparatos de respiración artificial aún antes de la paralización definitiva de la circulación, por las razones ya referidas en la primera respuesta. Igualmente la familia puede lícitamente pedir al médico interrumpir sus tentativos.

A la última pregunta, el Papa responde con singular atención. Establecer el momento exacto de la muerte no es posible bajo ningún principio moral o religioso. Por tanto el Papa responde que no es competencia exclusiva de la Iglesia. Sin embargo reenvía la comprensión del concepto a la clásica concepción de la muerte filosófica, pero sobre todo teológica.

“Iura et bona”⁶, hacia una nueva nomenclatura: “Proporcionalidad” o “Desproporcionalidad”

El documento contiene cuatro partes bien estructuradas en su elaboración.

Dedica la primera parte a evidenciar el carácter primario de la vida humana y de su condición fundamental frente a todos los demás bienes. Resalta el carácter relacional de la criatura con el creador y el deber de realizar el designio trazado desde lo alto.

En la segunda parte se aborda el tema delicado de la “eutanasia” y la define como “una acción o una omisión que por su naturaleza, o en la intensión, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor”.

La tercera parte está dedicada enteramente a considerar el tema del dolor en la difícil etapa de la fase terminal de la vida y del uso de los analgésicos para

6 Congregación para la Doctrina de la Fe (1980: 353-367). Véase también en la edición original en: AAS 72 (1980) 542-552. O para una versión común en español en: “Eclesia” n° 1190 (12 de Julio de 1990), pp. 860ss. Citaré siempre la versión de A. Sarmiento (2003), dispuesta en numerales.

aliviar el dolor. Sostiene que en muchos casos será lícito y hasta aconsejable ayudar al paciente a soportar su dolor a base de calmantes, y recuerda aquí los principios ya conocidos formulados por Pio XII.

La cuarta parte es la que más nos interesa y que trata directamente nuestro tema. Lleva por título “El uso proporcionado de los medios terapéuticos”. La construcción del texto hace referencia a las difíciles situaciones, cada vez más numerosas, en las que el enfermo y sus familiares deben afrontar situaciones límites con una medicina muchos más técnica. Incluso los mismos médicos encuentran dificultades sobre cuándo actuar o no actuar en un momento crítico de la enfermedad de sus pacientes de frente a los nuevos avances de la medicina en el ámbito de la reanimación. Ya en el título de esta parte, la declaración utiliza desde su inicio una nueva terminología que parece enunciar un nuevo concepto, muchos más dinámico aunque con elementos ya conocidos. En el lugar de medios ordinarios o extraordinarios, la Congregación considera que es preciso hablar mejor de medios “proporcionados” o medios “desproporcionados”. Considera que este cambio debe realizarse, tanto por la «imprecisión del término -ordinario-, como por los rápidos progresos en el ámbito de las terapias finalizadas a preservar la vida de un paciente. He aquí el texto:

¿Pero se deberá recurrir, en todas las circunstancias, a toda clase de remedios posibles?

Hasta ahora los moralistas respondían que no se está obligado nunca al uso de los medios “extraordinarios”. Hoy en cambio, tal respuesta siempre válida en principio, puede parecer tal vez menos clara tanto por la imprecisión del término como por los rápidos progresos de la terapia. Debido a esto, algunos prefieren hablar de medios “*proporcionados*” y “*desproporcionados*”. En cada caso, se podrán valorar bien los medios poniendo en comparación el tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1980: 26-27, la cursiva es mía).

Esta nueva terminología es importante y no es meramente un cambio de nombre. La nueva proposición presupone un concepto fluido y dinámico en su comprensión. Significa no solo centrarse en las características de las terapias médicas usadas tradicionalmente y catalogadas automáticamente como ordinarios o extraordinarios y por tanto obligatorias o no obligatorias; sino también, mirar el conjunto de circunstancias o elementos que rodean al enfermo: “tipo de

terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comporta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales”. Estos elementos pueden influenciar decididamente en el juicio de “proporcionalidad” o “desproporcionalidad” y por tanto considerarse como obligatorias o no obligatorias.

La Congregación cree necesario y útil complementar la comprensión de este nuevo concepto con algunas puntualizaciones pertinentes al tema y que juzgamos oportuno citarlas por entero:

Para facilitar la aplicación de estos principios generales se pueden añadir las siguientes puntualizaciones:

A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque estén todavía en fase experimental y no estén libres de todo riesgo. Aceptándolos, el enfermo podrá dar así ejemplo de generosidad para el bien de la humanidad. Es también lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos. Pero, al tomar una tal decisión, deberá tenerse en cuenta el justo deseo del enfermo y de sus familiares, así como el parecer de los médicos verdaderamente competentes; éstos podrán sin duda juzgar mejor que otra persona si el empleo de instrumentos y personal es desproporcionado a los resultados previsibles, y si las técnicas empleadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se pueden obtener de los mismos.

Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por lo tanto, imponer a nadie la obligación de recurrir a un tipo de cura que, aunque ya esté en uso, todavía no está libre de peligro o es demasiado costosa. Su rechazo no equivale al suicidio: significa más bien o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar, o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o la colectividad.

Ante la inminencia de una muerte inevitable, a pesar de los medios empleados, es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir sin embargo las curas normales debidas al enfermo en casos similares. Por esto, el médico no tiene motivo de angustia, como si no hubiera prestado asistencia a una persona en peligro (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1980: n.28).

Pero podemos decir que la contribución más importante y decisiva del documento, es una re-consideración de los elementos tradicionales que acompañaban al juicio de “ordinario” o “extraordinario” hacia una nueva comprensión de los conceptos. Aún más, la Congregación retiene necesario evidenciar que la aplicación de los clásicos principios y la obligatoriedad de seguirlos no es así tanto clara y definida, no por un error en la formulación en los principios, sino cuanto por la dificultad de aplicarlos, debido a los cambios y avances que ha logrado la medicina en los últimos años. Muchos tratamientos o terapias que la medicina tradicional consideraba como tratamientos o terapias extraordinarios por su complejidad técnica o por su costo económico, hoy no parecen ser tanto coherentes⁷. Por tanto, parece oportuno y conveniente hablar con un nuevo lenguaje - proporcional o no proporcional - que afronte nuevas situaciones con nuevos problemas que pone la medicina moderna, capaz de responder satisfactoriamente a nuevas interrogantes.

Proporcionalidad o desproporcionalidad en el marco biótico

Como habíamos sostenido al inicio de esta investigación, los conceptos de proporcionalidad y desproporcionalidad tienen un inicio muchos más distante del inicio mismo de la disciplina bioética. Los conceptos se han ido formando durante varios siglos. Las contribuciones de Santo Tomás, de Gerald Kelly, sustancialmente los aportes de Pio XXII y de Iura et Bona perfeccionaron la formación de este concepto para luego ponerlo a disposición no solo de la teología moral sino de las misma bioética y deontología médica⁸.

Lo que ahora proponemos es la aplicación de este concepto al entorno clínico (bioética clínica) en situaciones de dilema ético decisional. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la aplicación de estos conceptos –“proporcionalidad”

7 Tengamos presente que los términos “proporcionados” y “desproporcionados” no resulta de la noche a la mañana, ya en la discusión teológica de mediados del siglo veintésimo está presente y es sugerida a la congregación como oportuno y conveniente utilizar esta nueva nomenclatura, aún si utiliza elementos ya conocidos pero que serían tratados de manera más decisiva en el juicio ético.

8 Si bien la aparición del neologismo bioética aparece en el 1970 con V. R. Potter (Cf. Potter, 1970: 127-153); sin embargo, la construcción evolutiva y dinámica de los conceptos “proporcional” o “desproporcional” sigue su camino en el ámbito de la Teología Moral con su propia matización. Mientras que en el ámbito de la bioética, los conceptos “proporcional” y “desproporcional”, parecen haber adquirido contornos mucho más extensos y complejos.

y “desproporcionalidad” – en el contexto bioético adquiere una estructura propia y una complejidad singular en la medida en que las nuevas biotecnologías y el pluriculturalismo abaten a nuestra sociedad. Por tanto, se trata de un concepto mucho más dinámico y evolutivo en su aplicación, considerando la diversidad de situaciones en la que pueda ser encontrado. Si tentamos ahora una definición genérica del concepto podríamos formularlo con las palabras de Carlos Simón Vázquez:

La proporcionalidad de los tratamientos indica la reflexión profesional ante los límites, obligaciones y modalidades del uso de la terapia en Medicina. Intrínsecamente unida está el concepto de balance que contempla los riesgos y los beneficios ante una toma de postura curativa (Vázquez, 2006b: 582).

