

LOS TERRITORIOS DISCURSIVOS EN AMÉRICA LATINA

INTERCULTURALIDAD, COMUNICACIÓN E IDENTIDAD

Mabel García Barrera
Francesco Maniglio
(Editores)



EDICIONES
CIESPAL

SOLEI
Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales

Los Territorios Discursivos de América Latina

Interculturalidad, Comunicación e Identidad

Mabel García Barrera
Francesco Maniglio
(Editores)

EDICIONES
CIESPAL

SOLEI
Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales

2017

Los Territorios Discursivos de América Latina.

Interculturalidad, Comunicación e Identidad

Editores

Mabel García Barrera

Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales (SoLEI)

Francesco Maniglio

Ciespal

CIESPAL

**Centro Internacional de Estudios Superiores
de Comunicación para América Latina**

Av. Diego de Almagro N32-133 y Andrade Marín • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 254 8011

www.ciespal.org

<http://ediciones.ciespal.org/>

Comité Científico

Mabel García Barrera (SoLEI)

Magaly Ruiz Mella.

Javiera Ibaceta Carreño.

Jaime Otazo Hermosilla.

Maura Klenner Loebel.

Olga Ulloa Sepúlveda.

Claudio Maldonado Rivera.

Juan del Valle Rojas

Javier Moreno (CIESPAL)

El Comité Científico agradece a los pares evaluadores que aportaron con su arbitraje, bajo la modalidad doble ciego, a los resultados de esta publicación.

Primera edición

Noviembre de 2017

Quito, Ecuador

ISBN: 978-9978-55-1783-8

Revisión de textos

Noemí Mitter

Maquetación

Arturo Castañeda Vera

Ediciones Ciespal, 2017

Los textos publicados son de exclusiva responsabilidad de sus autores.



Reconocimiento-SinObraDerivada

CC BY-ND

Esta licencia permite la redistribución, comercial y no comercial, siempre y cuando la obra no se modifique y se transmita en su totalidad, reconociendo su autoría.

ÍNDICE

CONFERENCIAS

- 8 La Producción del “enemigo interno” en la industria cultural en Chile: de la discriminación a la “Sujeción criminal”
Carlos del Valle
- 27 Traducción antropológica: sentido y poder en la comunicación entre culturas
Massimo Leone
- 48 La solidaridad y la metáfora como ejes de territorialidad en Latinoamérica
Aldo Enrici

DISCURSOS Y COMUNICACIÓN

- 86 Comunicación y emociones. El discurso periodístico en torno al caso Ayotzinapa
Erick Vargas
- 98 Totooffice: Experiencias interculturales en torno a la lengua y la tecnología
Iván Deance
- 116 Oteando el panorama de la cuestión negra en Colombia. Análisis desde la ex/inclusividad de los afrocolombianos en medios de comunicación
Jorge Jaramillo
- 129 Apuntes sobre autoetnografía y sistematización de experiencias. Para una comunicología integrativa
José Luis Martín
- 144 Disidencia religiosa, estrategias de comunicación y poder en Colombia
Juan Carlos Gaona
- 161 Indigenizar las universidades canadienses (?)
Sin cambiar la vision euro-usa céntrica
Juan Carlos Martínez
- 175 Niñez y migración en Antofagasta, Chile: relatos sobre racismo e interculturalidad
Leyla Méndez

ARTE Y LITERATURA

- 193 Sainetear. Estrategias de reconocimiento, valoración y divulgación del sainete de la vereda San Andrés del municipio de Girardota
Ángela Sosa
- 205 Desobediencia, imaginación y creatividad. La emergencia indígena latinoamericana a finales del siglo xx
Carmen Martínez Genis

- 217 Fronteras, confluencias y desplazamientos en las literaturas andino- amazónicas
Claudia Rodríguez
- 232 El arte, subalternidad y los pueblos del noroeste Argentino – análisis de la película “La Zafra”
Elizábeth Nieto
- 245 Sátiras interculturales e ironías identitarias en dos cuentos socráticos de Augusto Monterroso
Jorge Olvera
- 264 Literatura y arte mapuche actual. Imaginarios y fronteras discursivas en el tiempo del weichan
Mabel García Barrera
- 284 Negrismo y negritud en la órbita poética de Nicolás Guillén
Sandra Mendes da Silva Bassani
- 297 Entre la imagen y la cultura: Aproximaciones interculturales a la cultura visual amerindia en México
Verónica Vásquez

LENGUA INDÍGENA

- 315 Acento, entonación y morfología del Mapudungun: Primeros hallazgos
Magaly Ruiz

TERRITORIOS Y FRONTERAS

- 328 Prácticas culturales y condiciones estructurales de jóvenes en mexicali baja California México
Emilia González y Ernesto Santillán
- 341 Voces indígenas antioqueñas para una política pública de protección del territorio
Jorge Vásquez
- 356 Sabiduría wiwa en salud
Luis Vila
- 367 La práctica discursiva de la planeación en Medellín (Colombia)
Suly Quinchía

EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA

- 385 Pedagogía ciudadana desde el sistema preventivo en la formación inicial de maestros
Iván Sánchez y Mónica Tausa
- 398 El potencial educativo de la fotografía en escuelas interculturales del Caribe Colombiano
William Mendieta y Luis González

Conferencias

La Producción del “enemigo interno” en la industria cultural en Chile: de la discriminación a la “Sujeción criminal”

The production of the ‘internal enemy’ in the cultural industry in Chile: from discrimination to ‘criminal restraint’

Dr. Carlos Del Valle Rojas¹

Universidad de La Frontera - Chile.

carlos.delvalle@ufrontera.cl

“Para resistir, governos como o de Temer, precisam de inimigos. Não basta ter adversários. E esses inimigos têm que ser uma ameaça à ordem que governos autoritários costumam chamar de ordem.”

(Renato Róvai, 22 de July de 2016)

I. Introducción

En este trabajo se entenderá que la crisis actual de la interculturalidad es al mismo tiempo una crisis operativo-funcional como de credibilidad y de sentido. Tal crisis es generada y consagrada a partir del discurso y la práctica constante desde los Estados nacionales para mantener el orden público (que es realmente el aseguramiento de la propiedad privada), la seguridad socioeconómica (que es la seguridad

1 Dr. Carlos del Valle Rojas. Realizó su Investigación Post Doctoral en el Departamento de Comunicación de la Universidad de Oklahoma, Estados Unidos (2007). Doctor en Comunicación y Periodismo por la Universidad de Sevilla, España (2005), Diplomado en Estudios Avanzados, Área de Periodismo, por la Universidad de Sevilla, España (2004); Magíster en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile (2001); Periodista y Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile (1998). Decano de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, Chile. Integra el Grupo de Estudio de Sociología y Ciencias de la Comunicación, del Consejo Superior de Ciencia y Tecnología - CONICYT, en el Programa FONDECYT, Chile. Es Presidente de la Red Iberoamericana de Educación y Comunicación, IBEDCOM. Es miembro investigador del Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo, el Centro Iberoamericano de Comunicación Digital y el Grupo Interdisciplinario de Estudios en Comunicación, Política y Cambio Social (COMPOLÍTICAS), Universidad de Sevilla.

de los intereses empresariales nacionales y multinacionales) y la estabilidad política (que es la necesidad cada vez más urgente de enfrentar los problemas de representatividad); considerando que el Estado nacional posee, y emplea, el recurso permanente al uso de la fuerza para ejercer el control.

En este sentido, se plantean dos presupuestos principales. El primero, que el Estado, los tribunales de justicia y la industria cultural (prensa hegemónica y literatura de élite) en Chile, concurren en la producción y reproducción histórica del pueblo mapuche como un “enemigo íntimo o interno”. El segundo, que el Estado, los tribunales de justicia y la industria cultural (prensa hegemónica y literatura de élite) en Chile, contribuyen a la discriminación, judicialización, criminalización y sujeción criminal del pueblo mapuche.

II. Desarrollo

“–Civilización o barbarie. –Exactamente. Y esa es una estrategia que siempre es reconstruida cuando hay una disputa política en la que las fuerzas populares pueden alcanzar el poder. El miedo al caos, a los sucesos, a los inmorales, es una construcción de larga tradición histórica, no es algo que sucede solamente desde los años 90.” (Vera Malaguti Batista, Página/12, 2016).

2.1. Consideraciones de contexto

El trabajo considera también algunos presupuestos generales que son fundamentales para su comprensión:

1. A través de diferentes formas de expresión narrativa, la “justicia” es incorporada social y culturalmente como parte de un conflicto dualista de carácter civilizatorio (del tipo la civilización frente a la barbarie, lo urbano frente a lo rural, o lo moderno frente a lo pre-moderno).
2. En la producción de este conflicto participan los medios de comu-

nicación a través de una espectacularización dialéctica, para luego sustituir la condición política del conflicto por una judicialización radical, a través de los tribunales de justicia. Por su parte, será la aplicación de ciertas leyes de excepción la que consagrará un proceso de criminalización. Pero el desafío más relevante es comprender cómo estas lógicas y dinámicas pueden generar una “sujeción criminal”, como resultado de una serie de estrategias biopolíticas y tanatopolíticas.

3. La presencia de estereotipos, prejuicios y discriminación en los tribunales, como señal de una estrategia psicopolítica (Del Valle, 2016, 2015, 2014, 2013, 2012), permitirá entender la complejidad y alcances de la “sujeción criminal”.
4. El Estado, a través de una intervención jurídico-judicial (aplicación de la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad del Estado) como sustitución de la acción política, instalará una estrategia de discriminación y exclusión para lograr la criminalización. En efecto, la prensa hegemónica, la literatura de élite y los tribunales regionales se presentan como formas de mediación psicopolítica del poder, esto es, como estrategias psicológicas con fines políticos (Del Valle, 2016).

2.2. Consideraciones teórico-conceptuales

Desde el punto de vista teórico-conceptual, este trabajo considera:

1. La *teoría y crítica narrativista del derecho* (Calvo, 1999, 1993) y el *discurso de género judicial o discurso fiscal y el análisis interdiscursivo* (Albaladejo, 2011, 2007). Entenderemos que cuando analizamos las prácticas del derecho, como la administración de justicia en los tribunales o las prácticas de la prensa, estamos frente a prácticas narrativas, que implican la construcción de relatos y discursos sobre la “realidad”, caracterizados por la configuración de mundos posibles, regímenes de significación, decisiones sobre el pasado y un acervo discursivo de la sociedad.
2. La *sujeción criminal* (Misse, 2015, 2014, 2010). Que permite comprender las creencias colectivas en una sociedad en que la perso-

- nas o grupo que comete delitos es diferentes de las otras personas o grupos, como si el delito fuese un atributo propio y esencial de las personas o grupos. Lo anterior implica, al menos: (a) una explicación esencialista de la criminalidad, (b) el involucramiento de todo un grupo social, y (c) ciertas políticas de “reinserción social” o “resocialización”, porque las personas “salieron de la sociedad” y deben ser “traídas de vuelta”.
3. La *psicopolítica* (Vieira, 2014, 2012; Han, 2014). A diferencia de la psicopolítica neoliberal de Han, que se concentra principalmente en el diagnóstico de las formas actuales de control, disciplina y sometimiento desde los estados psicológicos, en oposición a tendencias más corporales y materiales; la psicopolítica en Vieira Ouriques es una respuesta a la “sujeción criminal” e incluye una fuerte crítica a las estructuras institucionales y a una sociología de las instituciones porque son incapaces de promover y garantizar la emancipación de las personas.
 4. El “*enemigo íntimo*” (Nandy, 1983) y el *derecho penal del enemigo* (Jacobs, 2007). Cierta tipo de culpables en nuestras sociedades son producidos como enemigos, a través de una moderna y constante forma de colonialismo. A ellos se da dos tratamientos diferentes: (a) como ciudadano que debe rehabilitarse, y (b) como enemigo a quien se combate por su peligrosidad.
 5. La *industria cultural* (Horkheimer y Adorno, 2002). Este concepto nos permite una comprensión más amplia de la producción y reproducción capitalista de la cultura como valor abstracto; de modo que no se trata sólo del rol de los medios de comunicación, sino que además de las diferentes formas de mediación social de la cultura, por ejemplo la literatura, los discursos políticos públicos, etc. En este sentido, entenderemos que la industria cultural implica un complejo sistema en el cual se entrecruzan los intereses económicos y políticos, con preponderancia de dos procesos: el mercado de la publicidad y la audienciarización del público, con una reducción de las relaciones sociales a relaciones económicas.

2.3. *El rol de la literatura de élite y los medios de comunicación hegemónicos*

A continuación, veremos ejemplos de dos estrategias narrativas que permiten la producción de “enemigos internos” en la industria cultural:

1. Cómo la literatura de élite ha construido históricamente el conflicto y al actor indígena como un “otro” distinto y a la vez discriminado. Entenderemos por literatura de élite a aquella que se produce desde los sectores que ostentan el poder en la sociedad y/o aquella que circula restrictivamente en algunos sectores de la sociedad. No obstante, y aquí tendrá precisamente su valor e impacto, dicha literatura tendrá dos hitos claves: (a) el momento en el cual se consolida la construcción del “enemigo íntimo”, y (b) el momento en el cual logra su masificación como producción propiamente nacional.
2. Cómo los medios de comunicación hegemónicos han construido históricamente el conflicto y al actor indígena (el “otro”) dentro de dicho conflicto, de modo que no sólo reproducen las matrices del poder, sino también sus intereses y valores.

2.3.1. *La literatura de élite (Crónicas, Novelas, Discursos y Libros Especializados)*

Corresponde principalmente a diferentes formas literarias que van desde crónicas del siglo XVI sobre los indígenas de Chile hasta la novela histórica chilena y literatura especializada del siglo XX.

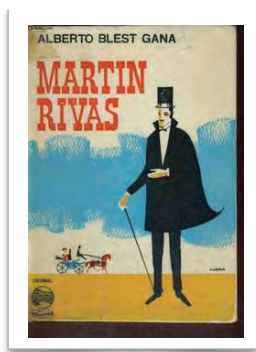


A) Una construcción histórica (Crónica, siglo XIX)

“veían en el indio un ser degradado, impropio para la civilización moderna, han sido sus supersticiones, aquellas prácticas bárbaras de sus juntas y sus agoreros que tan a menudo hacen correr la sangre del justo y del inocente [...] Lejos, por consiguiente, de menospreciar al indio por causa de aquella resistencia bárbara con que se ha mostrado hostil a la introducción del cristianismo, lejos de extrañar el valor en su pecho supersticioso, consideremos más bien sus creencias groseras, aun, sus supersticiones ciegas, como otras tantas pruebas de la espiritualidad de su carácter y a la Araucana como un campo feraz y de gran porvenir para la viña del Señor” (Domeyko, Ignacio, 1846, científico polaco-chileno, rector de la Universidad de Chile, 1867-1883).

B) Una construcción histórico-literaria (Novela, siglo XIX)

Martín Rivas de Alberto BLEST GANA (1868). Considerada la primera novela escrita en Chile:

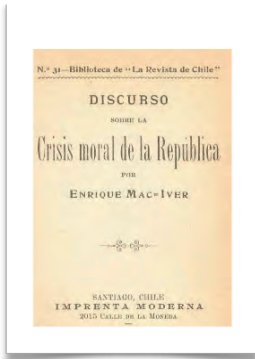


“Yo no sé a la verdad lo que temeríamás -exclamó don Fidel-, si a los liberales o los bárbaros araucanos” (Martín Rivas de Alberto BLEST GANA, 1868).

“-No, no dijo don Fidel-, yo no hablo de edades, y entre los araucanos habrá viejos y niños como entre los liberales: pero todos son buenos pillos: y si yo fuese Gobierno, les plantaría el estado de sitio.” (Martín Rivas de Alberto BLEST GANA, 1868).

C) Una construcción histórico-militar (Crónica Militar, siglo XX)

La Pacificación de Arauco por Robustiano VERA (1905).



- “Durante el periodo de nuestra independencia nada se pudo hacer para adelantar la conquista de Arauco. Se mantuvo con mas o menos regularidad la linea del Bio-Bio, que separa nuestras posiciones de la de los barbaros.” (VERA, 1905: 5).
- “Lagos ordenó calar bayoneta i cruza rabiosamente contra el muro de lanzas que se le venia encima, miéntras que por otro lado nuestros jinetes revolvian sobre los araucanos sus sables ensangrentados. El choque fué espantoso i la confusion indescriptible. Todos peleaban con valor i los oficiales eran allí simples soldados en el peligro, hasta lograr que el enemigo cediera el campo i huyera a los bosques, cosa que hizo despues de dejar en el campo de batalla mas de cien cadáveres i los que huyeron con vida iban en su mayor parte heridos.” (VERA, 1905: 5)

D) A cien años de la Independencia. Un discurso especializado-moral. (siglo xx).

“Discurso sobre la crisis moral de la República” (Enrique MAC-IVER, 1900)



E) Un discurso especializado-clínico/cínico (siglo xx)

“Psicología del pueblo araucano” (Tomás GUEVARA, 1908)



- “Los araucanos como muchos pueblos inberbes en estado de barbarie, querían exagerar así la parte del cuerpo que los seducía” (Guevara, 1908: 41).
- “Se puede notar desde el principio de la vida histórica de los araucanos que en su conjunto de sus especulaciones religiosas, se hallan incluidos relatos maravillosos de seres zoomórficos. Trasmitiéronse estas tradiciones primitivas por la tradición oral” (Guevara, 1908: 319).
- “En el araucano se da una tendencia bastante pronunciada a la imitación, con respecto a las acciones. Esta facilidad de imitar se funda especialmente en el desenvolvimiento de sus órganos visuales y auditivos. Indica asimismo que no puede formar la idea de una acción sin ejecutarla” (Guevara, 1908: 389).
- “Por consiguiente, todo sistema educativo habrá de encaminarse en primer lugar a la parte psicológica o al plan de construcción mental, diverso por completo al aplicable al hombre de raza adelantada. Habrá que atenderse también el aspecto social, o a lo que concierne a la aplicación práctica de los conocimientos adquiridos” (Guevara, 1908: 395).

F) Un discurso especializado-económico (siglo xx)

“Nuestra inferioridad económica” (Francisco ENCINA, 1911)



- “En los orígenes de la Francia, Italia, y España de nuestros días, y en general en el de todos aquellos pueblos en que la civilización greco-romana fue re-cubierta por una capa de bárbaros de procedencia germana, hubo, como en el caso nuestro, cruzamiento de razas a distinto grado de evolución [...] En otros términos, los elementos bárbaros y los elementos civilizados, al cabo de algunos siglos se encontraron semifundidos y en igual proporción en toda las capas sociales [...] En Chile el conquistador español se cruzó con el aborigen que aun no salía de la edad de la piedra. Y sobre ser mucho mayor la distancia de civilización entre estos elementos, que entre los que constituyeron la base étnica de las naciones modernas de Europa” (ENCINA, 1911: 98).
- “Nuestro obrero se condena, así, a condiciones miserables de existencia. Vive al día, en constante estrechez y expuesto a que un accidente o una enfermedad lo entregue a la beneficencia pública, mientras su familia queda en la miseria” (ENCINA, 1911: 100).

Hasta aquí podemos observar cómo se construye la imagen del indígena mapuche en Chile, basada en estereotipos que van desde la producción de un enemigo en tanto es salvaje e inhumano (idolatrías, borracheras, barbarie e imposibilidad moral), pasando por el enemigo que hay que vencer en batalla, para luego regresar una y otra vez a la idea de barbarie.

Ahora veremos el rol de los medios de comunicación hegemónicos, que lograrán desarrollar con eficacia la figura del terrorista, como última fase del proceso de producción del “enemigo interno”.

2.3.2. Los medios de comunicación hegemónicos. *Corresponde principalmente a referencias periodísticas con tendencias hegemónicas, como las representadas por el diario El Mercurio de Chile, que nace en Valparaíso y desde entonces acompañará al Estado nación y a los grupos económicos en la defensa de sus intereses.*

A) Prensa [diario El Mercurio]

- *“...Los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros tan bárbaros como los pampas o como los araucanos no es más*



que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en el bien de la civilización...” (El Mercurio de Valparaíso, 24 de mayo de 1859).

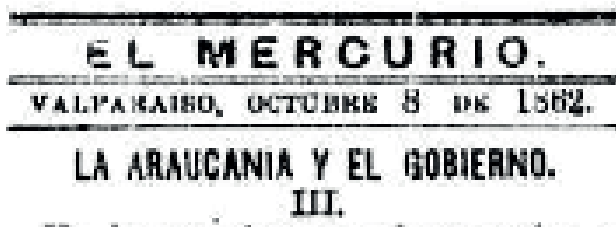
- *“Ansiosamente se esperan en esta provincia noticias oficiales sobre si el gobierno efectivamente tiene la intención de proceder contra el enemigo vecino; y hai muchos que creen no se debe dar importancia a esta conjetura, por ser solo idealizaciones de algunos articulistas, fundándose en que el gobierno no tiene medios ni voluntad para declarar la guerra a este terrible enemigo. ¡Será esto posible! (El Mercurio de Valparaíso, 27 de julio de 1859).*

- *“¡Y cómo responderá la república a los repetidos ultrajes de que son víctimas los indefensos pueblos del Sur! ¡Cómo tratará a los asesinos que se ceban en la vida de nuestros hermanos, satisfaciendo sus instintos tan feroces como salvajes! Cómo a esos ladrones que se apoderan de las propiedades de ciudadanos chilenos! Cómo, en fin, a aquellos que llevan en una mano la lanza para matar y en la otra la antorcha incendiaria para destruir las habitaciones cristianas! [...]*

Irá la bandera de la república a prosternarse sumisa ante la planta indómita de un estúpido y cruel agresor! [...] Y nosotros, que tenemos la fuerza, seremos los que sufriremos la humillación!” (El Mercurio de Valparaíso, 29 de julio de 1859).

- *“La ocupación de la Araucanía será la empresa más popular que pueda acometer; empresa que immortalizará y colmará de gloria al gobierno que la realice [...] con medios de acción y movilidad suficientemente espeditos para poder acudir con la masa del ejército al punto atacado, a fin de oponer siempre al enemigo imponente fuerza de combate”* (El Mercurio de Valparaíso, 8 de octubre de 1862).

2.4. El rol de los tribunales de justicia



El rol del sistema jurídico-judicial en su conjunto, supone que los tribunales:

1. Son productores de relatos centrados en un conflicto civilizatorio: Teoría y crítica narrativista del derecho y la prensa.
2. Constituyen una forma de mediación psicológica del poder con fines políticos: Aplicación de la Ley de Seguridad del Estado o la Ley Antiterrorista.
3. Se han especializado en juicios y no en justicia. Más juicios y menos justicia: “La ley consume a la justicia”.
4. Integran una estructura normativa de exclusión.

A partir de un trabajo solicitado al autor para ser presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos², se logra establecer la

2 “Peritaje Analítico-Discursivo. Sobre las evidencias de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía, Chile” (Del Valle, 2013).

presencia de evidencias de discriminación étnica en contra de imputados mapuches en las sentencias de los Tribunales de la Región de La Araucanía. Lo anterior, se basa en los análisis de un total de 1582 sentencias, además de los casos objeto del proceso ante la Corte interamericana y otros casos de aplicación de la Ley de Seguridad del Estado y la Ley Antiterrorista.

El primer hallazgo importante es que se observa básicamente dos situaciones: (a) La ruptura del razonamiento lógico, para relevar razonamientos interesados, y (b) Huellas explícitas de dichas rupturas.

El segundo hallazgo es que se observan dos estrategias narrativas para lograr la discriminación: (1) Uso de expresiones que transitan impúnemente entre el lenguaje jurídico-judicial y el lenguaje mass mediático, con fuertes cargas valorativas, tanto políticas como morales; y (2) Uso directo de razonamientos discriminatorios y manipulativos.

A continuación, veamos ejemplos para cada estrategia:

(1) Uso de expresiones que transitan impúnemente entre el lenguaje jurídico-judicial y el lenguaje mass mediático, con fuertes cargas valorativas, tanto políticas como morales:

- a) “El delito es terrorista, porque son hechos notorios las consecuencias que han tenido en la zona diversos actos violentos que han afectado a los propietarios de las llamadas tierras en conflicto;” (RIT N° 21-2004A).
- b) “[Ministerio Público] los hechos causados por ellos son públicos y notorios, son actos que derivan en delitos de la misma especie, donde todo es estudiado, obedeciendo a un plan determinado que pone en jaque al país, sus órganos e instituciones.” (R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).
- c) “[Intendencia Regional y Gobernación Provincial de Malleco] que con métodos violentos pretenden alterar la paz social buscando en definitiva, una presión, una ventaja económica sin ningún respeto con las personas afectadas, este contexto demuestra la

ocurrencia de delitos terroristas y no delitos comunes.” (R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).

- d) “este delito que por sí sólo es pluriofensivo, pasa a afectar la seguridad ciudadana y el orden público, por lo que se le sanciona en forma más rigurosa, no sólo como incendio sino que como incendio terrorista” (RIT N° 21-2004D).
- e) “Como es de público conocimiento, en la región existen una serie de denuncias e investigaciones, algunas judicializadas, realizadas por el Ministerio Público, por delitos de similares características, los que han provocado alarma en la opinión pública y que han tenido como víctima a empresas forestales, diversos agricultores de la zona y pequeños propietarios, que se encuentran en la situación descrita anteriormente” (RIT N° 21-2004D).
- f) “Como es de público conocimiento, en la región existen una serie de denuncias e investigaciones, algunas judicializadas, realizadas por el Ministerio Público, por delitos de similares características, los que han provocado alarma en la opinión pública y que han tenido como víctima a empresas forestales, diversos agricultores de la zona y pequeños propietarios, que se encuentran en la situación descrita anteriormente” (RIT N° 21-2004C).
- g) “es un hecho público y notorio que en la zona, desde hace un tiempo a la fecha, están actuando organizaciones de hecho que usando como argumento reivindicaciones territoriales, realizan actos de violencia o incitan a ellos” (Corte Suprema, 15/12/2003, 4423-2003).
- h) En síntesis, aquí se puede observar cómo se configura la noción de atentado contra el orden público, a través de un razonamiento que utiliza las siguientes estrategias específicas:
 1. Relacionar los hechos con otros hechos, dentro de un campo de representación social construido por la violencia, sin precisar cuáles son y si, efectivamente, pueden ser considerados del mismo modo para efectos de este caso. La estrategia es “traer al presente” una violencia histórica que redunde en una criminalización histórica, en una zona históricamente estigmatizada.

2. Ubicar el conflicto de los intereses económicos particulares en un conflicto –ya consignado como histórico- que afecta “las actividades económicas” y “las actividades productivas”, en una región caracterizada por su pobreza y vulnerabilidad económica. Los hechos pasan de ser una consecuencia de la pobreza a constituir una causa de la misma.
3. Situar los hechos en un contexto más amplio, que desplaza el caso desde una situación particular a una de carácter público y social. El problema entre las comunidades mapuches y las empresas forestales deja de ser un problema entre particulares, para transformarse en un problema de toda la sociedad, bajo la tipificación de delito terrorista o contra el orden público; donde lo público sustituye a lo privado y el espacio privatizado de las tierras que son propiedad de las empresas forestales se transforma discursivamente en el espacio de lo público, que, y sólo para estos casos, pasa a ser de todos.

(2) Uso directo de razonamientos discriminatorios y manipulativos:

- a) «En efecto, durante el segundo semestre de 2001, los propietarios deciden iniciar la explotación forestal del predio durante noviembre de ese año, lo que llegó a conocimiento de los acusados, ya que tal actividad implicaba contratar mano de obra de sus comunidades, enmarcada dentro de la oferta de los dueños de mantener relaciones de buena vecindad y dar trabajo a los comuneros del sector; esto hizo que desde octubre de 2001, Pascual Huentequeo Pichún Paillalao, Segundo Aniceto Norín Catrimán y Patricia Troncoso Robles, comenzaran con sus amenazas de quemar totalmente el predio Nancahue, si los propietarios persistían en su actitud de explotar sus bosques” (R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).
- b) «señaló tener la CERTEZA MORAL de que fue un grupo de comuneros de Temulemu y Didaico las personas que quemaron la casa de su hijo» (R.U.C. 0100083503 6. Código: 00837. R.I.T. 2 2003).