Ciertamente esta definición es demasiado genérica y simplicista para un panorama bioético tanto complejo. Pero puede ser completado o explicado mejor haciendo un desglose o un análisis del concepto, evidenciando los elementos que la componen. Es así como encontramos la exposición del concepto en los diccionarios de Bioética. Altobelli, por ejemplo, sostiene que el concepto de «proporcionalidad» comprende la necesidad intrínseca de una relación y un balance de medida y prioridad entre diversos componentes de una misma situación. Tales componentes o elementos de relación y medida, de una misma situación, pueden ser analizados considerando ciertos criterios asociados al concepto. Analicemos, por tanto, velozmente la estructura de estos elementos:

- a. Objetivo u Objetivos de la terapia como puede ser: la curación, prevención, prolongación de la vida, alivio del dolor físico o del sufrimiento. O sea, qué posibilidades reales ofrece la terapia que debe de seguirse. Puede relacionarse con el criterio de eficacia de la terapia, que sin embargo, se refiere más exclusivamente al criterio clínico de futilidad, del cual no nos ocuparemos en este trabajo dado que tiene un límite de extensión.
- b. La complacencia o tolerancia del paciente en el tratamiento que debe de seguirse. Esto puede verse desde una doble perspectiva: primero, desde una valoración objetiva o quirúrgica-terapéutica relacionado a los modos, a los tiempos y al ritmo en que debe ser aplicada; segundo, desde una valoración subjetiva de parte del paciente sobre el pro-

- pio convencimiento de la idoneidad de la terapia en base a su propio repertorio valorial⁹.
- c. Balance de los riesgos y ventajas, de costos y beneficios, “oneri” o razón proporcionada de la terapia, referida particularmente al análisis de una previsión post-terapia; las consecuencias resultantes a la terapia como efecto físico, psíquico, espiritual o valorial; los costos económicos de la terapia, el impacto familiar o la disponibilidad real de la terapia a ejecutarse.
 - d. Como último criterio podemos considerar la “selección” y “elección” de la terapia. De una parte, la “selección” de la terapia o del tratamiento corresponde primordialmente al médico de acuerdo a criterios médicos de mayor eficacia, de mayor beneficio, de mayor seguridad clínica, y la más adecuada a las exigencias particulares fisio-patológicas del paciente en concreto. Evidentemente para una correcta y oportuna selección de la terapia, se requiere de parte del médico u operador sanitario también un correcto y oportuno conocimiento de las terapias y técnicas disponibles, o si queremos resumir, una competencia médica en dicho campo. De otra parte, la “elección” de la terapia corresponde también al paciente o a su tutor, en caso de imposibilidad¹⁰. La “elección” de la terapia vendrá hecha seguramente en base a la complacencia y a la tolerancia de la terapia por parte del propio paciente.

Estos criterios pueden ser integrados y articulados coherentemente a la definición genérica de Vázquez. Nos resulta así un concepto bastante robusto y ciertamente algo complejo en el momento de la aplicación. Sin embargo, es preciso reconocer que quedan otros elementos, no mencionados ahora, que resultan útiles y necesarios en determinadas situaciones, sobre todo cuando se afronta situaciones de un enfermo terminal o casos de fin de vida¹¹.

9 Cf. Altobelli (2004: 921-926). La misma estructura mantiene Vázquez que parece seguir a Altobelli; Cf. Vázquez (2006b: 582).

10 Cf. R. Altobelli (2004: 923. También Cf. Vázquez (2006b: 583).

11 Para ampliar los elementos subyacentes a estos criterios véase otro artículo de Altobelli que enfoca otros criterios a los ya mencionados. Cf. R. Altobelli (2004b: 1434-1437).

Proporcionalidad y futilidad, breves diferencias

A este punto, creo necesario aludir rápidamente a una singular diferencia entre el concepto de “proporcionalidad/desproporcionalidad” y el concepto de “futilidad”¹², antes de considerar los elementos a los cuales recurre el concepto de proporcionalidad.

La formación del concepto de proporcionalidad, como hemos visto, se ha formado dentro del contexto eminentemente ético-moral y reclama a sí elementos que le son característicos, propio en este contexto. Por el contrario, el concepto de “futilidad” tiene su origen dentro del contexto eminentemente clínico y reclama a sí elementos propios que le son característicos dentro de este contexto. Consideremos que solo en los últimos años se está intentando redimensionar el concepto de futilidad, llamando en causa otros elementos no estrictamente clínicos con el intento de paragonar el concepto de futilidad al concepto ético-moral de proporcionalidad¹³.

De otra parte, los conceptos de proporcionalidad y desproporcionalidad hacen uso de criterios de carácter ético-moral para valorar justamente la eticidad o menos de una acción médica, de una terapia; no juzgan la eficacia de una terapia, o la optimización de la misma. Por tanto, el concepto de proporcionalidad nos dice fundamentalmente sobre la licitud del tratamiento, su eticidad en cuanto acción médica y su viabilidad terapéutica, siempre desde el punto ético-moral.

Por el contrario, el concepto de “futilidad” reclama el uso de criterios ante todo de carácter técnico-médico, de eficacia, de eficiencia, de viabilidad médica, de costos sanitarios e incluso criterios de calidad de la vida, entre otros¹⁴.

12 El concepto de futilidad puede ser definido como: “[...] un tratamiento médico de inutilidad en aquellas situaciones en las que o la *probabilidad* de beneficiar al paciente es tan remotamente pequeña que la hacen irreal o cuando la *calidad* del posible beneficio es tan ínfima que no se consigue el objetivo médico de curación” (Jecker y Schneiderman, 1999: 190). El concepto tiene presente dos tipos de futilidad, una de inutilidad curativa y otra de inutilidad cualitativa, pero es bastante discutida esta distinción.

13 Este es por ejemplo el objetivo de E. D. Pellegrino, uno de los principales promotores hacia una nueva lectura del concepto de futilidad, dice: “[...] en la definición de futilidad que propongo, los medios proporcionados son los medios fútiles, teniendo presente pero la posible mal interpretación de estos términos de parte de los proporcionalistas –se refiere a la discusión entre medios ordinarios y el nuevo concepto de proporcionalidad–” (Pellegrino, 2002: 879). Personalmente prefiero mantener la diferenciación de los conceptos en base a su formación conceptual original para luego integrarlos, uno como criterio clínico y el otro como criterio moral y evitar más confusiones a los ya complejos conceptos.

14 Para profundizar el concepto propongo los siguientes artículos que enfocan el concepto desde varias perspectivas (Cf Iceta Gavicagoeascoa, 2006: 386-391; Younger, 1988: 2094-2095). Sobre la definición

Por tanto, el concepto de futilidad es ante todo un concepto de carácter clínico, de aplicación, de guía terapéutica clínica y hace referencia sobre todo a la eficacia terapéutica y a su viabilidad clínica¹⁵. Bien podría darse que bajo el concepto de futilidad, una terapia no entre dentro de este cuadro de futilidad porque resulta eficiente y eficaz para una “X” enfermedad, pero bajo el concepto de proporcionalidad resulte desproporcionado, en cuanto que se configure aquella “X” terapia como una intervención demasiado gravosa, excesivamente costosa, o simplemente repugnante para el paciente; por tanto, no justificado, éticamente no lícito. Urge por tanto, unificar los dos conceptos como necesariamente complementarios si queremos lograr un juicio cabal y apropiado sobre la moralidad y viabilidad de una terapia o tratamiento. Este es una de las principales diferencias entre el concepto de “proporcionalidad” y el concepto de “futilidad” que personalmente pretendo evidenciar y mantener.

Elementos subjetivos y objetivos de aplicación en un ambiente clínico

Dicho esto, aquí nos interesa considerar esencialmente los elementos que hace referencia al concepto ético de proporcionalidad.

La aplicación del concepto, de modo general, va dirigida a los problemas inherentes relacionados a los límites, a las obligaciones y a la modalidad de uso de los medios terapéuticos, o sencillamente de las terapias. Pero estos elementos van asociados al cuadro clínico actual del paciente, a sus condiciones de enfermo y al contexto circundante. La Congregación para la Doctrina de la Fe en el ya citado documento “Iura et bona”, sostenía que la valoración de los

que considera criterios eminentemente médicos: The American Medical Association (1999: 937-941); Copelman (1995: 109-121); Nelson y Nelson (1995: 244-250); Díaz-Prieto y Garrigosa (2000: 110-114). Para los autores que consideran un criterio de futilidad integrado con los criterios de beneficio del paciente: Pellegrino (2002: 867-895); Suaudeau (2005: 1149-1197); Truog, Brett y Frader (1992: 1560-1564); Iceta Gavicagogeascoa (2000: 93-109); Brody y Halevy (1995: 123-144).