- c) “alrededor de veinte personas al parecer de ascendencia mapuche (algunas de ellas encapuchadas), quienes procedieron a detener a tres de los cuatro camiones...”
- d) “esta no es la primera acción de esta naturaleza que afecta a la Forestal Bosques Arauco S.A.”
- e) “Los presuntos autores materiales del hecho serían miembros de la Comunidad Mapuche Pichi Lincoyán [...] quienes además protagonizaron hace algunas semanas una toma de las oficinas de la Dirección Nacional de la CONADI”.

En síntesis, observamos aquí cómo se transmiten prejuicios y estereotipos en la forma de hechos o factualidades que concurren a la acusación:

1. Vincular los hechos violentos con una lógica de “presuntos culpables”: “al parecer de ascendencia mapuche”, “personas desconocidas de ascendencia mapuche”
2. Concatenar hechos con otros no precisados ni probados: “no es la primera acción”
3. Establecer los hechos como parte de una práctica organizada: “presuntos autores materiales del hecho serían miembros de la Comunidad Mapuche Pichi Lincoyán”
4. Establecer los hechos como parte de una práctica de violencia progresiva: “que han sido progresivamente más violentas y que son instigadas por dirigentes”

Una mención aparte amerita la noción de “certeza moral” utilizada durante un testimonio y luego considerada por los jueces para su sentencia; principalmente porque la certeza moral sólo es posible desde el lugar de enunciación de quien sustenta la condición social para hacerlo. Precisamente desde este lugar se produce un discurso moral.

III. Algunas consideraciones finales

“El odio a los chavs es mucho más que esnobismo. Es lucha de clases. Es una expresión de la creencia de que todo el mundo debería volverse de clase media y abrazar los valores y estilos de la clase media, dejando a quienes no lo hacen como objeto de odio y escarnio. Se trata de negarse a reconocer nada valioso en la clase trabajadora británica, y despearla sistemáticamente en los periódicos, la televisión, en Facebook y en la conversación general. Eso es lo que implica la demonización de la clase trabajadora” (Jones, 2012, p.168).

Considerando los diversos casos expuestos y sus análisis, en tanto discursividades, se observan lógicas y dinámicas de exclusión que se repiten, como patrones, en el caso de la literatura de élite, la prensa hegemónica y las sentencias de los tribunales.

Estos patrones, entre otros, son:

1. La producción constante de relatos que operan como grandes relatos en las interpretaciones de la literatura, de la prensa y de los tribunales.
2. En ambos casos, prensa y tribunales, los enunciados constitutivos de los relatos se presentan como fácticos, lógicos y racionales; y desde allí van configurando una representación social que se integra posteriormente en otras narraciones periodísticas como en otras sentencias, consolidando un proceso de producción y reproducción ad infinitum.
3. Tanto en la producción periodística como en la producción de sentencias, juegan un rol significativo las condiciones socioculturales en las cuales se producen los relatos.
4. En ambos tipos de relatos (periodísticos y jurídico-judiciales), se configuran espacios trascendidos de referencia, a saber, “la verdad” en la prensa y “la justicia” en los tribunales.
5. Ambos espacios trascendidos se cotidianizan, en tanto construcción social y cultural, y logran operar efectivamente como dispositivos de gestión del poder, ya sea para “administrar la justicia” o “administrar la verdad”.

A partir de la figura del bárbaro, construida para justificar las acciones genocidas del Estado, El Mercurio logrará construir un sujeto permanentemente marginal. Ahora bien, para continuar con el proceso de discriminación étnica, tendrán un rol fundamental los tribunales de justicia, a través de los cuales el Estado consagra su control absoluto; primero despolitizando la problemática para condenarla a un asunto estrictamente judicial, y luego operar con eficiencia el proceso de criminalización. Finalmente, estamos en presencia de un ejercicio psicopolítico más complejo, que puede expresarse en términos de “sujeción criminal”.

Este proceso de “sujeción criminal” constituye actualmente un desafío importante para las Ciencias Sociales. A continuación, reiteramos las principales características, sobre las cuales debemos trabajar:

1. Una explicación esencialista de la criminalidad,
2. Que las personas “son” aquello que otros dicen de ellas,
3. El involucramiento de todo un grupo social,
4. Que las personas “son” diferentes porque cometieron crímenes,
5. Que las personas aceptan que su condición es así,
6. Una idea de “irrecuperabilidad” de las personas,
7. Una idea de “conversión al Bien” de las personas, y
8. Ciertas políticas de “reinserción social” o “resocialización” porque las personas “salieron de la sociedad” y deben ser “traídas de vuelta”.

Referencias bibliográficas

- Albaladejo, T. (2011). Los discursos del conflicto y los conflictos del discurso. Análisis interdiscursivo y Retórica cultural, en Macedo, Ana Gabriela; de Sousa, Carlos Mendes; Moura, Vítor (organizaçã): *Voices, Discursos e Identidades em Conflito*, Braga: Húmus – Centro de Estudos Humanísticos, Universidade do Minho, p. 41-60.
- Albaladejo, T. (2007). Los géneros retóricos y el discurso de género judicial: composición del discurso fiscal, en *Curso Retórica, Derecho y Ministerio Fiscal*. Granada: Fiscalía General del Estado y Centro de Estudios Jurídicos del Ministerio de Justicia.
- Bernays, E. (1923) *Crystallizing public Opinion*, New York: Liberright Publishing Cooperation. [Título original: BERNAYS, Edward (2000): *Cristalizando la opinión pública*, Barcelona: Ediciones Gestión].
- Bernays, E. (1928). *Propaganda*, New York: Liberright Publishing Cooperation. [Título original: BERNAYS, Edward (2008): *Propaganda*, Madrid: Melusina.]

- Calvo, J. (1999). La verdad de la verdad judicial (Construcción y régimen narrativo), en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Roma), IV Serie, LXXVI, Fasc.1, p. 27-54.
- Calvo, J. (1996). *La justicia como relato: Ensayo de una semionarrativa sobre los jueces*, Málaga: Librería Ágora.
- Calvo, J. (1996). *Derecho y narración: Materiales para una teoría y crítica narrativista del derecho*, Madrid: Ariel.
- Calvo, J. (1993). *El discurso de los hechos. Narrativismo en la interpretación operativa*, Tecnos.
- Del Valle, C. (2016). Genealogía crítica del conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche a partir de las producciones discursivas de la prensa, las sentencias penales en los tribunales de la región de La Araucanía y otros relatos. *Hacia una historiografía de la exclusión mediática y jurídico social*, en PINTO, Jorge (Ed.), *Conflictos étnicos, sociales y económicos en La Araucanía, 1900-2014*, Santiago de Chile: Pehuén.
- Del Valle, C. (2015). Racismo de estado y discriminación étnica en el relato de la justicia en Chile, en *Oficios Terrestres*, N.º 33, p. 18-38.
- Del Valle, C. (2014). La presencia de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía en Chile: *Peritaje analítico-discursivo*, en AZÓCAR, Alonso; NITRIHUAL, Luis y OLATE, Aldo (Ed.): *Lenguas, Literatura y Comunicación. 20 años de investigación en la Universidad de La Frontera*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. ISBN 978-956-236-255-9. p. 189-205.
- Del Valle, C. (2013). *Informe: Peritaje analítico-discursivo sobre las evidencias de estereotipos, prejuicios y discriminación en los Tribunales de la Región de La Araucanía, Chile*. Temuco, 17 de mayo de 2013. Peritaje notariado.
- Del Valle, C. (2012). Interculturalidad, estructuras normativas y exclusión social en la sociedad de la información: Crítica a la razón tecnológica e institucionalista del estado nacional neoliberal. Del Valle, C.; Moreno, J. y Sierra, F. (Coord.): *Políticas de Comunicación y Ciudadanía Cultural Iberoamericana*, Barcelona: GEDISA.
- Domeyko, I. (1846). *Araucanía i sus habitantes. Recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile, en los meses de enero i febrero de 1845*, Santiago de Chile: Imprenta Chilena.
- Misse, M. (2015). *Sujeição criminal: Quando o crimeconstitui o ser do sujeito*, en BIRMAN, Patrícia; LEITE, Márcia Pereira; MACHADO, Carly; SÁ CARNEIRO, Sandra de (org.): *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*, Rio de Janeiro: Editora FGV, 504p.
- Han, B. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Barcelona: Herder.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. (2002). *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Editora Nacional.
- Jessop, B. & Sum, N. (2006). *Towards a Cultural International Political Economy: Poststructuralism and the Italian School*, en de Goede, Marieke (editor), *International Political Economy and Poststructural Politics*, New York: Palgrave Macmillan.
- Jones, O. (2012). *Chavs. La demonización de la clase obrera*, Madrid: Capitan Swing.
- Mattelart, A. (2013). *Por una mirada-mundo*, Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera. [Título original: MATTELART, Armand (2010): *Pour un regard-mundo*, Paris: Éditions La Découverte].
- Misse, M. (2014). *Sujeição criminal*, en De Lima, Renato; Ratton, José y Ghiringhelli, Rodrigo (org.): *Crime, polícia e justiça no Brasil*, São Paulo: Editoria Contexto, p. 204-212.
- Misse, M. (2010). *Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria 'bandido'*. En *Lua Nova*, São Paulo, 79, p. 15-38.
- Nandy, A. (1983). *The Intimate Enemy. Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi: Oxford University.
- Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la Nación, y el Pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*, Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.

- Vázquez, F. (2005). *Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal*. In J. Ugarte (comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos.
- Vieira, E. (2014). *Sobre la economía psicopolítica*, en *Ofícios Terrestres*, no. 31, p. 30-48.
- Vieira, E. (2012). *Psicopolítica, Tradição e Cultura como um Modo da Natureza: um Estudo Comparativo entre Gandhi e Comunicação Distribuída*”, en *Lumen*, vol. 14, número 2, p. 145-178.
- Zavala, M. (1868). *Protectorado de Indios. O sea proyecto de ley ofrecido a las consideraciones de los II.II. Representantes de la Nación, en la Legislatura de 1868, con el fin de Mejorar la deprimida condición social del Indio, haciendo realizables sus derechos*, Lima: J.M. María.

Traducción antropológica: sentido y poder en la comunicación entre culturas

Anthropological translation: meaning and power in communication between cultures

Dr. Massimo Leone.¹

Universidad de Turín - Italia.

massimo.leone@unito.it

1. Introducción

Reflexionar sobre los territorios discursivos de América Latina es imprescindible para la comprensión de las culturas de este continente pero abarca, al mismo tiempo, un horizonte más ancho, que concierne un problema esencial de todas las sociedades, especialmente en la historia moderna y contemporánea. Para evocar este problema, se podría utilizar una expresión que existe en italiano, en español y en otras lenguas, sobre todo romances: *traducción/traición*. La dicotomía del traductor/traidor desempeña un papel central en la teoría de la traducción, subrayando la imposibilidad de expresar el sentido de un texto literario en otra lengua sin traicionarlo de alguna forma, mas señala, al mismo tiempo, una cuestión dialéctica más general: vivir en las sociedades post-modernas significa inevitablemente situarse al cruzamiento de dos o más culturas, en relación a las cuales la construcción de la identidad individual y social se forja constantemente como un bricolaje, el cual traduce de una cultura a otra pero simultáneamente traiciona ambas.

1 **Dr. Massimo Leone.** Professor of Cultural Semiotics, Department of Philosophy, University of Torino, Italy; Director of the MA Program in Communication Studies, University of Torino; Member of the Council of the Department of Philosophy, University of Torino; Member of the Council of the Doctoral Program in Humanities, University of Torino, Italy. Doctorat (PhD) in Religious Studies, Ecole Pratique des Hautes Etudes - Sorbonne, Paris, France; Doctorat (PhD) in Art History, University of Fribourg, Switzerland; Masters of Philosophy (MPhil) in Text and Image Studies, Trinity College Dublin, Ireland; Diplôme d'Études Approfondies (DEA) in Semiology and History of Texts and Documents, University of Paris VII, France; Laurea (BA) in Communication Studies, University of Siena, Italy

En la sociedad italiana actual, por ejemplo, se hacen más y más raros los casos de individuos que nazcan, crezcan, se empleen, se casen, tengan hijos y mueran en el mismo lugar, sea eso por la necesidad de encontrar una formación o un empleo lejos de sus propias orígenes o por la voluntad, siempre más común hoy en día, de explorar nuevos horizontes geográficos, culturales y sociales. Esto es un hecho bastante reciente, por lo menos en la mayoría de la sociedad italiana. Italia es un país de navegadores y migrantes, pero sin embargo su cultura tradicional es esencialmente local, apegada al deseo de mantener las raíces en un territorio cultural familiar, de guardar el entorno cultural originario o transportarlo en otra latitud si fuese necesario. Un dicho que hasta la Segunda Guerra Mundial era muy común entre las personas mayores de mi región era “Por donde ha entrado la cuna, tiene que salir el ataúd”, para indicar la necesidad casi natural que toda la existencia de un individuo se desarrollase integralmente en relación a unas coordinadas territoriales y socio-culturales inmutables. Otro dicho, muy frecuente en la región de Nápoles, contiene una recomendación complementaria: “Quién no escuche a su padre y a su madre, no sabe dónde morirá”, que enfatiza la necesidad de seguir la tradición, y especialmente la costumbre familiar, para no correr el riesgo de “perderse en el mundo”.

Es evidente que pocos jóvenes ciudadanos europeos hoy quieren o siquiera pueden seguir dichos proverbios. Aunque se queden en el mismo lugar geográfico, serán constantemente rodeados por un bombardeo de comunicaciones digitales que los llevarán a otros lugares desconocidos, en contacto con paisajes, lenguas, y costumbres diferentes. En la mayoría de las sociedades actuales, los individuos se enfrentan, por lo tanto, a la obligación de desenvolver de manera continuativa una traducción de su propia personalidad, que incesantemente transporte, transforme y comunique rasgos pertenecientes a regiones espacio-temporales distintas del universo cultural. Según las capacidades y la energía simbólica de cada individuo, el bricolaje de las identidades podrá dar lugar al resultado de una traducción más o menos feliz, y sin embargo este esfuerzo de síntesis nunca será sin sacrificios. Al revés, conllevará siempre una cierta dosis de traición.

¿Qué significa traición en este contexto? Significa el sentido casi físico de sufrimiento existencial que siente uno al darse cuenta que, para encajarse en un contexto cultural globalizado, tiene que transformar profundamente — o incluso censurar — algunos elementos de su identidad local de manera más o menos dramática: desde algunos matices aparentemente superficiales hasta los pilares de su propia cultura.

2. Un ejemplo personal de traducción / traición

Este proceso se puede ilustrar a través de un ejemplo sacado del mundo académico y al mismo tiempo de la experiencia personal. A un joven investigador europeo se le pide hoy más y más, no importa cuál sea su campo de investigación, que escriba sus artículos y libros en inglés. Es una concesión a la globalización del conocimiento científico que favorece los intercambios internacionales a través de las nuevas plataformas digitales de comunicación académica y abre posibilidades de publicación a nivel internacional. Muchos consiguen adaptarse sin esfuerzo a este marco ideológico, y a menudo triunfan a la vez internacionalmente y localmente, justamente en razón del prestigio que les otorga una proyección global. Sin embargo, esta operación de traducirse constantemente en una lengua ajena nunca se da sin consecuencias. Personalmente, el destino me brindó con una cierta facilidad para escribir en idiomas extranjeros. Publiqué mi primer libro en inglés a los veintiocho años y de ahí en adelante escribí la mayoría de mis artículos, ensayos y libros primero en francés, luego en inglés, luego en otras lenguas. Este esfuerzo de traducción no era solo lingüístico sino también cultural: para incrementar la circulación de mis pensamientos, estaba renunciando a expresarme en mi lengua madre, estaba traduciéndome en las lenguas de la comunicación académica. Sin embargo, no he tardado mucho en darme cuenta que, en alguna medida, también me estaba traicionando a mí mismo. A pesar de adquirir una capacidad más y más sofisticada desde el punto de vista de la comunicación en inglés o francés o español o alemán, inevitablemen-

te estaba moldeando mis pensamientos dentro del marco de lenguas conocidas de manera imperfecta, sin esta sensibilidad casi morbosa para los matices que sólo se consigue en la lengua madre. Lo que más importa es que, dirigiéndome a un público internacional abstracto, y eligiéndolo como mí “lector modelo”, estaba descuidando mi público local, los lectores italianos de hoy y de mañana, los de mi región, de mi ciudad, de mi barrio, de mi familia. Estaba seleccionando no sólo las palabras, sino también los temas y los argumentos para seducir una platea más ancha pero menos cercana. Situándome en el cruce de mi identidad de origen y de mi ambición internacional, la relación entre *tradición, traducción y traición* constituía un problema cotidiano de mi escritura. Es un problema con el cual se enfrentan todos los autores contemporáneos, incluso los maestros. Umberto Eco, el intelectual italiano quizás más conocido de la segunda mitad del siglo veinte, supo conciliar cercanía lingüística y cultural a su contexto de origen con una capacidad de comunicar con lectores de todo el mundo. Sin embargo, su libro narrativo que quizás menos tuvo éxito internacional fue exactamente el en el que Eco se puso a narrar la intimidad de sus memorias infantiles y juveniles, *La misteriosa llama de la Reina Loana* (2004), donde renunció en parte a traducirse como sabio enciclopédico y se contó como hombre enraizado en un territorio geográfico e histórico local.

3. Una utopía ecuatoriana de equilibrio

Es exactamente en relación a las ambigüedades, las paradojas y los malestares de la relación **traducción/traición** en las culturas *glocales* contemporáneas, que una reflexión sobre los territorios discursivos de América Latina puede revelarse iluminante, no sólo para este continente sino también para la cultura mundial. Me gustaría empezar esta reflexión a partir de una de las novelas de más éxito de la literatura ecuatoriana contemporánea, *Mientras llega el día*, publicada en 1990 por el escritor e historiador Juan Valdano. La temática principal de la novela coincide con la voluntad de identificar como centro utópico

de la cultura ecuatoriana presente y sobre todo futura una ideología mestiza, la cual sepa combinar la identidad esencialmente dialéctica de la cultura europea con la capacidad de conciliación entre opuestos de la filosofía indígena. Por un lado, el personaje principal de la novela, Pedro Matías Ampudia, encarna este nuevo pacto en el desarrollo narrativo del cuento, el cual relata de forma ficcional la oposición de algunos criollos ecuatorianos — guiados por el marqués de Selva Alegre — contra la invasión napoleónica de España en diciembre de 1808 y la interpreta como primera afirmación de los mestizos en la historia política de Ecuador. Por otro lado, Pedro Matías Ampudia encarna este pacto utópico también en el desenvolvimiento temático de *Mientras llega el día*, en el cual el protagonista se vuelve una figura casi cristiana, la cual con su sacrificio permite que se afirme una nueva síntesis cultural en la historia del país. Que la novela proponga esta síntesis nacida en Ecuador — cuyo nombre incluso simbólicamente evoca la posibilidad de un equilibrio ideal entre opuestos — tanto para el territorio discursivo de América latina como para todo encuentro entre culturas globales y locales, es evidente en las páginas en las que el autor, a través del personaje de Pedro Matías Ampudia, describe su paisaje interior mediante una magnífica descripción de las columnas salomónicas de la Iglesia de la Compañía de Jesús en Quito.

FIGURA. 1



Es preciso transcribir integralmente estas páginas, entre las más conocidas de la literatura ecuatoriana contemporánea:

A pocos pasos y a la derecha, se levantaba sobre un alto pedestal la Cruz de la Compañía. Desde ahí contempló el ornamentado frontispicio de piedra del templo. Como en otras ocasiones, ese placer, siempre recobrado, de observar aquella arquitectura le apaciguó el ánimo. Le pareció que ese trío duplicado de columnas salomónicas, de clara estirpe berninesca, giraba con un ímpetu dinámico cuyo eje estaba en la mitad del mundo. Ritmo de contorno sensual de torsos y caderas femeninas que impetuoso descendía a la sangre; pero también pulso e impulso introspectivo que, descubriéndose a sí mismo, se remontaba a la contemplación del universo. Su mirada quedó atrapada, hipnotizada por aquel compás giratorio de las columnas, dúctiles lenguas de fuego que brotando de la tierra se remontaban al cielo para abrasar las alturas acuosas del aire. Tierra, aire, agua y fuego, la totalidad del Ser, lo antes y lo después, lo bajo y lo alto, la oposición y la armonía, el tiempo y el espacio, el cielo y el infierno, lo húmedo y lo seco, todo estaba atravesado y abarcado por el ritmo cósmico de aquellas columnas, pues era la misma cadencia del universo que sobre sí mismo gira. Presintió entonces que ese pulso era semejante al suyo; aquel ser y no-ser de esa contienda íntima y sin tregua de un mestizo como él; aquel desgarrador contrapunto de un hombre que siente, al fondo de sí mismo, sus raíces bifurcadas.

Esta maravillosa écfrasis resuena profundamente con mi sensibilidad de lector a varios niveles. En primer lugar, el “frontispicio de piedra del templo” que Juan Valdano tan hábilmente describe se parece a las muchas iglesias berninescas de Italia, y sobre todo a la de San Mateo en mi ciudad natal, Lecce, en el sur de Italia (Fig. 2); pero con una diferencia esencial: aquí, de las dos columnas que adornan la fachada solo la de la derecha presenta un fragmento de decoración “salomónica”, mientras la columna de la izquierda aparece completamente lisa.

FIGURA 2



Narra una leyenda de artistas que el escultor que empezó a decorar la columna, dándose cuenta que no hubiera sabido llevar a cabo la decoración, se suicidó. Por un lado, entonces, la fachada de la Iglesia de la Compañía en Quito ofrece a Pedro Matías Ampudia una traducción arquitectural y artística de la estética política que Juan Valdano elige para el destino de Ecuador y de América Latina; que este destino se cumpla en unos elementos arquitecturales llamados “columnas salomónicas” es una referencia evidente a un ideal de equilibrio supremo. Por el otro lado, en la fachada de la iglesia de San Matteo en Lecce, Italia, la incapacidad de llevar a cumplimiento la decoración salomónica de las columnas se traduce en una derrota existencial, en un suicidio.

En efecto, a un nivel menos visual y más filosófico, el recorrido existencial y político de Pedro Matías Ampudia y su reflejo en la fachada de la Iglesia de la Compañía en Quito presentan al lector una propuesta para manejar el desafío a la vez psicológico y social de las contradicciones culturales del mundo contemporáneo, de la necesidad de traducirse globalmente sin traicionarse localmente, de entrar en relación con la diversidad sin renunciar a la identidad, de encontrar

un espacio personal y político en el cual ontologías opuestas, la del enfrentamiento dialectico y la de la síntesis de los opuestos, puedan desembocar en una conducta individual y colectiva armoniosa. ¿En qué consiste esta propuesta?

4. Una propuesta de traducción

Esta propuesta consiste esencialmente en una traducción. La disciplina semiótica se ha concentrado desde hace tiempo sobre las dinámicas lingüísticas y semióticas de sus procesos. En un artículo muy célebre, Roman Jakobson ya distinguía entre traducción intralingüística, inter-lingüística e inter-semiótica. En esta combinatoria, sin embargo, cabe profundizar los patrones y el sentido de una traducción intra-semiótica. Ejemplificaré ahora los tres tipos de traducción descritos por Jakobson refiriéndome al contexto que constituye el cuadro histórico y el marco ideológico en los que surgieron las contradicciones que la figura de las columnas salomónicas procura solucionar.

Por un lado, el encuentro entre conquistadores europeos y nativos del continente que ahora llamamos América se configuró a menudo como un ejercicio no-semiótico de violencia sin límites: la humanidad misma de las poblaciones indígenas fue sistemáticamente ignorada, sus derechos como seres humanos y vivientes destrozados. Se trató de una interacción no-semiótica porque no pasó por el lenguaje sino por la fuerza brutal de las armas. Nadie intentó convencer, lo que importaba era vencer.

Por el otro lado, la historia moderna del continente americano está repleta de episodios en los que sí hubo una interacción, y un intento de persuasión, aunque en el marco de violencia que se acaba de evocar. Los primeros religiosos católicos que llegaron en la Mesoamérica, por ejemplo, enseguida se plantearon el problema de la traducción, ya que lo que les importaba no era sólo extender el dominio ideológico y material de Europa con la fuerza, sino también lograrlo a través de la comunicación. El esfuerzo de traducción se manifestó según todas las tipologías distinguidas por Jakobson. En primer lugar,

fue preciso desarrollar una traducción *intra-lingüística* para poder comunicar la novedad de los territorios y sobre todo de las poblaciones encontradas en la Mesoamérica a los mandantes europeos de la colonización. Pieter van der Moere, un franciscano flamenco que las fuentes nombran habitualmente como Pedro de Gante, fue protagonista de las primeras iniciativas católicas para la conversión de los nativos de Mesoamérica. Ellas conllevaron una traducción *intra-lingüística*: a partir de su llegada en la actual Veracruz, el 13 de agosto de 1523, Pedro de Gante nunca cesó de enviar a Europa unas cartas en las que el lenguaje verbal se redoblaba perifrásticamente para redefinir su semántica en relación a la experiencia del contacto con las poblaciones indígenas; términos habituales del discurso religioso católico de la primera modernidad, como “religión”, “creencia”, “rezar”, “templo”, etc. necesitaban una nueva definición para abarcar las formas antropológicas novedosas que los misioneros encontraban al otro lado del océano y cuya esencia querían transmitir, a través del filtro de su propia ideología, al público europeo. No se olvide, en efecto, que dichas cartas en este periodo no se limitaban a ser un instrumento de la administración colonial sino se volvían verdaderos centros de una obsesión, circulando por toda Europa y empujando millares de jóvenes religiosos al “deseo de las Indias”, a la vez orientales y occidentales.

En segundo lugar, el contacto entre misioneros católicos y nativos del continente americano implicó unas tentativas de traducción *inter-lingüística*: aunque las vidas de las poblaciones indígenas de América fueran aplastadas por la violencia colonial, incluso los conquistadores más feroces tuvieron que reconocer que los nativos se comunicaban entre ellos y con los otros mediante formas semióticas, o sea con un lenguaje. En el principio este lenguaje fue incomprensible, y sin embargo era evidente que se trataba de un lenguaje. Toda la trágica epopeya de la Malinche, en México, estribó en un intento de traducción *inter-lingüística* en el marco de la violencia colonial.

Pero a menudo estos esfuerzos de traducción de un lenguaje verbal al otro fracasaron, conllevando entonces a un tercer tipo de traducción, la *inter-semiótica*. Por ejemplo, cuando Pedro de Gante se dio cuenta que comunicar la fe verbalmente a los nativos de la

Mesoamérica era imposible, recurrió a la comunicación visual para favorecer la educación religiosa y la conversión de las poblaciones indígenas, como cuenta en la *Monarquía indiana* (1615) el franciscano Juan de Torquemada, principal historiador de la “conquista religiosa” de la Nueva España; en este contexto es útil citar su propia descripción:

Tuvieron estos benditos padres un modo de predicar no menos trabajoso que artificioso, y muy provechoso para estos indios por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas las cosas por pinturas, y era desta [sic] manera: hacían pintar en un lienzo los artículos de la fé [sic], y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos y lo demás que querían de la doctrina cristiana, y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos colgaban junto de donde se ponía a predicar el lienzo de los mandamientos, en distancia que podía con una vara señalar la parte del lienzo que quería, y así les iba declarando los misterios que contenía y la voluntad de Dios que en ellos se cifra y encierra. Lo mismo hacía cuando quería predicar de los artículos, colgando el lienzo en que estaban pintados; y desta [sic] manera se les declaró clara y distintamente y muy a su modo toda la doctrina cristiana. (Torquemada 1:112).