15 Por ejemplo, Pellegrino reconoce que el concepto de futilidad es ante todo un concepto clínico, empírico. Sostiene: “Sin embargo la futilidad no es un principio moral, sino una valoración empírica de un probable éxito clínico, con costos y beneficios. Por tanto, esa contextualiza y especifica el principio de beneficiabilidad en cada caso clínico, volviéndose criterio decisional en cuanto que ofrece una aproximación definible del bien del paciente” (Pellegrino, 2002: 874). Algunos párrafos más adelante, Pellegrino propone una relectura del concepto de futilidad paragonando al concepto de proporcionalidad o desproporcionalidad. Personalmente prefiero mantener la diferenciación de los conceptos en base a su formación conceptual original, para luego, integrarlos y evitar más confusiones a los ya complejos conceptos.

medios proporcionados a usarse dependen del “tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comportan, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales”¹⁶. Naturalmente cada caso médico es singular por que diversas son las enfermedades, diversas las personas enfermas, diversas las circunstancias y muchas veces diversas las posibilidades terapéuticas. Por tanto, aplicamos el concepto no a un caso particular, aunque sería en verdad útil y necesario para hablar verdaderamente de aplicación de criterios; sino a un cuadro de situaciones hipotéticas que consideran elementos y circunstancias más generales. Tal vez sería preferible decir que detallamos los elementos y los criterios del concepto para su uso. De todas formas ofrezco estas consideraciones.

Comienzo entonces enunciando estos puntos, dividiéndolos en dos grupos: unos objetivos y otros subjetivos.

Criterios objetivos

Cuadro clínico de la enfermedad

El cuadro clínico comprende básicamente el “hic et nunc”, o sea el “aquí y ahora”¹⁷ de la enfermedad, naturalmente con sus previsiones, pronóstico y diagnóstico de la enfermedad. Esto es:

- la historia clínica en base a la anamnesis que puede revelar la etiología de la enfermedad
- el diagnóstico que revela la naturaleza de la enfermedad
- el pronóstico que pretende revelar la acción médica a seguirse, es decir, las terapias a aplicarse.

16 Cf. Congregación para la doctrina de la Fe (1980: 364, n.27).

17 El “aquí y ahora” no debe entenderse en modo absoluto como el tiempo lineal, como el segundo o instante del día o la hora, sino como el *presente* de la enfermedad en dicha fase, en dicho estadio de la enfermedad. Seguramente habrán enfermedades que presentarán futuras complicaciones que habrá que tenerlas en cuenta, pero que por ahora no absolutizan la elección terapéutica como desproporcionado en base a esas complicaciones, justamente porque forman parte del cuadro clínico de una siguiente fase de la enfermedad.

Terapias a seguirse

Sustancialmente las terapias pueden ser consideradas como los remedios mismos de la enfermedad. De naturaleza suya, las terapias están siempre ordenadas a curar parte o toda la enfermedad. Estas pueden ser desde un simple hábito, un fármaco o un procedimiento quirúrgico de rutina, que a su vez, pueden ser invasivas o menos invasivas.

Valoración del beneficio de la terapia

Cada terapia, por tanto, cuenta con su objetivo específico, la curación de la enfermedad o parte de la enfermedad para la cual se está aplicándose. El grado de eficacia de la terapia puede valorarse en diversos grados según el cuadro evolutivo de la enfermedad y/o el modo o dosis de aplicación. Consideremos estos criterios más precisos para valorar su beneficio (Iceta Gavicagogeascoa, 2000: 104):

- cuando la terapia mejora la enfermedad de base
- cuando la terapia mejora las enfermedades intercurrentes
- cuando la terapia mejora la sintomatología del paciente
- la respiración cardiopulmonar, la ventilación asistida y la nutrición parental deben ser evaluadas cuidadosamente en base al pronóstico de la enfermedad, preferencias del paciente, valoración de los efectos secundarios y complicaciones. Un examen especial merecen las terapias conocidas como “salvavidas” que deben ser encuadradas dentro del cuadro clínico específico de cada paciente¹⁸(Casini, 2006: 1205-1215).

Por tanto, cuando una terapia no cumple su objetivo o función para la cual ha sido aplicada y no modifica positivamente el cuadro clínico del enfermo, puede considerarse como un punto en desventaja para el juicio de “proporcionalidad” y un criterio precioso a favor del juicio de “desproporcionalidad” de la misma.

Sin embargo, a cada enfermedad, puede corresponder un tratamiento o varios tratamientos, como a un tratamiento puede corresponder un conjunto de terapias. Por tanto, cuando se habla de la ineficacia de la o las terapias, no se

¹⁸ El artículo también afronta la temática si las decisiones expresadas precedentemente tienen la misma fuerza decisional y carga ética en relación al momento mismo en el que adviene verdaderamente el fenómeno clínico. Se responde que no.

habla estrictamente de ineficacia del o de los tratamientos, sino de o de las terapias. El análisis y el juicio es siempre en singular, pormenorizado, dirigido a cada terapia.

Esperanza de suceso o beneficio proporcionado de las terapias

Puede verificarse que ciertas terapias reaccionen positivamente en favor del enfermo, modificando los estados antes descritos, pero en un grado demasiado reducido, a baja escala, debido tal vez a la misma complicación del cuadro clínico. Además, la terapia puede que se encuentre en fase experimentación o no haya sido probada suficientemente en dicha enfermedad con dicho cuadro clínico. Entonces conviene ponderar la posibilidad real de su viabilidad, porcentaje de eficacia o suceso, y si es posible, gradar el beneficio que se espere sea de parte del especialista, sea de parte del paciente. Esto por que el paciente puede recurrir a este tipo avanzado de medicina, aún en fase experimental, si cuenta con una “razón proporcionada”¹⁹ para solicitarla²⁰.

Sin embargo, puede suceder que en algunos casos como, por ejemplo, el síndrome terminal de la enfermedad, la evolución de la enfermedad, sea realmente avanzada que los mismos tratamientos en general, aún aquellos de bajo soporte de las funciones vitales como la nutrición, la hidratación parental u otra, no constituyan un verdadero bien para el paciente y deben ser considerados como “desproporcionados”, propiamente en cuanto que alargarían inútilmente la vida del paciente por unas cuantas horas o minutos de frente a la muerte eminente²¹.

Relación costo/beneficio

Este criterio hace referencia sustancialmente al costo económico de las terapias y al beneficio que se espera obtener, confrontando objetivamente los dos aspectos.

Existen un sin número de terapias que son ejecutadas ordinariamente en las estructuras sanitarias privadas o estatales, sea porque son de soporte básico indispensable, de uso técnico sostenido, o sea porque son de fácil acceso económico sea al paciente o a la misma estructura sanitaria. Sin embargo, existe otra

19 Sobre la “razón proporcionada” lo trataremos más adelante cuando consideremos los criterios subjetivos vistos desde el paciente.

20 Estos elementos los considera ya el documento de la Congregación para la Fe. Cf. 1980: 365, n. 28.

21 Cf. Noriega (2002: 161).

gama de terapias que no entran en este contexto, que no son ofrecidas por la estructura sanitaria sea por su nivel de tecnificación, por su fase experimental o simplemente por su costo. Aquí conviene igualmente ponderar y relacionar objetivamente las posibilidades reales de acceso económico a las terapias de esta categoría, con los beneficios y esperanzas del paciente. Este punto toca las posibilidades de oferta de las estructuras sanitarias y las posibilidades de acceso por parte del paciente, involucrando este, a su vez, (el paciente) a su familia e incluso a la comunidad o sociedad a la cual pertenece. Aquí, por tanto, el juicio de proporcionalidad varía según la presencia o ausencia, la posibilidad de acceso y el beneficio que debe equiparar entre la presencia y el costo de la terapia.

Críterios subjetivos

El paciente

El paciente visto ciertamente, como el enfermo sumamente necesitado de ayuda y en muy diversos niveles como: biológico, psicológico, social y espiritual. El enfermo, reclama por tanto, una atención particular e integral.