En efecto, las invenciones *inter-semióticas* de Pedro de Gante fueron ingeniosas: originario de una región católica de Europa, Flandes, que se había vuelto uno de los centros principales para la producción de iconografía religiosa — y sobre todo de grabados con finalidades pastorales — Pedro de Gante sabía dibujar y pintar, y conocía el poder comunicativo y persuasivo de las imágenes. En su tierra, grabados y pinturas habían comunicado los fundamentos de la fe católica a las “misiones internas” de Europa, a los muchos que no sabían leer y que no entendían el latín de los sermones. ¿Porqué entonces no utilizar la misma traducción inter-semiótica — del lenguaje verbal de la teología al lenguaje icónico de las pinturas — para comunicar con los nativos de la Mesoamérica y empujarlos hacia la fe? Además, la constatación que las poblaciones de la Mesoamérica utilizaban imágenes para guardar y comunicar sus creencias parecía un punto de contacto entre las dos culturas, el cual facilitaría la transmisión de la verdadera fe.

Pedro de Gante empezó entonces a transmitir los fundamentos de la religión católica apoyándose en la exposición de grandes lienzos pintados, aprovechando también el efecto persuasivo que la perspectiva y los otros novedosos rasgos de la cultura visual europea ejercían sobre el público local; al mismo tiempo, el religioso flamenco produjo unos catecismos pictográficos destinados a los nativos y a su comunicación con los misioneros. Un ejemplar de estos catecismos se puede admirar en la Biblioteca Nacional de Madrid.

FIGURA. 3



5. Procesos de entextualización.

Es difícil, si no imposible, averiguar cuánto fuese eficaz este método visual de comunicación. Sin embargo, lo que nos interesa aquí es que la actitud semiótica que estaba detrás de la elaboración, difusión, y utilización de estos medios de traducción visual era muy parecida a la que subyacía a los experimentos comunicativos de la Contra-Reforma en sus misiones interiores. En Europa como en las Américas, la Iglesia se dio cuenta que las viejas modalidades de evangelización, elaboradas durante la Edad Media, habían cesado de ser eficaces, comprometidas por la ausencia de un terreno lingüístico común en las Américas, por la ausencia de un terreno cultural y espiritual común en Europa. A fin de disipar el espectro de un fracaso de la evangelización del mundo,

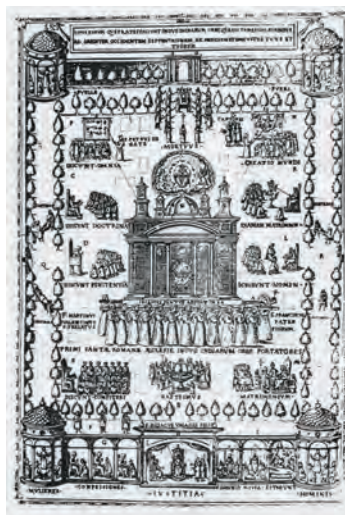
los misioneros católicos de la primera modernidad elaboraron estrategias de persuasión religiosa basadas en lo que la antropología lingüística contemporánea define “entextualización”, o sea la idea que “trozos de discurso puedan devenir extraíbles de sus contextos particulares y puedan ser transformados, entonces, en trozos discursivos portables...estos trozos de discursos o ‘textos’ pueden, por lo tanto, circular y ser re-contextualizados, insertados en nuevos contextos” (Keane2007: 14). Sin embargo, la entextualización del Catolicismo propuesta por Pedro de Gante no era nada neutral: implicaba una ideología semiótica según la cual los pictogramas mesoamericanos podían ser “culturalizados”, destacados de su contenido religioso tradicional y utilizados como formas expresivas independientes, capaces de comunicar el contenido religioso del Cristianismo. La medida en la que esta portabilidad del mensaje católico de la primera modernidad estaba relacionada a una ideología semiótica de la independencia recíproca de signifiante y significado es aún más evidente en las invenciones semióticas elaboradas por el discípulo de Pedro de Gante, Diego Valadés.

Diego Valadés nació en Tlaxcala, México actual, en 1533, de una madre indígena y de un padre conquistador. Educado por Pedro de Gante en la escuela franciscana de San Francisco de México, aprendió, entre otras habilidades, el dibujo y la pintura. En 1548 ingresó en el noviciado de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio, donde perfeccionó su formación espiritual. Después de hacerse franciscano en 1550, completó estudios filosóficos y teológicos en el convento de San Francisco en Santiago Tlatelolco y fue ordenado sacerdote en 1555. Desde su juventud, demostró una notable capacidad lingüística, probablemente debido a sus antecedentes familiares: era capaz de hablar náhuatl, otomí y tarasco. En 1571, Valadés fue uno de los primeros nativos de las Américas a cruzar el océano Atlántico de oeste a este; fue primero a España, luego a París y finalmente a Roma, donde, en 1575, ingresó en el capítulo de la Orden Franciscana. Inesperadamente elegido procurador general, hubiera tenido que mantener esta posición durante cuatro años, pero el 10 de mayo de 1577 el rey de España, Felipe II, de repente lo despidió. Durante su estancia en Roma, Valadés

escribió su obra más importante, la *Rhetorica Christiana* (1579). La última evidencia de su presencia en el mundo de la primera modernidad es del 8 de febrero de 1582, fecha a partir de la cual no se encuentran más huellas históricas de su presencia y actividad. Para nuestras finalidades, lo que interesa de la *Rhetorica Christiana* de Valadés no es su tema: profundamente inspirada por el libro *Ecclesiasticae Rhetoricae* (1576) de Luis de Granada, la *Rhetorica Christiana* simplemente reinterpretar la retórica de Cicerón a la luz del Concilio de Trento. Lo que importa de la *Rhetorica Christiana* es, al revés, su método, es decir, la intención de elaborar y difundir dispositivos visuales para la evangelización y la conversión religiosa de los analfabetos.

Por un lado, esta obra testimonia, a la vez en su discurso verbal y en sus estupendos grabados, las actividades evangelizadoras de los frailes franciscanos en la Mesoamérica y, sobre todo, sus invenciones semióticas. En unos de sus grabados, por ejemplo, Valadés propone una compleja visión casi diagramática de la organización de la misión, y coloca en el ángulo visualmente más importante, el de arriba izquierda, una figurina de Pedro de Gante enseñando la “teología pictográfica” a los nativos. La leyenda de la imagen reza: “discuntomnia”, que en latín significa “aprenden todo”.

FIGURA 4



Por el otro lado, la *Rhetorica Christiana* es un maravilloso ejercicio de traducción inter-semiótica, el cual intenta volver en imágenes los principios fundamentales de la teología y de la retórica cristiana. El objetivo de Valadés es de abastecer a los misioneros de unas herramientas retóricas capaces de superar los obstáculos de la comunicación verbal, creando un lenguaje icónico global del cristianismo. Es muy difícil, si no imposible, averiguar la medida en la que las invenciones inter-semióticas de Pedro de Gante y de su discípulo Diego Valadés fueron eficaces. De hecho, circularon más en bibliotecas europeas que en América Latina, quizás porque su eficacia principal haya consistido en asegurar el público católico del viejo continente —profundamente sacudido por la Reforma protestante y por el descubrimiento de nuevas culturas religiosas en las “Indias” orientales y occidentales— que los conceptos principales del cristianismo católico y romano podían ser comunicados a todo el mundo, independientemente del contexto de la comunicación. Además, en una semiosfera europea lacerada por la iconoclastia protestante, obras como las de Pedro de Gante y Diego Valadés confirmaban a los fieles europeos la legitimidad pastoral de las imágenes.

6. Una comparación entre tres fachadas.

¿Pero cómo contestar a la pregunta sobre si estas invenciones semióticas fueran eficaces también desde el punto de vista de la traducción, como tentativas de comunicar a través de elementos expresivos locales los conceptos globales de la teología cristiana? Desde el punto de vista técnico, no cabe duda que algunas de estas traducciones hayan podido lograr su propósito. Pedro de Gante consiguió estudiar, analizar, comprender y seleccionar los pictogramas de los *tlacuiloque*, o sea de los “escribas visuales” mesoamericanos, para comunicar a los nativos los elementos principales de la fe cristiana. Análogamente, Diego Valadés consiguió sistematizar los esfuerzos semióticos de su maestro, llegando hasta componer un sistema retórico entero para la comunicación inter-lingüística.

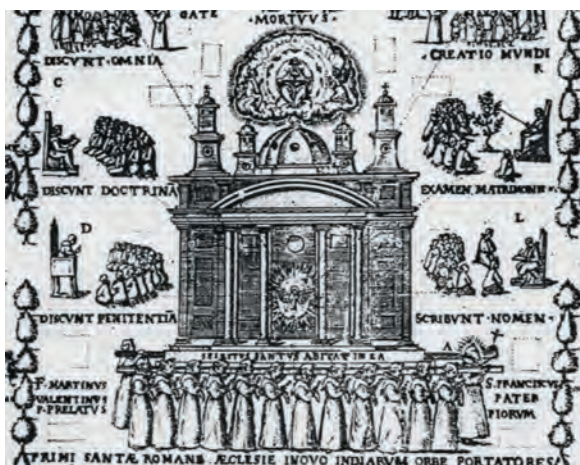
Sin embargo, el problema de fondo de estas invenciones semióticas, aunque fuesen a veces ingeniosas y eficaces, consistía en su brotar de una insensibilidad total hacia los desequilibrios de la globalización naciente, desequilibrios cuyos efectos han perdurado hacia la historia moderna y contemporánea. Me gustaría evocar esta falta de equilibrio retornando a la comparación entre fachadas de iglesias. Ya vimos que, en la novela *Mientras llega el día*, las columnas salomónicas de la fachada de la Iglesia de la Compañía en Quito se vuelven una especie de sistema semi-simbólico. Los sistemas semi-simbólicos tienen una definición precisa en la semiótica del lingüista y semiólogo danés Louis T. Hjelmslev, como forma intermedia entre sistemas simbólicos y sistemas semióticos. No cabe aquí describir de manera detenida la articulación de estos sistemas. Pero sí cabe decir que el poder explicativo de los sistemas semi-simbólicos se reveló sobre todo en la antropología de Claude Lévi-Strauss, en la que estos sistemas se definen como los que, a través de una manipulación de objetos materiales en oposición significativa entre ellos, se logra una eficacia simbólica en las oposiciones semánticas de un determinado contexto cultural. El ejemplo más conocido es el del chamán que, manipulando estatuitas delante de una parturienta, consigue facilitar el nacimiento.

En la novela de Juan Valdano, y precisamente en el maravilloso pasaje que ya fue citado, las columnas salomónicas se vuelven un sistema semi-simbólico ya que sus características topológicas y morfológicas se disponen según oposiciones formales que consiguen no solamente constituir la representación arquitectural de las oposiciones étnicas e ideológicas que se encuentran en la arquitectura psicológica de Pedro Matías Ampudia — así como en la arquitectura histórico-cultural de Ecuador — sino consiguen también proponer una solución nueva a un problema de estas arquitecturas, una forma novedosa para solucionar un dilema estructural. Las columnas salomónicas unen el bajo y el alto, pero también unen lo rectilíneo y lo curvilíneo, la vectorialidad recta y la vectorialidad curva. Es exactamente en virtud de su forma de espiral ascendente que estas columnas pueden ser percibidas como concretización de la ideología mestiza, que no elige entre oposiciones sino las funde en un movimiento de síntesis, el cual no es

simplemente hegeliano porque no se limita a la superación dialéctica de una contradicción, sino que consiste en la superación no-dialéctica de la misma dialéctica occidental y de sus oposiciones, gracias a la referencia a la cosmología indígena de Ecuador.

Ya vimos lo que aconteció con las columnas salomónicas inacabadas de la fachada de San Matteo en Lecce: la imposibilidad de transformar la columna en una espiral ascendente, en un medio de comunicación entre opuestos, llevó al artista al suicidio. ¿Y qué es el suicidio sino la última iniciativa posible ante la incapacidad de resolver las contradicciones lacerantes de la vida o por lo menos de convivir con ellas? La tercera fachada de este recorrido es la que aparece en uno de los grabados dibujados por Diego Valadés para su *Rhetorica Christiana*.

FIGURA. 5, DETALLE.



Al igual que en otros grabados de la *Rhetorica Christiana*, Valadés tiende a utilizar la totalidad del espacio del grabado y de la página con el fin de mostrar, a través de una especie de diagrama, los principales aspectos de su tema. Este grabado, en particular, contiene una visualización esquemática de cómo los misioneros solían organizar su trabajo de evangelización en el continente americano; al mismo tiempo, propone una interpretación icónica de la ideología tanto semiótica como religiosa detrás de este trabajo. En el centro del grabado, catorce frailes llevan sobre sus hombros, como en una procesión, una repre-

sentación simbólica de la Iglesia de Roma, coronada por una imagen de la Trinidad; San Francisco lidera el grupo, mientras que Martín de Valencia, el primer franciscano en desembarcar en Mesoamérica, cierra la procesión. La fachada de la iglesia transportada por los franciscanos recuerda sorprendentemente al espectador la de la basílica de San Pedro en Roma, que Valadés ciertamente tuvo la oportunidad de ver durante su estancia en Italia. Desde las columnas del pórtico, la paloma del Espíritu Santo envía rayos de gracia hacia las cuatro esquinas del grabado, que son también las cuatro esquinas de la misión franciscana.

En esta fachada dibujada y grabada por Valadés no se hallan columnas salomónicas capaces de reconciliar la identidad local y el proyecto global en una síntesis mestiza armoniosa; si en la fachada de San Matteo en Lecce permanecen las huellas de un suicidio individual, la fachada de Valadés representa de manera arquitectural una especie de suicidio cultural. Un franciscano mestizo, hijo de madre indígena y de padre conquistador, brinda al triunfo de una ideología semiótica y religiosa globalizante según la cual las ideas religiosas, como la fachada de la Basílica de San Pedro, se pueden erradicar de su contexto cultural específico, viajar sobre los hombros de los franciscanos y en los barcos de los conquistadores que les acompañan, y enraizarse sin obstáculos en la nueva tierra de América, superando los problemas de comunicación lingüística gracias a los experimentos de traducción *inter-semiótica* de Pedro de Gante y de su escuela.

7. Los malestares de la globalización

En la historia de las religiones, el pasaje del Judaísmo al Cristianismo coincidió con el pasaje de una ideología semiótica local —según la cual los signos podían tener sentido solamente en relación a su contexto étnico de origen— a una ideología semiótica global, según la cual los signos pueden ser destacados de su contexto originario y exportados hacia otros contextos. Esta operación de entextualización, cuyo protagonista histórico principal fue San Pablo, tuvo un éxito tal que, hoy en

día, no nos extraña en absoluto que el líder de la religión católica tenga su asiento material y simbólico en Roma y no en Jerusalén.