En este contexto, el paciente tendrá que hacer uso de una de sus capacidades propias a su naturaleza. La autonomía. En base a su “autonomía”, entendida como la capacidad de las personas autónomas de comprender, de reflexionar y de actuar coherentemente, el paciente debe participar activamente en cada acto médico, eligiendo de atenderse o menos a los tratamientos, terapias o protocolos previsto previo la debida información necesaria. De esta misma autonomía nacen los derechos del paciente, uno de los cuales, fundamental en este caso, incluyen la posibilidad de aceptar, rechazar o interrumpir una acto médico ya iniciado (Delbron y Garzetti, 2006: 154-169). Así mismo, tengamos presente que junto a los derechos del paciente están las obligaciones del mismo que deben ser ponderados entre ellos. En este momento, estos tópicos nos resultan sumamente útiles. A partir de esto consideremos:

Las preferencias del paciente

El paciente puede elegir qué medios terapéuticos preferir de entre las posibilidades terapéuticas puestos a disposición por el médico para su cuadro clínico. Esto es, el paciente, debe elegir el tipo de tratamiento o terapia en base: a)

su propia capacidad de adaptación, de tolerancia o de límites de soportar la terapia o tratamiento y sus posibles efectos y consecuencias secundarias. Esto, entendido desde el punto de vista físico-biológico (dolor) y psíquico espiritual (sufrimiento). b) su propio cuadro de valores, según su estado social, según su formación cultural, y su profesión religiosa. Se trata naturalmente de un criterio muy variable, subjetivo y algo peligroso, pero que debe relacionarse con sus propias obligaciones de enfermo y con las del médico. c) su impacto emotivo a los efectos como consecuencia de las terapias; es decir, su capacidad de adaptación y tolerancia psíquico-espiritual (sufrimiento) a los efectos y consecuencias post terapia o tratamiento (Altobelli, 2004: 922-923). Piénsese, por ejemplo, en los caso de trasplante de órganos de tipo xenotrasplante, trasplante de mano, trasplante de labios, o en cierto casos, incluso de casi todo el rostro facial.

“Razón proporcionada” y valoración del beneficio esperado

La razón proporcionada hace referencia a las expectativas del paciente que espera recabar de la terapia o del tratamiento, en base al beneficio que él atribuye esperar de dicho acto médico. Por tanto, notemos que este “beneficio” difiere singularmente del beneficio atribuido clínicamente por parte del médico o especialista. Es un beneficio de carácter subjetivo-objetivo. Este “beneficio” puede hacer referencia sustancialmente a los contenidos valoriales de carácter psíquico, espiritual o familiar. Por consiguiente, si el beneficio atribuido por el paciente es consistente, entonces la “razón” de acceder a determinadas categorías de terapias, aún en fase experimental, pueden ser valoradas como proporcionadas, en razón a este beneficio proporcional o “razón proporcionada”. La razón proporcionada depende de la valoración del beneficio esperado²². Piénsese, por ejemplo, a un paciente que debe saludar, despedirse, perdonar, encarar una obligación adquirida o revelar una verdad a un miembro de su familia

22 Paolo Catorini, afrontado el tema de la eutanasia y del acanimiento terapéutico desde el punto de vista clínico, evidencia muy bien este aspecto, sostiene: “[...] dos enfermos, que se encuentran en la misma situación patológica en la cual el final de la vida se anuncia como eminente, pueden optar con plena legitimidad moral por vías diametralmente opuestas: uno puede pedir en coherencia con su vida, las medicinas o remedios más invasivos, riesgosos, experimentales, que le permitan esperar al menos una mínima posibilidad de recuperación. El otro enfermo, por el contrario, puede contentarse del tiempo de vida que le queda, viviendo en su casa y libre de factores medicables y por tanto concentrándose en las cosas que a él le parecen más importantes (la relación con la familia, amigos). Aquello que hace la diferencia es el diverso sentido que los dos enfermos atribuyen a las alternativas terapéuticas que les han sido propuestas” (Cattorini, 2006: 72).

o pariente distante que espera su llegada; y que él, (el paciente) considera de suma importancia. Por consiguiente, si el efecto de una terapia es considerada escasamente bajo desde el punto de vista clínico, o incluso fútil; desde el punto de vista del paciente –valoración espiritual o familiar de un beneficio– puede ser considerado útil y justificar la aplicación de dicha terapia (razón proporcionada) como lícita y proporcionada sin caer en lo que se puede denominar “ensañamiento terapéutico”. Lo mismo puede suceder con pacientes que tiene que cumplir con obligaciones religiosas de carácter sustancial tales como los sacramentos en el cristianismo²³, por ejemplo, u otros.

Aquí el juicio moral de proporcionalidad se ve enriquecido en la medida en que se presente la “razón proporcionada” ponderada en base al beneficio atribuido por el paciente.

La carga económica

La carga económica, ya lo hemos mencionado, afrontado los elementos objetivos visto dentro de las terapias. Pero ahora, vamos a evidenciar un elemento más. La carga económica que se hace referencia aquí, está ligada generalmente con aquellas terapias innovativas, de última generación, de alta tecnificación; y por tanto, no contenidas en la gama de tratamientos o terapias de libre acceso a costo de la estructura sanitaria. Si como ya hemos dicho que le es lícito al paciente acceder a esta categoría de terapias o tratamientos, aunque si no está obligado en absoluto, el acceso a ellas, implica un costo económico real. La pregunta es, ¿cuánta posibilidad económica real existe para acceder a ello? Esta posibilidad real debe contrastarse con la real economía familiar, y si se quiere, también de la sociedad, si ésta decide intervenir. Si el costo económico no supera las posibilidades reales de la familia y de la sociedad, sin descargar un peso o carga económica excesiva, entonces podemos decir que tenemos un elemento más en favor de su licitud y viabilidad del tratamiento o de la terapia; o sea, a favor de su proporcionalidad. De verificarse el contrario, el juicio moral se inclina por su ilicitud y no viabilidad, esto es, en favor del juicio de desproporcionalidad.

Fundamentalmente podemos considerar estos elementos como criterios base para elaborar nuestro juicio de proporcionalidad o desproporcionalidad de un tratamiento o de una terapia. Como ya hemos mencionado, las circunstan-

23 Cf. Pio XII (1967: 1818b y ss).

cias son infinitas como infinitos son los casos. El análisis se vuelve, por tanto, pormenorizado, detallado, caso por caso, tratando de englobar todos los elementos y haciendo recurso a los criterios necesarios para obtener un correcto juicio ético de proporcionalidad o desproporcionalidad de un acto médico. Evidentemente, sopesar todos estos elementos, no es siempre fácil ni para el paciente y su familia, ni para el mismo médico. Sin embargo, son necesarios para un completo y correcto juicio ético de la acción médica o sanitaria.

Finalmente, conviene tener presente que la oportunidad que tenemos de definir algunos criterios que nos permitan valorar la proporcionalidad o menos de un tratamiento o de una terapia, no deben excluir también la necesidad de saber usarlos con espíritu de prudencia y de sabiduría. Como ya he mencionado antes, el concepto de proporcionalidad o desproporcionalidad es un concepto bastante dinámico y fluido en sus elementos, que no se rigen ciertamente en base a una plantilla absoluta de números o de parámetros estadísticos.

Conclusiones

La formación de los conceptos de proporcionalidad y desproporcionalidad tiene una larga tradición histórica. Este concepto encuentra su origen en el seno de la tradición de la teología moral conocida en sus inicios como medios ordinarios o medios extraordinarios. Con la aparición de los nuevos avances médicos, se impulsa a los Teólogos y Filósofos a reflexionar sobre un nuevo concepto que permita atraer a sí nuevos elementos o criterios que posibiliten la aplicación Ética más eficaz y adecuada a las nuevas circunstancias que la medicina moderna propone. De consecuencia, se pasa del clásico concepto de medios ordinarios o medios extraordinarios hacia un concepto mucho más dinámico y armónico, es decir, medios proporcionados o desproporcionados.

Los conceptos de proporcionalidad y desproporcionalidad dentro del marco de la bioética, mantendrán siempre una connotación moral. Sin embargo, desde la implantación de la bioética como disciplina, los conceptos han tomado una propia autonomía y se perfecciona continuamente la interior de cada disciplina, esto es, dentro de la bioética y la moral. Dentro de la disciplina de la bioética, los conceptos de proporcionalidad y desproporcionalidad son conceptos de carácter esencialmente ético-morales. Los criterios que se tiene en consideración para el juicio ético de proporcionalidad son también de carácter ético-moral y no clínico. Los elementos y criterios que llama en causa estos conceptos deber

ser integrados y evaluados atentamente, intentando conjugar armónicamente tres realidades centrales en cada caso; esto es, la realidad clínica del enfermo, el paciente- enfermo y el médico tratante.

Finalmente, considero que la aplicación de los conceptos de proporcionalidad y desproporcionalidad deben ser aplicados en el marco de otros conceptos fundamentales. Es decir, apoyarse sobre una sana antropología de fondo que considere a todo paciente-enfermo como “persona” en sentido clásico y holístico. Una visión de la medicina preeminentemente humanística, que considere verdaderas líneas y políticas de prevención de las enfermedades, que intente curar cuando hay la posibilidad, cuidar y acompañar cuando las posibilidades médicas terapéutica hayan perdido su eficacia. Una visión correcta de aquello que significa ser médico o agente sanitario, teniendo presente que son una entidad profesional que existen y se institucionalizan en la sociedad, en función de aquella pequeña o grande franja de personas enfermas necesitadas. Del mismo modo, teniendo presente que las estructuras sanitarias son entidades que existen en función de esta franja de la sociedad, teniendo como objetivo primario el servicio a la persona enferma y la sociedad, y no como una entidad de naturaleza lucrativa como parece configurarse actualmente.

Bibliografía

Altobelli, R.

2004 Proporzionalità delle cure, Principi. En: S. Leone y S. Privitera, *Nuovo dizionario di Bioetica* (pp. 921-926). Roma/Arcireale: Città Nuova Editrice, Istituto Siciliano di Bioetica,

2004 Proporzionalità delle cure, Principi. En: G. Russo, *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia* (pp. 1434-1437). (TO): Elle Di Ci, Leumann.

Brody, B.A. y Halevy, A.

1995 Futility a futile concept? *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20(2), 123-144.

Casini, M.

2006 Il dibattito in bioetica. Il rifiuto anticipato delle cure “salvavita” è uguale al rifiuto attuale. *Medicina e Morale*, 56(6): 1205-1215.

Cattorini, P.

2006 *Bioetica. Metodo ed elementi di base per affrontare problemi clinici*. Milano: Masson, 3ed.

- Congregación para la Doctrina de la Fe
5 de mayo de 1980 Declaración “Iura et Bona” sobre la Eutanasia. En A. Sarmiento (Comp.), *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética*, 2003, 2ª. Ed. Madrid: BAC.
- Copelman, L.M.
1995 Conceptual and Moral Disputes about Futile and Useful Treatments. *The Journal of Medicine and Philosophy*, 20(2), 109-121.
- Delbron, P. y Garzetti, V.
2006 Il diritto del paziente al rifiuto delle cure, *Bioetica e Cultura*, 15(31), 154-169.
- Díaz-Prieto, A. y Garrigosa, F.
2000 *Pacientes críticos y futilidad. Labor Hospitalaria*, 32(256), 110-114.
- Giovanni Paolo II
1980 Ai partecipanti a due Congressi di medicina e chirurgia, 27 ottobre. En: ID., *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, Vol. III / 2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- Iceta Gavicagogeascoa, M.
2000 Calidad de vida y tratamiento fútil: concepto y aplicaciones prácticas. *Labor Hospitalaria*, 31(256), 93-109.
2006 Futilidad. En: S.C. Vázquez, *Diccionario de Bioética* (pp. 386-391). Burgos: Monte Carmelo.
- Jecker, N.S. y Schneiderman, L.J.
1999 Poner fin al tratamiento médico inútil: cuestiones éticas. En: D.C. Thomas y T. Kushner, *De la vida a la muerte* (pp. 188-195). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nelson, R.M. y Nelson L.J.
1995 Ética y provisión del tratamiento inútil, perjudicial o gravoso a los niños. *Labor Hospitalaria*, 27(235), 244-250.
- Noriega, J.
2002 L'azione medica e la sua bontà. La cura del malato in stato vegetativo permanente En: J. Noriega y M. Di Pietro, *Nè accanimento ne eutanasia* (pp. 153-163). Roma: Lateran University Press.
- Pellegrino, E.D.
1987 Altruism, Self-interest, and Medical Ethics. *Journal of American Medical Association*, 258, 1939.
2002 Le decisione al termine della vita: uso ed abuso del concetto di futilità. *Medicina e Morale*, 52(5), 867-895.

- 2004 Medicina, modelli. En: G. Russo, *Enciclopedia di Bioetica e Sessuologia* (pp. 1166-1171). (TO): Elle Di Ci, Leumann.
- Pio XII
- 2003 Discurso “Le neuvième Congrès” al Congreso Internacional de la Sociedad Italiana de anestesiología. En: A. Sarmiento (Comp.), *El don de la vida. Textos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética*, 2003. Madrid: BAC, 2 ed.
- 1967 Discurso a los miembros del Instituto italiano de genética “Gregorio Mendel” sobre reanimación y respiración artificial. En: *Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios I*. Madrid.
- Potter, V.R.
- 1970 Bioethics: The Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, 14(1), 127-153.
- Suaudeau, J.
- 2005 La futilità delle terapie: aspetti scientifici, questione etiche e giuridiche. *Medicina e Morale*, 55(6), 1149-1197.
- The American Medical Association. Council on Ethical and Judicial Affairs
- 1999 Medical Futility in End-of-life Care, Report of the Council on Ethical and Judicial Affairs. *Journal of the American Medical Association*, 281, 937-941.
- Truog, R.D. y Brett, A.S. y Frader, J.
- 1992 The problem with futility. *The New England Journal of Medicine*, 326, 1560-1564.
- Vázquez, C.S.
- 2006 Médico. En: S.C. Vázquez, *Diccionario de Bioética* (pp. 501-503). Burgos: Monte Carmelo.
- 2006b Proporcionalidad de los tratamientos, En: S.C. Vázquez, *Diccionario de Bioética Diccionario de Bioética* (pp. 582-587). Burgos: Monte Carmelo.
- 2006 Tratamientos, En: S.C. Vázquez, *Diccionario de Bioética Diccionario de Bioética* (pp. 31-35). Burgos: Monte Carmelo.
- Younger, S.
- 1988 Who Defines Futility?. *Journal of the American Medical Association*, 260, 2094-2095.

Fecha de recepción: 15/12/ 2014; fecha de aprobación: 7/5/2015

RESEÑA

REVIEW

Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas en Ecuador o la traducción mitopoética de Ileana Almeida

*Cosmological myths of indigenous communities in Ecuador
or Ileana Almeida's mythopoethic translation*

Marisol Cárdenas Oñate¹

En febrero del presente año, haciendo oposición al tiempo de las carnestolendas, se presentó en la Universidad Salesiana el último libro de la filóloga y profesora de semiótica y compañera de los movimientos indígenas del Ecuador de larga data Ileana Almeida. Es una publicación de la Editorial Abya Yala del año 2014.

Mitos cosmogónicos de los pueblos indígenas del Ecuador como tituló la autora, es una invitación a retornar a esa *primeridad*, al origen latente de las culturas, al relato ancestral que nos configura aún desconociendo esos supuestos de origen que la consciencia no siempre alcanza a atrapar, y qué bueno, pero si a percibir, porque forman parte de nuestra arqueología psíquica, de esa presencia en ausencia que palpita la ontológica pregunta de los tiempos sin tiempo, esos otros tiempos, los helicoidales, no lineales, sin tiempo, sin los cuales, no habría sido posible el espacio de partida de la historia. Como menciona la autora: “Los mitos, como se dice en el árbol del mundo, completan las fuentes históricas”.

Quiero al respecto, iniciar con la política de esta creación textual, y me refiero a la metodología que está detrás de esta historia y de la propia autora. Su interés por los discursos, la filología y los seres que los transmiten, han sido a mi modo de ver, una constante en el caminar investigativo de Ileana, y eso explica su forma de recoger de tantos modos diversos, estas narrativas. Su transitar por Perú por ejemplo y haber tenido la oportunidad de conocer a una descendiente directa de los incas fueron motivos emocionantes para ella, y así seguir esa huella semiológica y trabajar con esa lana sagrada para tejer y destejer mitos.

1 Investigadora social transdisciplinaria independiente. Antropóloga-semiotista especializada en las estéticas de los pueblos ancestrales.