De la misma manera, no le extrañaba a Diego Valadés dibujar una imagen en la que la fachada de la Basílica de San Pedro en Roma milagrosamente viajaba hacia Mesoamérica para instalarse allí con sus columnas marmóreas. El problema de esta utopía de translación del sentido era que se trataba de una ilusión, la cual era tal era sobre todo porque, a la inversa de cuanto acontece en la síntesis arquitectural imaginada por Juan Valdano, se trataba de una translación unilateral. La imposibilidad de imaginarla como un intercambio bidireccional, como una traducción en los dos sentidos de la comunicación, se manifestó de manera trágica en la misma vida de Diego Valadés, cuando Felipe II decidió de repente anular su elección como Procurador General de la Orden Franciscana, exactamente porque no quería legitimar la posibilidad de que un mestizo subiera a posiciones de poder y liderazgo en el mundo católico.

Hemos empezado este recorrido en la historia discursiva de América Latina diciendo que el contacto entre nativos y misioneros conllevó no solamente la violencia, como desafortunadamente aconteció en muchos contextos, sino también comunicación y tentativas de persuasión. Esta comunicación, a su vez, implicó el despliegue de toda una serie de procesos de traducción: traducción *intra-lingüística* en las cartas de los misioneros para el público europeo; traducción *inter-lingüística* en los casos en los que los misioneros consiguieron aprender y utilizar la lengua de los indígenas o, al revés, como en el caso de la Malinche, los nativos aprendieron el español; pero también traducción *inter-semiótica*, cuando Pedro de Gante, Diego Valadés u otros tradujeron los principios de la fe católica en imágenes como en canciones o en obras teatrales.

Lo que faltó en estos contactos y en estas operaciones de traducción fue una sensibilidad *intra-semiótica*, o sea la capacidad de traducir el sentido de un sistema de comunicación al otro a través de un meta-lenguaje que pudiera exponer y subrayar sus desequilibrios internos. El grabado de Valadés, por ejemplo, expresa de manera muy eficaz la idea de una espiritualidad que se muda de un continente al

otro gracias al entusiasmo misionero de los Franciscanos. Sin embargo, carece en este grabado y en su dibujante la capacidad de reflexionar meta-semióticamente sobre las implicaciones culturales de tal viaje religioso. ¿Por qué el transporte ocurre solo en una dirección, de oeste a este? ¿Y por qué la fachada de la Basílica de San Pedro no se instala con sus pesadas columnas en sino de la Amazonía y no se transfigura durante el viaje? En palabras más explícitas, lo que falta a esas dinámicas de traslación y traducción es la conciencia de que los procesos de transmisión del sentido siempre implican una estructura de poder, especialmente cuando esta transmisión se manifiesta cruzando las fronteras étnicas, sociales y culturales entre comunidades.

Como lo indicaba Yuri M. Lotman en sus estudios, las fronteras de las semiosferas siempre son porosas, en el sentido que a la vez demarcan el perímetro simbólico de una comunidad y funcionan como filtro que selecciona y traduce los elementos que cruzan la línea imaginaria entre dentro y fuera, familiaridad y ajenidad cultural. Sin embargo, exactamente en virtud de esta duplicidad, las fronteras de una semiosfera nunca son neutrales; es este un aspecto de la vida del sentido que la semiótica, en su aséptica sincronía, ha ignorado sistemáticamente: la globalización de los contenidos culturales, a partir de la expansión global del Cristianismo en la primera edad moderna hasta la imposición del inglés como lengua de comunicación académica internacional, conlleva procesos de traducción asimétricos, ya que subyacente a ellos permanece, invisible a los demás, un desequilibrio de poder. En el caso de Pedro de Gante y Diego Valadés, la semántica del Cristianismo fue expresada con la sintaxis de los pictogramas, pero lo contrario no ocurrió, o sea no ocurrió la manifestación de la semántica religiosa indígena por medio de significantes cristianos. Es en la figura utópica de las columnas salomónicas de *Mientras llega el día* que esta inversión se produce, ya que las columnas típicas del barroco romano, las que sustentan el Baldaquino de San Pedro en la Basílica homónima, y que por lo tanto encarnan y enmarcan el centro físico y simbólico de la Iglesia católica, se vuelven sistema semi-simbólico para expresar, de forma visual y arquitectural, la ideología mestiza.

8. Conclusiones

En el contacto con los nativos de América, la religión católica se tradujo en otros idiomas y sistemas de signos, pero raramente ofreció sus propios signos para la expresión de las culturas locales. Cultivando un tal desequilibrio, esta traducción implicó inevitablemente una traición, la cual fue esencialmente doble: por un lado, el Cristianismo traicionó la identidad de las culturas locales, utilizando sus signos de manera instrumental y despegándolos de sus contextos y contenidos originarios para transformarlos en formas expresivas serviles; por el otro lado, el Cristianismo se traicionó a sí mismo, no solamente en el sentido que se presentó como una religión transportable, como un conjunto de ideas abiertas a una globalización indefinida y sin raíces, sino también en el sentido que el Cristianismo traicionó sus propios textos.

Walter Benjamin, en su célebre escrito sobre “La tarea del traductor” (1920), concluía una reflexión densísima sobre la filosofía de la traducción afirmando que “la interlinearidad de los textos sagrados es el prototipo o el ideal de toda traducción”, en el sentido que los textos más sofisticados que las culturas hayan producido contienen entre sus propias palabras su traducción ideal, una especie de meta-lenguaje implícito que indique su contenido esencial.

Imaginándose como una religión global, transportable en todo contexto cultural, descuidando las especificidades de las culturas nativas y la dignidad de sus sistemas de signos, el Cristianismo olvidó sus orígenes y su naturaleza más profundas; o sea, su destino de nacer, desenvolverse y difundirse como religión esencialmente mestiza, que revolucionariamente transcendía las diferencias de etnia, clase, y género. Pedro de Gante y Diego Valadés, como muchos de los protagonistas de la globalización cultural moderna y contemporánea, interpretaron la universalidad del Cristianismo como una universalidad funcional, comunicativa, y no se dieron cuenta que la verdadera universalidad de esta religión consistía o hubiera tenido que consistir en una universalidad ética, existencial, no en el proyecto de traducir la misma palabra de Dios para todos los hombres sino en el proyecto

de traducir todos los hombres para la misma palabra de Dios, otorgando a todos y a todas, como en la síntesis utópica representada por las columnas salomónicas de la Iglesia de la Compañía en Quito, la dignidad de su propia ascendencia cultural y al mismo tiempo elevando el destino de cada cultura en el recorrido de una humanidad común.

La solidaridad y la metáfora como ejes de territorialidad en Latinoamérica

Solidarity and metaphor as territoriality cruxes in Latin America

Dr. Aldo Enrici¹

*Universidad Nacional de la Patagonia Austral- Argentina.
enrici_20@hotmail.com*

Introducción

El presente excursión está construido a partir del pensamiento sobre la conformación de territorialidad discursiva actual en Latinoamérica. Como objetivo se relacionarán particularmente el concepto de Metáfora, el de Solidaridad Social y el de Barroco Americano desde los siguientes autores: Mauricio Beuchot, Jorge Luis Borges, Richard Rorty y Bolívar Echeverría. Se hace énfasis en acentuar el modelo transcultural presentado por otro latinoamericano, Fernando Ortiz, para quien hay un contrapunto entre modelos de producción en América Latina (Cuba) que proyecta un ritmo que consideraremos no se trata de una mixtura confusa sino una caso concreto de un modo de ser, de actuar, de pensar. Lo esencial a tener en cuenta es que en algún momento disminuyó la imposición, la guerra y el exterminio. Que ya no somos ni indígenas ni europeos ni su mezcla. Las razones son en gran medida producto de ese encuentro transcultural, producto de la metaforización y la acción solidaria que se impusieron sobre el horror. El caso de Borges es paradigmático como gran forjador de intertextualidades. También lo es Rorty, quien considera que la contingencia de

¹ **Aldo Enrici.** Doctor en Filosofía. Titular de Filosofía, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, Argentina. Director académico Revista Hermeneutic (UNPA). Director Maestría en Metodologías y Estrategias de Investigación Interdisciplinar en Ciencias Sociales UNPA. Categoría investigador I CONICET Argentina. Profesor invitado, entre otras universidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México; Universidad de La Frontera, Chile; Universidad Nacional de La Plata, Argentina; Universidad Autónoma de Madrid, España; Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; Universidad Nacional de Tucumán, Argentina; Universidad de Reims, Francia.

la comunidad es un rasgo de la disolución de la filosofía en literatura, cosa que ocurre como forma de delimitación territorial de la discursividad en Latinoamérica.

1. Generalidad concreta en el barroco americano

Jorge Luis Borges se refiere a la contingencia de la experiencia, que en ciertos casos es la misma en todos los hombres, como el instante de la muerte, el instante del coito, la experiencia de engañar o la experiencia de sufrir. Todas esas experiencias son según Arrigucci (1987) “la misma experiencia” en cada hombre. Acercan a cada hombre en sus episodios extremos. Borges postula el universo contra la afirmación nacionalista y romántica del rasgo diferencial, difiere la secuencia para la comprensión del problema de lo esencial de la experiencia, como si estuviera ligando fragmentarios del contexto en constelaciones nuevas de sentido. Para abandonar lo que le parecía un falso problema, teje una serie de proposiciones escépticas sobre el tema. Borges coincide, entonces, con Platón en parte, pues cada uno de esos instantes forma parte de la experiencia de toda pertenencia a la sombra de un arquetipo, en cada gaucho, en cada orillero argentino que vive de modo nómada, pero es la experiencia extrema lo universal. También concuerda con Richard Rorty, puesto que el uso del lenguaje como algo que cambia y que asume a la comunidad hace que la experiencia, aunque sea contingente, pueda narrarse entre los miembros de una comunidad. La territorialidad discursiva de Jorge Luis Borges nos sirve como experiencia y ejemplo de cómo lo concreto puede generalizarse. Es un caso de solidaridad contingente y metafórica, permitido por un modo de vida, en sentido filosófico o poético.

El Ethos Barroco, introducido por el pensador ecuatoriano Bolívar Echeverría, aplica esta forma de pensamiento. Aparece primero como la estrategia de supervivencia que inventó espontáneamente la población indígena sobreviviente del exterminio del siglo *xvi*. Esta población de indios integrados llevó a cabo una hazaña cultural que marcaría de modo fundacional la identidad latinoamericana: Se reac-

tualizó el recurso mayor de la historia de la cultura, que es la actividad de mestizaje. Para rescatar a la vida social de la amenaza de barbarie, y ante la imposibilidad de reconstruir sus mundos antiguos, tan complejos y tan frágiles, esa capa indígena sin pregonar planes ni proyectos, (Echeverría, 2002) la reconstrucción de la civilización europea en América”. El modo de vida barroco comienza en dos momentos claves para el catolicismo. El primero fue con las colonias de los europeos hacia América Latina, quienes buscaban para imponer sus ideas religiosas un modo de sincretismo del catolicismo con las religiones prehispánicas. Se disfrazó en el exceso de ornamentos en las iglesias, principalmente. Paralelamente, con el inicio del protestantismo, la iglesia católica pierde seguidores y el barroco, en esta época busca llamar la atención por el lado sensorial. La Reforma Luterana permitió leer, aprender por la lectura, particularizar a cada lector. Seducirá, entonces, por medio de la emoción manifiesta en fiestas, juegos, en la vida cotidiana, encaminada hacia la alegría. Mostrará una amplia gama de experiencia sensorial, intensificará la interpretación de los sentimientos. Echeverría (2002), habla del “Ethos Barroco” como una impugnación antropológica latinoamericana, sin perfilarse como sustitución a la modernidad, que acepta las contradicciones del capitalismo. Pero su actitud no es pasiva ante ello; hay una imposibilidad de cambiar la realidad, pero a pesar de esta aceptación busca en lo imposible, lo posible.

El tiempo del barroco americano articula, como ningún otro momento histórico, esa conjunción del mundo indígena y cristiano, recuperando los ancestros en los escenarios familiares y alcanzando el protagonismo desde adentro de su propia experiencia participativa. En esto, el barroco ofrece el camino para ir construyendo una nueva identidad del conflicto de la conquista sin alcanzar a sortear la dependencia cultural, ambiental. Ello explica ciertas resistencias a aquel orden impuesto desde una administración lejana. Los americanos recurren al aporte de su capacidad estética y cosmológica apropiada, aquélla que es propia y que dominan, aquélla que es adecuada a sus circunstancias y aquélla que se apropia de espacios, formas y conceptos que son pertinentes para dar adecuada respuesta a sus requerimientos

materiales y espirituales. El “Ethos Barroco” manifiesta que su forma de abrigo implica resistir a sacrificar la riqueza cualitativa del mundo, sino que la voy a reafirmar, e incluso lo voy a hacer cuando esté destruida por el capital. Esta rebelión dentro de la subordinación al capital es lo que caracteriza al Ethos Barroco. La tierra en este modo de vida es la madre de todos los dioses, de cualquier relato, al que los europeos llaman muchas veces *khaos*, desorden, tiniebla, resistencia al desarrollo. Es la situación de reconocimiento religioso de lo maternal, una vacante sin forma de la línea recta, sin el orden, al que llamamos la ley rectora.

Puede observarse en La Anunciación la manera en que se irán distinguiendo líneas de arte, desde un puntillismo perspectivista geométrico, típicamente europeo hasta la comprensión del mundo latinoamericano, con abundancia de apariciones que habían estado prohibidas y habían sido consideradas herejes.

FIGURA 1



La Anunciación. Pintada por Fra Angélico entre 1420 y 1430

Vemos, arriba, La Anunciación Pintada por Fra Angélico entre 1420 y 1430 para la iglesia del Convento de Santo Domingo de Fiesole (Italia). Actualmente se encuentra en el Museo del Prado de Madrid. La Guía de visita del Museo señala que se pintó hacia 1426. Se trata de la transición entre la pintura Gótica y el Renacimiento. La luz y el color renacentistas, así como la austeri-

dad de la arquitectura y la temática plenamente religiosa confirman lo mencionado.