Sus estudios en la Moscú de los años socialistas le presentaron a autores cuyos textos ella guarda con esmero, pues sabe que su palabra no se limitaba a la cultura de esa época, ni solo a ese contexto, así Golosovsker, Lotman, Ivanov, Meletinski, entre otros, hacen posible la dialógica implícita que presenta el texto.

Su formación marxista la vincula, profundamente no solo a la academia, sino a la práctica militante. Es de conocimiento de todos nosotros que ella ha sido compañera inseparable de los procesos históricos de los movimientos sociales indígenas del Ecuador en un proceso ya de larga duración. Esto, a mi modo de ver es un principio nodal de autoridad discursiva pues devela la coherencia de la autora entre la palabra y el acto, principio ético que lo sustenta en tantos otros libros y artículos que preceden a este parto. Su producción intelectual siempre se ha encaminado a las causas de equidad, representatividad, pluriculturalidad de los pueblos descendientes de esos cuatro hermanos Ayar, tan significativos en este libro.

Con este antecedente y en honor a estos héroes culturales tan apreciados por la autora, quiero señalar también cuatro caminos o quizás chaquiñanes desde los cuales considero se potencian lecturas transdisciplinarias, de saberes ancestrales, inclusivos, creativos, y sentidos interculturales que este texto nutre en tanto activa esa cualidad protéica del mito aquí y ahora, en el hoy de todas las situaciones políticas y socioculturales que nos acontecen, pues como dice E. Cassirer, no hay realidad que, no sea capaz de una interpretación mítica o reclame de ella. En este contexto, el mito, es quizás esa estrategia de hecho irrefutable, que no precisa de argumentos comprobatorios, sino que es demostrable por la soberanía del saber, del conocimiento que se ejerce y que se traduce en los actos que hacen posible la vida cultural de los pueblos. Algunas de las dimensiones nodales que se desarrollan en el texto de Ileana que considero aportes del tema son:

1. La dimensión mitopoética del texto como forma de conocimiento
2. La intercultural estética del mito

Apuntes para la dimensión analítica semiótica y la mitopoética del mito

A través de los mitos cosmogónicos se describen los parámetros espacio-temporales del universo, y por tanto, los cronotopos de las condiciones de la

creación humana, así como las trayectorias de héroes, demiurgos, gemelos creadores, todos lo que puede devenir en sujetos de mitopoyesis.

Voy a abordar este concepto pues considero que ésa es la clave de la propuesta teórica de este texto. Ileana encuentra en el modelo miopoético del Mundo, una estructura subyacente que le permite hacer una lectura en *continuum* a los discursos míticos por ella recopilados en diferentes épocas y con diversos colaboradores. En términos del Diccionario del Árbol del Mundo, escrito también de modo metatextual y polifónico, se menciona que el modelo del mundo se realiza en diferentes encarnaciones Semióticas, ninguna de las cuales es completamente independiente desde el punto de vista de la conciencia mitopoética del mundo ya que todas están coordinadas entre si y conforman un sistema universal único al cual también se subordinan.

Esta definición me recuerda a la imagen de la conocida Red de Indra, para traer la voz de las culturas asiáticas análogas en el sentido de conexión espiritual entre todos los seres sintientes sean éstos pertenecientes a cualquiera de los *axis mundi*: mundo, inframundo, supramundo. En los mitos, los personajes pueden ser humanos, animales, plantas, y ocupan un importante lugar enunciativo, así como intercambiable, prestado o se transforman de acuerdo a las trayectorias del objetivo mítico.

Un elemento importante de señalar es que el modelo mitopoético del mundo es reconstruido sobre la base de las más diversas fuentes, entran así datos paleontológicos, crónicas como las que cita la autora de manuscritos coloniales, datos etnográficos, lingüísticos, registros complejos como el sueño y esferas más profundas del inconsciente, la creación artística en las cuales se pueden descubrir o reconstruir las estructuras arcaicas, incluyendo los arquetipos.

Los mitos cosmogónicos también interpelan al ritual, así en los actos de iniciación, frontera que enmarca la estructura y por tanto también la posibilidad de su quebrantamiento, es el paso que posibilita el surgimiento de la cultura. Para Levinton, la ruptura de esa ley, que puede ser transgredida por el héroe cultural como el incesto, son argumentos del mito para la expulsión temporal del héroe fuera del *socioum* y de las tareas difíciles que le asigna el padre, mismo que asume un papel de perseguidor al poner a prueba al hijo, para al final reconciliarse. Solo así a éste se le es permitido retornar a sus márgenes y es alejado del caos, la perturbación, con lo cual se restablece el orden, la norma, el símbolo, esa *terceridad* pearciana que es siempre objeto de seducción para el cambio, la innovación, la actualización, sin embargo su estructura profunda es inquebrantable a pesar de los avatares del tiempo.

Así el mito de los hermanos Ayar, hablan de dos hermanos, dos gemelos, cuando hay cuatro u ocho son derivaciones de la idea de dos gemelos, y así se configura un mito dual. Los hermanos Ayar es un ejemplo de la construcción del modelo mitopoético del mundo a través de elementos binarios de complementariedad y oposición.

Los nombres de los hermanos y sus hermanas son importantísimos porque dan el sentido al mito: Hermano Sal, (Cachi) el más antiguo (teniendo en cuenta que se de la sal del mar no del mar sino de la de los Cerros), se compara a través de su hermana a las muelas. El hermano Ají (Uchu) se opone y se complementa a la sal. La sal y el ají eran alimentos tabuizados. Estos hermanos representan los clanes más antiguos que dieron origen a la sociedad del Tahuantinsuyo.

Ayar Auka y Ayar Manco se refieren a momentos históricos y contribuyen a la historia del pueblo quechua, pues son los grandes antepasados. Son los fundadores de la ciudad. En muchas culturas hay el mito fundacional por dos hermanos. El momento de la fundación uno de los hermanos muere. Para Ileana Almeida encontrar correlaciones ha sido fundamental en su proceso metodológico de investigación. En este ella menciona el hallazgo de similitud al incluir que cuando Cabello de Balboa relata que Manco Capac mató a su hermano el relato de los Ayar se parece al de Rómulo y Remo que en el momento de la fundación de Roma, Rómulo mata a su hermano (como lo menciona M. Eliade).

El mito cuenta a su manera el comienzo de la historia del Estado Inca, cuando el poder civil (Ayar Manco) se impone al poder religioso (Ayar Auka). Los mitos como se dice en el Diccionario *El Árbol del Mundo*, una de las fuentes más significativas para la autora, completan las fuentes históricas.

De la dimensión estética, creativa, imaginativa en mancuerna con la dimensión intercultural y política del mito

Ileana Almeida parte de la premisa que la belleza es ontológica del mito. Los mitos cosmogónicos que desarrolla la autora a lo largo del texto tienen como argumento que: “La imaginación es una forma particular de conocimiento”. Recuperando la voz de un teórico de la ex unión soviética Golosovker, Ileana considera que existe un “instinto superior” que él llamará del “absoluto imaginario” cuya base de la realización es la imaginación. Otros autores, a los que también podríamos incluir en esta dimensión son Castoriadis con su categoría

de *formación imaginaria*, o, al más contemporáneo Appadurai, para quien “la imaginación posee un sentido proyectivo, de ser un preludeo a algún tipo de expresión, sea estética o de otra índole. La fantasía se puede disipar (puesto que su lógica es casi siempre autotélica) pero la imaginación, sobre todo cuando es colectiva, puede ser el combustible para la acción”. En el mito estamos hablando de una imaginación colectiva que como subraya la autora trata de buscar soluciones ideales a los problemas de la sociedad, a explicar soluciones inexplicables. En este sentido el discurso mítico hace posible la emergencia de una lógica de intermediación entre dos contradicciones indescifrables, como las que se da entre la vida y la muerte, cuya polarización puede ser resuelta por algún elemento mediador, como lo argumenta otro semiólogo cubano especialista en mitos, Rinaldo Acosta.

En cuanto a la dimensión intercultural del mito, considero un gran valor del texto a subrayar la posibilidad de generación de un espejeo entre los mitos de otras culturas como las mesoamericanas. Así por ejemplo, pensando en la cultura zapoteca, desde mi experiencia de trabajo de campo, el binomio dios solar Pitao *Copicha*, y el Lagarto, nombre con el que nominan al primer mes del calendario Zapoteca, *Cipactli*, es un dúo cuya vigencia ha trascendido hasta la época contemporánea y su representación la encontramos en discursos como las mantas, un tipo de pintura ritual surgida dentro del auge político de la COCEI, movimiento campesino y estudiantil que inició el proceso de transformación y que luego dio paso al EZLN, en el México de los años noventa. Igual caso es de *Pitao Nohuichana*, o *Gozaana Nohuichana*, la madre de los partos o Diosa Madre cuyo vínculo con el agua se encuentra también en mestizajes icónicos como el trabajo pictórico de sirenas en contextos rituales.