En cambio, vemos, abajo en la imagen anterior, La Anunciación pintada en Cuzco por Luis Riaño con presencia de animales y de imágenes más complicadas para su comprensión. Estamos en el barroco americano. Es necesario tener presente las creencias tradicionales en relación con los pájaros exóticos, loros, papagayos, considerados advinos, considerados “puentes” entre lo profano y lo sagrado, sin una distinción categórica entre ambos mundos (Millones, 1997, p. 33). El Virrey Toledo en 1574 percibió este sentido en la pintura andina, por lo que ordenó que borren los animales que “los indios pintan en cualquier parte... y en las puertas de sus casas... y los pintan en las paredes de las iglesias... que los que hallaréis los hagáis raer y quitar de las puertas donde los ubican (De Mesa, 1988, p. 4). En la imagen de Riaño los animales y todo lo devenido de la tierra merecen ser divinos. Es como si se diferenciara de la leyenda evangélica por la cual todo lo que hay en el mundo está al servicio del hombre y no puede confundirse con lo sagrado.

FIGURA 2



La Anunciación, pintada en Cuzco por Luis Riaño

El filósofo crítico del matematicismo cartesiano, Giambattista Vico en el siglo XVII, auguraba para las generaciones venideras una gran torpeza en las artes argumentativas al tiempo que una gran habilidad en los razonamientos exactos. No estaba nada lejos de la actual cultura tecnológica, cuando observaba que en el futuro la elocuencia sería una virtud caída en desuso. Lo suyo no era un elogio a la retórica sino algo más. Lo que estaba en juego con la pérdida de la argumentación era la validez de un criterio dinámico de verdad, por el cual se habían orientado hasta entonces las humanidades: el sentido común (Vico, 1998, p. 9). Desde la hermenéutica filosófica Hans-Georg Gadamer añade la importancia del sentido común como sentido comunitario que manifiesta sello de formación de identidad al sentido común: "...*sensus communis* significa el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo". (Gadamer, 1996, p.50).

Izquierda Barroca y cultural

América ha replicado sus sistemas, tanto en el continente de prioridad anglosajón como en el sur continente. A diferencia de lo que ocurre actualmente en que la migración tiene un sentido forzado interiorizado, el imperialismo se consumó con migraciones con el objetivo de "colonizar", "salvar", someter. La categórica división entre izquierda y derecha ideológicas, como división cosmológica y de clases está vinculada a la visión etnocéntrica, entre tierra-mundo, cristianos y bárbaros, lo recto y lo siniestro. La izquierda latinoamericana actualmente es cultural y humanista, pero es barroca en el sentido integrador. Es cuidadosamente anticapitalista, pero es popular. Por su parte la derecha liberal es considerada una forma de vida individual, puesto que al ser financiada por grandes corporaciones es democrática capitalista y barroca popular. Este es el lugar, donde se cruza la izquierda con el capitalismo, en la fluidez del barroco americano desde el siglo XVI hasta la expresión equivocista cultural posmoderna manifiesta en el neobarroco.

Los componentes de izquierda son observados en el gusto burgués por la lectura y la formación ilustrada, por ejemplo a través del minucioso gusto turístico, o arquitectónico, y son vistos icónicamente como posibles descendientes de los líderes militares de emancipaciones, tales como el Che Guevara, o el general Bolívar, vistos como cercanos a la figura entregada, humilde, pobre, santificada, de Jesús, Gandhi, San Francisco de Asís.

Como filosofía de la posmodernidad, no obstante, lo barroco americano, en su generalidad concreta, resulta preferible con mucho a la ancha tolerancia y el espíritu optativo del pragmatismo americano, sobretodo en la forma ceremoniosa y efusiva en que lo defendía, un pluralismo fusionable que ofrece un alivio ético para las ansiedades actuales (Hassan, 1987, p. 203). Tanto la derecha tradicionalista comunitaria como la izquierda cultural procomunitaria, en Latinoamérica, reconocen a duras penas que la hibridez es constitutiva de su propia ontología, y que tanto el purismo indigenista como el europeísta ya no existe culturalmente. En lugar de ser una paradoja el mestizaje cultural aparece en épocas de la colonia, cuando los indígenas y españoles intercambian sus saberes. Ucrónicamente, los indígenas hubiesen sido una izquierda cultural, comunitaria y ontológica. La derecha hubiesen sido los ibéricos, amigos de un monoteísmo, la división de la tierra, la propiedad privada y la democracia. Ambas culturas convivieron y cruzaron culturas. Ambas tienen aristas comunitarias y cristianas a la vez, a excepción de casos que seguramente existen, que, a la vez, constituyen una resistencia.

Desde la posmodernidad Richard Rorty, un ironista solidario, defensor de los discursos literarios y periodísticos, atacado por filósofos analíticos y desconfiado por universidades decimonónicas, aún por la izquierda latinoamericana, a partir de su giro anti ontológico, alejado de su propia tradición analítica anglosajona cercana a la teoría del conocimiento y a la filosofía del lenguaje, Rorty (1996) mantiene que la imagen o la réplica puede ser tan válida como su modelo (como el Quijote de Pierre Menard de Borges), puede incluso traer un *augment d'être*. Pero el encuentro con alguien distinto puede generar una cultura analógica y solidaria, profusa en metáforas. No obstante hay

una ontología del cambio, de la aceptación condicional, de la tolerancia antes que de la solidaridad que es posterior. Frente a este modelo hay quienes mantienen que lo híbrido es lo contrario de lo puro y no conduce necesariamente a la síntesis, es sobre todo mezcla y revuelta; relación híbrida también –hecha de pre y post– con la modernidad (Barbero, 1991).

Consideramos fundamental resolver si el uso de la metáfora queda fuera del alcance de la semántica. La metáfora no está sola en ese espacio extra semántico, sino que lo comparte con otros habitantes, entre los cuales se encuentran numerosos sonidos propios de la naturaleza, como los truenos o los ladridos. Este hecho le permite naturalizar la comprensión de las metáforas, al concebirlas “según el modelo de los acontecimientos no conocidos en el mundo natural –causas de cambio de creencias y deseos- en vez del modelo de las representaciones” (Rorty, 1996, p.224).

2. El Razonamiento abductivo como territorio discursivo

Sócrates, en los diálogos platónicos, para ejemplificar didácticamente a sus interlocutores, utiliza alegorías más que metáforas. El uso en la argumentación del relato de una alegoría para alcanzar un razonamiento dialéctico, implica la analogía entre ambos procedimientos. El razonamiento alegórico es un relato analogizante que nos permite encontrar aproximaciones razonables como la que existe entre una alegoría concreta acerca de la luz y la sombra y un razonamiento filosófico acerca del Bien. El razonamiento alegórico no equivale a una deducción, sino a una propuesta de semejanza a partir de un hecho concreto pero atemporal, cuya manifestación es un relato ejemplar, en el que confiamos, puesto que la conclusión no está contenida en las premisas, sino que se constituye en una metáfora. Podemos acercarnos a la analogía a la hermenéutica, tal cual lo hace Mauricio Beuchot, o a la metáfora neopragmática utilizada por Richard Rorty, para quien la creación de nuevos léxicos y metáforas “no puede llegar a través de un proceso de inferencia. La analogía adecuada es la de la invención

de nuevas herramientas destinadas a ocupar el lugar de las viejas”. (Rorty, 1991, p. 32).

Los diálogos cotidianos no incluyen la posibilidad de la deducción como descubrimiento, pues no es posible dialogar únicamente con deducciones. La deducción contiene liviandad, en el sentido de que excluye a la mayor parte de los argumentos. Hace poco posible el diálogo, el cual es necesario hacerlo con lo no excluido en el razonamiento deductivo. No resulta arriesgado por lo tanto inferir de manera analógica, o no deductiva, en un razonamiento cotidiano, sobretodo porque se trabaja de modo sensible y probable, tratando de convencer sin pruebas sino con “esperanza”, de acuerdo a la posibilidad que otorga el uso de metáforas. El argumento cotidiano tiene componentes estéticos y retóricos.

Hablar sobre Dios desde la fe no es problemático como el establecimiento de una conversación entre alguien con fe y alguien sin fe. Los religiosos hablan para los religiosos sin necesidad de discutir si Dios existe, pero demostrar la necesidad de la existencia de Dios vale para conversar y enriquecer de modo transcultural a quienes no tienen las mismas convicciones por motivos lógicos o por tradiciones familiares y comunitarias. Esta demostración enriquece la solidaridad entre los que creen en su existencia y los que aún no. Santo Tomás de Aquino, como caso modelo, no necesita hacer la demostración, pues Dios existe a partir de la acción de una creencia que es independiente de la razón, libremente de la demostración silogística. Dentro de la misma creencia el Doctor Angélico desea hacernos entender la necesidad lógica de la realidad de Dios. Sin embargo, no es lógicamente fácil deducir un Dios, y aunque Dios no es un mito, es útil su pretensión de realidad para comprender la facticidad del mundo.

La noción de “juegos de lenguaje” apela al conjunto de prácticas de uso lingüístico cotidiano; de manera que el significado de un término sólo admite ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad social —factual o posible— de situación de uso de un signo lingüístico. Esta pluralidad se encuentra normada a través de reglas que articulan los juegos lingüísticos. La descripción de lo que debemos aceptar como el significado de las palabras es muy distinta. Captar el significado de la palabra

“juego” no es captar la naturaleza común a todos los juegos. Entender el significado de este concepto es saber utilizarlo en los distintos contextos vitales en los que está presente. El significado de un término es su uso. De tal manera interpretamos los juegos de lenguaje como el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (Wittgenstein, 1988, p.7). Aquellos que colocan a Wittgenstein a la izquierda, entienden la izquierda filosófica, aceptando la posibilidad de nuevos encuentros no pensados de modo político, consideran que su propuesta nos permite pensar el cambio conceptual y, con ello, el cambio político y social. Incluso se ha llegado a postular la perspectiva wittgensteiniana como un nuevo camino para pensar la democracia, pues toda práctica lingüística implica, pues, la aplicación de reglas que nos permiten determinar ese “saber actuar”. (Wittgenstein, 1988, p.99).

De la abducción

La abducción es el razonamiento o juego del lenguaje que conduce hacia la hipótesis, esto es, desde las observaciones hacia la hipótesis que les señala su causa o los explica. Tratamos de realizar –o de construir– prácticas que justifiquen nuestras hipótesis. Esta forma de tomar los razonamientos de modo pragmático y hermenéutico proviene, según Mauricio Beuchot, de Charles Peirce. El razonamiento analógico, abductivo, es una forma de razonar esperanzada y alejada de la ontología. El estudio del pragmatismo le permitió comprender la línea pragmatista de la filosofía analítica embonaba con la hermenéutica, como se ve en Davidson y Rorty, para quienes la metáfora es no familiar, hasta que aparezca una apertura solidaria como un acto de confianza, como la aceptación de la hipótesis. Lo que distingue a la metáfora no es su significado sino su uso: en este sentido se comporta como la aserción, la insinuación, la mentira, la promesa o la crítica (Davidson, 1990, p. 257).

Supongamos que en una ciudad de Ecuador llueve todos los días
 Y que siempre que llueve los latinoamericanos agradecen al cosmos
 Los latinoamericanos agradecen al cosmos hoy
 Luego: esperamos que haya llovido hoy (hipótesis).

La hipótesis no proviene de una inferencia cualquiera. Nace como un razonamiento de manera sólo problemática o conjetural, (Peirce, CP 5.188, 1903)². En el texto "Acerca de la clasificación natural de los argumentos" (CP 2.461-516), Peirce expone los tres métodos de razonar, que en la terminología aristotélica son: *epagogé*, *apodeixis*, *apagogé*. Aristóteles había tratado la "epagogé" o inducción, en el capítulo 23 del libro II de los *Primeros Analíticos*, donde se esboza como un proceso contrapuesto a la "apodeixis", que entiende como el razonamiento necesario, o deductivo o apodíctico. En el capítulo 25, Aristóteles se dedica al tipo de razonamiento conocido como: "apagogé" traducida como: "abducción", "presunción". Aristóteles la diferencia explícitamente de la "epagogé" (inducción) y de la "apodeixis" (deducción). En la hipótesis se logra mediante abducción el pase del efecto a la causa.

La "latinoamericanidad" resulta ser epistemológicamente una hipótesis, una abducción o una metáfora, pero no una deducción. La abducción, que podríamos llamar "razonamiento cosmológico", alternativo a todo encuentro filosófico con Aristóteles, es el único razonamiento que introduce nuevas ideas, como si fuera un deseo, una forma de idea confiada o esperanzada. De acuerdo a Beuchot (1998) Charles Sanders Peirce distingue el razonar hacia una hipótesis del razonar desde una hipótesis. La abducción es razonamiento hacia la hipótesis, desde los hechos hacia la hipótesis causal o explicativa (Beuchot, 1998). La deducción consigue la conclusión contenida en las premisas. La inducción permite conseguir la premisa mayor. La hipótesis permite la premisa que oficia como condicionante. Maneja semejanzas o analogías, aun cuando la inducción también lo hace.

2 Utilizamos la abreviatura CP para referirnos a la obra *Collected Papers of C. S. Peirce*, seguida del número de volumen y de párrafo. CP PEIRCE, C. S. 1931-1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press. B.71.030; Edición electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: IntelEx. Ordenación cronológica de los textos compilados en CP, hecha por A. W. Burks (CP 8, pp. 323-330).