De modo que el diálogo que se genera a través de la dimensión simbólica del mito permite el intercambio con otras formas y sentidos afines, configura un orden cósmico de valores y posibilita encontrar una identidad entre ellos. Como menciona George Dumezil, el símbolo mítico existe para ser recibido, comprendido y para funcionar en comunidad.

Es decir que la dimensión estética simbólica del mito es un modo de conocimiento implica incluir a este valor de modo intrínseco en la producción del sentido. El canto, mismo que posibilita en algunos rituales la transmisión del mito, por ejemplo, es en tantas culturas otro caso de una metáfora no como retórica, sino como forma inherente en la transmisión del conocimiento. De ahí que Lotman considere que todas las expresiones artísticas pueden generar expresiones narrativas.

Quiero finalizar estas pocas alusiones a un libro que tiene como capacidad heurística el ser siempre un material de consulta, para revisar los relatos, para desarrollar nuevos caminos, para encontrar otro hilo conductor en el ovillo cultural desde la posibilidad que el mito cuenta de incluir todas las lógicas posibles, en la medida que no solo interpela a la lógica de lo concreto, como lo propuso Levi Strauss, sino que lo abstracto, lo afectivo y lo mágico encuentran en sus repertorios un amplio campo de emergencia, y la posibilidad de desarrollar sintaxis tanto sincrónicas o diacrónicas en cualquiera de los mundos posibles.

En este sentido, el libro de Ileana es quizás una seductora invitación a sumergirnos por estas lógicas que quizás puedan ser más efectivas para encontrar respuestas a nuestras necesidades actuales de paz, equidad, justicia social.

Retomando a Iuri Lotman, estamos frente a una *semiosfera* de simbólica profunda, que goza sin duda, de muy buena salud. El libro de Mitos de Ileana, desde el diseño, su gráfico familiar, y su palabra sencilla y amorosa exposición de los relatos que a manera de cuentos nos emocionan, es una amorosa invitación a conocer nuestra historia demostrándolo al transmitir esta sabiduría ancestral desde un auto y hetero-conocimiento.

Munari-ku-way: Ámame con una ternura honda, que se demuestra.

NORMAS PARA LA PREPARACIÓN DE LOS MANUSCRITOS

UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas es una publicación científica de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Su periodicidad es semestral con fines científicos y se apega a la filosofía de acceso abierto. Su principal tarea es promover e impulsar el pensamiento y la investigación empírica de las ciencias humanas y sociales. Todos sus criterios editoriales se conforman de acuerdo con los requisitos académicos y editoriales de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) del Ecuador.

Son requisitos indispensables para los colaboradores:

De contenido:

1. Todos los artículos, ensayos y reseñas deben ser originales y no haber sido publicados con anterioridad, así como no deben ser sometidos al mismo tiempo a dictamen en cualquier otro impreso.
2. Los artículos o ensayos científicos deberán ser del área de las ciencias humanas y sociales, a saber: artículos referentes a análisis o polémicas sobre teorías contemporáneas, hechos sociales o debates actuales que enriquezcan y ofrezcan una nueva perspectiva teórica a las diversas disciplinas de las ciencias sociales; trabajos de divulgación científica resultado de investigaciones, que podrán ser estudios de caso, reflexión científica o ensayo científico; estudios de caso actuales o con una perspectiva histórica (regionales, nacionales o internacionales) que sean de interés general; análisis de teorías clásicas que permitan enriquecer las actuales.
3. Se aceptan trabajos en los idiomas: castellano, inglés, francés, italiano y portugués.

4. Es imprescindible entregar un resumen de una extensión de entre 100 y 150 palabras, además de anexar cinco palabras clave del texto, todo en el idioma castellano e inglés.
5. La Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador requiere a los autores que concedan la propiedad de los derechos de autor/a a *UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, para que su artículo y materiales sean reproducidos, publicados, editados, fijados, comunicados y transmitidos públicamente en cualquier forma o medio; así como su distribución al público en el número de ejemplares que se requieran y su comunicación pública, en cada una de sus modalidades, incluida su puesta a disposición del público a través de medios electrónicos, ópticos o de cualquier otra tecnología, para fines exclusivamente científicos, culturales, de difusión y sin fines de lucro. Para ello, el o los autores deben remitir el formato de Carta-Cesión de la Propiedad de los Derechos de Autor (que se puede consultar en la página web de la revista) debidamente requisitado y firmado por el autor/autores. Este formato se puede enviar por correo postal o electrónico en archivo Word o PDF.
6. Todos los trabajos serán sometidos a dictamen de pares ciegos a cargo del Consejo Científico de la revista, el cual está compuesto por prestigiados académicos de instituciones nacionales e internacionales. Cada trabajo será enviado a dos dictaminadores según el área de especialización disciplinaria que corresponda. En el caso de resultados discrepantes se remitirá a un tercer dictamen, el cual será definitivo.
7. Los resultados de los dictámenes son inapelables.
8. Los procesos de dictamen están determinados por el número de artículos en lista de espera. El Editor de la revista informará a cada uno de los autores del avance de su trabajo en el proceso de dictamen y edición en su caso.
9. Cada número de la revista se integrará con los trabajos que en el momento del cierre de edición cuenten con la aprobación de por lo menos dos árbitros o dictaminadores. No obstante, con el fin de dar una mejor composición temática a cada número, *UNIVERSITAS* se reserva el derecho de adelantar o posponer los artículos aceptados.

10. La coordinación editorial de la revista se reserva el derecho de hacer la corrección de estilo y cambios editoriales que considere necesarios para mejorar el trabajo.
11. Todo caso no previsto será resuelto por el Comité Editorial de la revista.

De formato:

1. Se aceptarán trabajos con una extensión de 20 a 25 cuartillas incluyendo gráficos, tablas, notas a pie de página y bibliografía, en tamaño A4, con un interlineado de 1.5, a 12 puntos, en tipografía *Times New Roman*. Las reseñas deben tener una extensión de 3 a 5 cuartillas.
2. Todas las colaboraciones deberán entregarse en archivo electrónico a través de correo postal o electrónico, en procesador *word*, sin ningún tipo de *formato*, *sangrías* o *notas automáticas*.
3. En la portada del trabajo deberá aparecer el nombre completo del/los autor/es.
4. Los cuadros, tablas y gráficos deben presentarse agrupados al final del documento y en los programas informáticos correspondientes para diseño gráfico. En el texto se debe señalar el lugar dónde habrán de colocarse; asimismo, deben ser elaborados y enviados en archivos aparte en algún programa de hoja de cálculo, preferiblemente en Excel.
5. Todo gráfico deberá presentarse en blanco y negro, sin ningún tipo de resaltado o textura, así como los diagramas o esquemas no deben ser copia de internet.
6. No se acepta ningún tipo de foto.
7. No se deben colocar epígrafes al inicio de cada trabajo.
8. Los títulos y subtítulos deberán numerarse con sistema decimal.

9. Las notas a pie de página deberán ser únicamente aclaratorias o explicativas, es decir, han de servir para ampliar o ilustrar lo dicho en el cuerpo del texto, y no para indicar las fuentes bibliográficas, ya que para eso está la bibliografía. Cabe señalar que ésta deberá contener las referencias completas de las obras de los autores que se citen en el cuerpo del texto, sin agregar otras que no sean citadas.
10. Las citas deberán usar el sistema Harvard, de acuerdo con los siguientes ejemplos:
11. Cuando se haga referencia de manera general a una obra, se escribirá el apellido del autor, el año de edición y el número de página, dentro de un paréntesis: (Alberti, 2002: 39) o en el caso de dos autores (Rodríguez y García: 1998: 56); si son más de dos autores se anotará (Sánchez *et al.*, 2003).
12. En el caso de utilizarse obras del mismo autor publicadas en el mismo año, se ordenarán alfabéticamente y se les distinguirá con una letra minúscula después del año: “La poesía no puede sacar partido del arrepentimiento, pues no bien se plantea este último, el escenario es interno” (Kierkegaard, 1992a: 79). “Un momento así exige tranquilidad, no debe ser perturbado por la reflexión, ni pueden interrumpirlo las tormentas de la pasión” (Kierkegaard, 1992b: 100).
13. La bibliografía debe estar escrita en el mismo sistema, ordenada alfabética y cronológicamente según corresponda. No usar mayúsculas continuas. Los apellidos y nombres de los autores deben estar completos, es decir, no deben anotarse solo abreviaturas. Véanse los siguientes ejemplos:

Para libros:

Grize, Jean

1990 *Logique et langage*. París. Ophrys.

Dogan, Matei y Robert Pahre

1993 *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*. México. Grijalbo.

Para revistas o capítulos de libros:

Giménez, Gilberto (2003), “El debate sobre la prospectiva de las ciencias sociales en los umbrales del nuevo milenio”, en *Revista Mexicana de Sociología*, año 65, núm. 2, México: UNAM.

Morley, David (1998), “Debate mediático: interpretando las interpretaciones de las interpretaciones”, en Curran, James *et al.* [comps.] *Estudios culturalesj comunicación*, España: Paidós Comunicación.

Para referencias a sitios web se indicará la ruta completa del trabajo señalando la fecha de consulta:

Romero, Ernesto (2005), “Estudios sociológicos contemporáneos”, en *Sociología general*, núm. 35, México: UNAM.

⟨<http://www.iis.unam.mx/biblioteca/principal.html>⟩ [22 de enero de 2006.]

Las siglas deben ir desatadas la primera vez que aparezcan en el texto, en la bibliografía, en los cuadros, tablas y gráficos. Por ejemplo, en el texto la primera vez deberá escribirse: Consejo Nacional de Población, posteriormente: CONAPO.

Al final del trabajo el o los autores deberán colocar una breve ficha curricular que deberá contener los siguientes elementos: máximo grado académico, institución y dependencia donde labora, país, líneas de investigación, últimas tres publicaciones, correo electrónico, dirección postal, teléfono y fax.

Envío de trabajos:

UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas

Casilla postal 2074, Cuenca-Ecuador. Telf.: (+593 7) 2050000.

Fax: (+593 7) 2050000-Ext. 1182

Correo electrónico: revistauniversitas@ups.edu.ec

GUIDELINES FOR PREPARING PAPERS

UNIVERSITAS, Magazine of Social and Human Science is a scientific publication of the Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador. Its periodicity is semiannual with scientific purpose and is devoted to the philosophy of open access. Its main task is to promote and impulse the empirical thought and research of Social and Human Science. All its editorial criteria are made up according to academic and editorial requirements of the Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) of Ecuador.

These are the indispensable requirements for collaborators.

About the content:

1. All the articles, essays and reviews must be original and not have been published before, besides they must not be subjected at the same time to dictum in any other printing media.
2. All the scientific articles or essays must be related to Human and Social Science, such as: articles referring to analysis or controversies about contemporary theories, social facts or current debates that enrich and offer a new theoretical perspective to the different areas of Social Science; works of scientific divulgation which are the result of research, studies of case that are current or with a historical perspective (regional, national, international) that are of general interest; analysis of classical theories which help to enrich the current ones.
3. The magazine accepts works in Spanish, English, French, Italian and Portuguese.
4. It is essential to give in an abstract with an extension from 100 to 150 words besides including five key words of the text, everything in Spanish and English.
5. The Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador requires the authors to grant their copyrights to UNIVERSITAS, Magazine of Human and Social Science, so that the article and material can be reproduced, published, edited, set, communicated and transmitted publicly in any way

or media as well as its distribution among the public and the number of issues that are necessary and its public communication, in each one of its modalities, including its publication through electronic, optical media or any other kind of technology, exclusively for scientific, cultural, diffusion and not-for-profit purposes. To do so, the author or authors must remit the Letter-Cession of their copyrights format (that can be checked in the webpage of the magazine) duly filled out and signed by the author/authors. This format can be sent by mail or email (WORD OR PDF file).

6. All the works will be subjected to dictum of blind peers in charge of the Scientific Council of the magazine, which is made up of prestigious professors of national and international institutions. Each work will be sent to two adjudicators according to the disciplinary specialization area that corresponds. Referring to the discrepant results, a third dictum will be remitted, it will be the definitive one.
7. The results of the dictums can't be appealed.
8. The processes of dictum are determined by the number of articles in the waiting list. The editor of the magazine will inform each author about the advance of their work in the dictum and edition process in their case.
9. Each number of the magazine will be integrated with the works that at the moment of the edit close are approved by at least two arbitrators or adjudicators. Nevertheless, with the purpose of giving a better thematic composition to each number, UNIVERSITAS has the right to bring forward or postpone the accepted articles.
10. The editorial coordination of the magazine has the right to correct the style and make editorial changes that considers necessary to improve the work.
11. Every not provided case will be solved by the magazine Editorial Committee.

About the format:

1. To be accepted, the works must be from 20 to 25 pages long including graphs, tables, footers and bibliography, in A4 size, 1.5 spacing, 12 points, *Times New Roman font*. The abstracts must have from 3 to 5 pages.
2. All the collaborations must be sent in an electronic file through the Post Office or by email, "WORD" word processor, without any type of format, indentations or automatic notes.
3. The full name of the author or authors must appear on the cover of the work.
4. The charts, tables and graphics must be presented in group at the end of the document and in the corresponding computing programs for graphic design. The author must point in which part of the text they will be set; also they must be elaborated and sent in other files. They must be done in any worksheet, preferably in Excel.
5. All the graphics must be presented in black and white, without any type of highlight or texture as well as the diagrams or schemes can't be a copy from the internet.
6. No photographs are accepted.
7. It is not allowed to put epigraphs at the beginning of each work.
8. The titles and subtitles must be numbered in the decimal system.
9. The footers must only be explanatory or to clear something up, in other words, they will be used to illustrate what was said in the body text, and not to indicate the bibliographic sources, since we have the bibliography section for this purpose. It is important to mention that it must contain complete references of the authors' works which are quoted in the body text, without including others that aren't quoted.
10. The quotes must use the Harvard System, according to the following examples:

11. When a reference about a work in a general way is made, it must include: the author's last name, the year of edition and the page number, between parenthesis: (Alberti, 2002:39) or when there two authors (Rodríguez and García: 1998: 56); if there are more than two authors (Sánchez et al., 2003).

In the case that the collaborator uses some works published in the same year by the same author, they will be organized alphabetically and distinguished with a small letter after the year: "The poetry can't take advantage of the repentance, since as soon as it is presented, the scenery is internal." (Kierkegaard, 1992a: 79). "A moment like this demands tranquility, it must neither be disturbed by the reflection nor can be interrupted by the storms of passion" (Kierkegaard, 1992b: 100)

1. The bibliography must be written in the same system, alphabetically and chronologically organized. Continuous capital letters are not allowed. The authors' last names as well as names must be complete, in other words, only abbreviations are not allowed. See the following examples:

For books:

Grize, Jean

1990 *Logique et langage*. París. Ophrys.

Dogan, Matei y Robert Pahre

1993 *Las nuevas ciencias sociales: la marginalidad creadora*. México. Grijalbo.

For magazines or book chapters:

Giménez, Gilberto (2003), "The debate about the perspective of social science at the thresholds of the new millennium", in Mexican Magazine of Sociology, year 65, num. 2, Mexico: UNAM.

Morley, David (1998), "Media Debate: interpreting the interpretations of the interpretations", in Curran, James *etal.* [comps.] Cultural studies and communication, Spain: Paidós Communication.

For references to web sites, the complete route to the work must be included as well as the consulting date:

Romero, Ernesto (2005), "Contemporary sociological studies", in general Sociology, num. 35, México: UNAM.

⟨<http://www.iis.unam.mx/biblioteca/principal.html>⟩ [January 22nd, 2006.]

The acronyms must be unleashed the first time they appear in the text, in the bibliography, in the charts, tables and graphics. For instance, it must be written the first time in the text: Concejo Nacional de Población, then: CONAPO.

At the end of the work, the author or authors must include a brief curricular card which has to contain the following elements: top academic grade, institution and place where he/she works, country, research lines, last three publications, email address, postal address, phone and fax numbers.

To send your works:

UNIVERSITAS, Revista de Ciencias Sociales y Humanas

PO Box 2074, Cuenca-Ecuador.

Telephone: (+593 7) 2050000. Fax: (+593 7) 2050000-Ext. 1182

Email: revistauniversitas@ups.edu.ec