La abducción tiene en cuenta la posibilidad de encontrar familiaridades no previstas que engendran parentescos en el pasaje de la conclusión a una premisa, que trata de asumir, cosa que se necesita hacer para generar hipótesis. Cuando adoptamos cierta hipótesis, no es únicamente porque explique los hechos observados, sino también porque la hipótesis contraria llevaría probablemente a resultados contrarios a los observados (Peirce, 1970), es decir a su refutación. La producción de hipótesis es abductiva aunque su descarte es deductivo. Peirce se anticipa históricamente al proceso de falsación que propondrá Karl Popper, quien desde la lógica de la investigación científica, de modo deductivo, muestra cómo las hipótesis tienen la virtud epistemológica de ser “falsables”, tal como toda metáfora puede ser finalmente falsada en el momento en que ya está incorporada hasta ser reemplazada. Pueden ponerse a prueba para ser contrastadas por la observación de lo contrario (-p) a lo proclamado como hipótesis (p). En el ejemplo visto, “hoy llovió” sería la afirmación contraria a lo esperado, pero observada y pragmáticamente eliminatoria de la conclusión abductiva, la cual deberá modificarse en una nueva hipótesis. Para Peirce (1970) la hipótesis permite que los citados hechos, cuando ocurran, sean de tal naturaleza que confirmen sin validar una presunción totalmente. Tenemos así, en la imposibilidad de inferir inductivamente, conclusiones hipotéticas, otra razón para distinguir los dos tipos de inferencia. Forma de razonamiento cosmológico- salvo que en el capitalismo las hipótesis son llevadas a modelos tecnológicos de mercado. Un smartphone sirve hasta que es desplazado por otro. Si la lluvia no ha ocurrido debe haber una razón que lo explique. Es fiable que el procedimiento de descubrirse como latinoamericano sea un razonamiento más cercano a la abducción que a una inducción y, que la falsación consista en un mecanismo deductivo de refutación de una metáfora que dura lo suficiente como para que su aplicación social como verdad científica sea lo suficientemente útil.

3. Hermenéutica transcultural

El razonamiento analógico permitió ver al indio como un semejante, “a pesar de que todo indicaba una exclusión homicida y que era imposible oponerse a tan monstruosa situación ya de hecho irreversible” (Beuchot, 2003, p. 113).

Es posible una incorporación social analógica. Una época en que las etnias no se dedican a enfrentarse, sino a intercambiar y a entrelazar, como referencia Beuchot, considerando al Barroco americano y a sus defensores, como situación o momento de amplitud metafórica que alivia la consternación a la que fueran expuestos los indígenas, Al tomar distancia de la perspectiva univocista/equivocista Beuchot está logrando un intento analógico de no exclusión, sino de incorporación. La multiplicidad divina y la diferencia aparecieron como organizaciones amenazantes opuestas a occidente hasta que el intercambio se hizo un modo esencial de convivencia.

La inquietud moderna europea a partir del siglo xvii por “el yo”, o por lo que denominaríamos la cuestión filosófica de la identidad personal, parece ser una constante del autorreferenciamiento Barroco, tanto en los planteamientos filosóficos como literarios, cuya respuesta es autorreferencial. Es como si Europa como modelo de acción se hubiera vuelto autorreferencial, ajena al resto del planeta, de ahí su potente etnocentrismo expuesto en la invasión de otros continentes y culturas. A la vez debemos entender que la autorreferencia es un modo de mostrar necesidades o estadios finales de la cultura.

El yo es una inquietud que se responde de modo imaginario, a través del uso constante de metáforas. La episteme barroca ha dado lugar a obras literarias que se representan en su interior, en donde el autor se referencia en el acto mismo de pintar. La música parece querer perdurar infinitamente repitiendo las frases musicales hasta el cansancio. El borde de la duda metódica cartesiana que inaugura la filosofía del siglo xvii es de carácter barroco, o sea que es inauténtica desde una tradicional lógica rigurosa, puesto que parte de un planteo escéptico. El barroco tiene en sus fuentes un escepticismo renacentista que plantea idas y vueltas, cruces de diferentes posturas, carencia de idealismo.

En su estructura barroca resulta aceptable, en cambio, el mestizaje entre teología y filosofía, utilizando a Dios como garantía de una nueva filosofía.

Del mismo modo resulta aceptable cómo en España Diego Velázquez en las *Meninas* reúne tanta diversidad en su pintura Barroca, desde un perro dormido hasta los reyes en el espejo y a sí mismo como figura central. Es el caso del pintor autorreferenciado mientras los reyes aparecen solo en un ensueño casi esfumado, aludiendo al “espejo de la naturaleza”, mientras la Infanta se congrega en un mismo plano con sus meninas. El objeto, los reyes, aparecen borroneados, en un espejo, como la representación a que alude la teoría del conocimiento.

En el caso de *Don Quijote*, como obra literaria, se encuentra citada dentro de las páginas del mismo “*Don Quijote*”. Jorge Luis Borges, (1960) en “*Magias parciales del Quijote*” (1960), desde un contexto sudamericano, advierte cómo Cervantes se complace en intercalar el mundo “imaginario” del lector y el mundo del libro. En el sexto capítulo de la primera parte, el cura y el barbero revisan la biblioteca de don Quijote, encontrando una obra de Cervantes, que es un personaje ficticio dentro de la misma ficción, aunque el libro sí existe.

El lenguaje sobrepasa a lo designado, lo autoduplica, e integra el reflejo a lo real. El conocimiento consiste por tanto en un hecho real, aún más que la realidad objetiva, que comienza a “esfumarse”. Se enuncia a sí mismo para poder adular a la propia muerte, e incorpora otros razonamientos culturales para perdurar. En el contexto americano según, Gutiérrez (2001), lo Barroco no ingresa en una dialéctica de enfrentamiento sino en un proceso de integración. Los elementos de una praxis ritual, o las premisas de una acción sacralizante, van desde el territorio hasta los aspectos de la vida cotidiana. No existe clara división del mundo sacro y del mundo secular. El pragmatismo filosófico tiene una estrecha vinculación con la semiótica analógica, la cual es una formidable sección de la hermenéutica analógica. Mauricio Beuchot comparte el razonamiento analógico con Peirce en un nivel intenso. La pragmática, al ser en extremo interpretativa, se vuelve una rama de la semiótica que resulta menos exacta, más arriesgada. Por ello suele quedar en una especie de región que

se vuelve teoría del conocimiento débil, pensamiento débil o poética del uso (Beuchot, 2011, p.11). Mauricio Beuchot, resulta aquí el exponente claro de una hermenéutica cristiana. Expresa una forma ingente de admisión, desde el adverbial de apelación. El autor reconoce el extremo de llegar a leer a un pensador pragmático exagerado, tildado en ocasiones de equivocista. Richard Rorty se encuentra ligado, mal o bien, correcta o incorrectamente, al relativismo, el posmodernismo políticamente liberal, a la declinación ontológica de la teoría filosófica de la democracia. El enfoque semiótico y filosófico pragmático promueve un pensamiento contingente al que podríamos llamar Barroco Posmoderno. Se atreve a intentar descubrir esa contingencia en la misma filosofía y lo expresa como época de final de la filosofía como vigilancia de la verdad, la realidad y la justicia. Al respecto Jürgen Habermas polemiza con la posición meta-filosófica defendida por Richard Rorty en *La filosofía y el Espejo de la Naturaleza*. Advierte peligros, como la desaparición de la epistemología ante los intentos de “abolición literaria de la filosofía” en las claves terapéutica, heroica y salvífica y, en especial, ante la amalgama de esas claves en el nuevo pragmatismo con el que Richard Rorty quiere abrir las puertas de la postfilosofía (Habermas, 1985, p.209).

La epistemología no puede erigirse con una jerarquía de metadiscurso rector –vigilante-, cuando la verdad ha provocado sufrimiento en su imposición, por encima de las demás disciplinas, cuya tarea consiste en establecer la objetividad de la justificación de conocimiento formulada en diversas disciplinas científicas (Rorty, 1989). El desvío de Richard Rorty hacia la filosofía contingente, se explicaría de este modo, pues comete un abandono tranquilizante de la filosofía analítica, naufragando en la tormentosa teoría del conocimiento (Enrici, 2000). Por lo tanto, no deberíamos tratar de crear un “modelo” mejor de la mente, sino arribar a la comprensión de cómo surgieron los diversos problemas del conocimiento que acabaron por hacerlo un modelo analítico y tan unívoco hasta que perdiera bastante utilidad social. La univocidad conduce a juegos de lenguaje cerrados, para pocos, o intolerante con los que no la reconocen, como si no hubiera acceso para interesados en esos juegos, salvo por el conocimiento difícil de transmitir y que pocos saben.

Aunque no es latinoamericano Richard Rorty contribuye a reconocer la relación de continuidad entre el barroco americano y el pragmatismo. Proclama en el capítulo primero de *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, la historicidad del lenguaje, lo cual implica que el lenguaje y la cultura no son más que un *resultado de “pequeñas mutaciones” del lenguaje* (Rorty, 1991, p. 36), cambios poéticos dados por el disfrute de hablar de forma diferente, incorporando metáforas, más que por el talento de argumentar mejor. El modo de hacerlo consiste en la descripción de nuevas e inusitadas «*formas de vida*», hasta lograr pautas lingüísticas que la sociedad se sienta tentada a adoptar, haciéndoles así buscar estas nuevas formas de conducta no lingüística.

El desafío no será ofrecer argumentos contra el léxico que se quiere sustituir, sino más bien ofrecer el léxico alternativo en el que podamos creer, es decir, abducciones esperanzadas, de un modo tal que resulte más atractivo y que deje ver sus posibilidades de aplicación en distintos temas. Para este desafío la teoría del lenguaje se presenta, como la manifestación de una disposición adecuada para entender el lenguaje y los léxicos sin recurrir a la idea de la representación o de una “naturaleza intrínseca”.

4. De la aculturación a la transculturación

El antropólogo cubano Fernando Ortiz propuso que el término “aculturación” es limitado y no refleja la totalidad del fenómeno. De acuerdo a Ortiz el proceso no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, una parcial desculturación, y la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación (Ortiz, 1978).

Fernando Ortiz rebate así, en la década del 40, la visión unidireccional del fenómeno de transmisión cultural presentada con abrumadora mayoría en los trabajos de inmigración imperialista, teniendo en cuenta que la cultura invadida, al ser inferior o menos poderosa,

no podría transmitir ninguna de sus costumbres. En todo encuentro entre culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: el resultante siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es diferente de cada uno de los dos, de una cultura a otra (Ortiz, 1978). Bronislaw Malinowski, acaso el primer antropólogo científico que realiza observación participante, padre de la antropología moderna, reconoce a Ortiz como un apto funcionalista, y la idea de intercambio transcultural, reconociendo la producción de Ortiz como una obra maestra de investigación histórica y sociológica, tan magistralmente condensada y documentada como libre de toda erudición pedante y estéril (Malinowski, 1978). Bronislaw Malinowski respalda el concepto de transculturación propuesto por Ortiz, así como sus aportes a la investigación antropológica. El modo de trabajo de Ortiz es estético, “el contrapunto”. Traza una dialéctica sin fin entre dos modos de cultivos. Del mismo modo Melville Herskovits genera su apoyo explícito a la transculturación frente la aculturación. Herskovits, discípulo de Franz Boas, centra sus estudios en el ámbito de la aculturación, elaborando el concepto de interculturalismo, al referirse al contacto continuado y directo (2009, p. 149). Herskovits aceptó positivamente la llegada de la idea de transculturación, puesto que era un relativista no convencido de la influencia total de una cultura sobre otra. El respaldo a la idea apareció en *Man and His Works* (El hombre y sus obras) de 1949 donde reconoce el valor de la propuesta de Ortiz:

La palabra transculturación ... es inequívoca con respecto al hecho de que todas las situaciones de contacto cultural y las innovaciones posteriores que resultan de ello implican préstamo cultural ... no fuera el término aculturación tan firmemente fijada en la literatura de la antropología ... transculturación "podría igualmente ser utilizado para expresar el mismo concepto. (Herskovits, 1949, p. 529)³.

Existe según Ortiz un contraste antropológico entre el tabaco y el azúcar originado en el siglo XVI. El azúcar era en su blancura y su sabor una posible identidad con el hombre europeo, mientras que el tabaco

3. Traducción propia.

significaba una excitación diabólica, como el alcohol. Ambas producciones se trenzan como los personajes más importantes de la historia de Cuba. Ortiz presenta al tabaco como el regalo del Nuevo Mundo, mientras que a la caña de azúcar como importada. Asimismo, explica todos los tipos de contrastes que hay entre ambos: sus características biológicas, sus orígenes, su cultivo y modo de producción, su fuerza de trabajo, su utilización, la consideración que reciben, y todo tipo de detalle que los atañe. El tabaco y el azúcar son entendidos más como enseres culturales cuya producción influye mutuamente y muestran cómo la economía del tabaco oscuro y artesanal, frente a la economía del azúcar extranjero y explotador se transculturaron, pero mediante una expresión cantante, rítmica, metafórica.

5. La metáfora y su territorio

Se puede pensar que una traducción consiste en substituir palabras y frases de la lengua A con palabras y frases de la lengua B que, en cierta medida, le sean equivalentes. Umberto Eco pone en duda —como, por otra parte, hace todo estudioso serio de la traducción— esa pretendida equivalencia. Vale decir que no existen sinónimos absolutos y que la noción en la que se apoyaban los traductores ingenuos de otrora, la de la equivalencia del significado, sigue siendo discutible. Umberto Eco, dice bastaría con esta gran lección para hacer de la Poética uno de los textos fundamentales de todas las civilizaciones. Aristóteles nos dice todavía más: lo que expone en la Poética lo perfecciona en muchas páginas de la Retórica. La tragedia imita una acción, *prágma*, a través de un relato, *mýthos*, pero expresa este relato a través de un discurso, *léxis*. Así Aristóteles, analizando las distintas soluciones lingüísticas y estilísticas a través de las cuales debe manifestarse la acción trágica, nos habla de la metáfora, subrayando en ella no los aspectos ornamentales sino los cognitivos. La metáfora y, en general, toda figura retórica, sirve para hacernos ver las cosas bajo una luz distinta.

La metáfora nos hace atender algo que antes no habíamos considerado suficientemente, que enriquece la “endolexis” de nuestro tex-

to. Las metáforas “ponen la cosa ante los ojos” (*tō poieîn tò prāgma prò ommátôn*). Este “poner ante los ojos” esclarece nuestras dudas, nos dice que la metáfora produce una seguridad inmediata, evidentemente inhabitual, inesperada. Pone la cosa ante los ojos, lo visibiliza. El análisis de la tragedia explica cómo una secuencia de acciones puede producir en nosotros una manifestación de muchas pasiones y al mismo tiempo su superación, a través de lo que podríamos definir como una más profunda comprensión del Hado y de sucesos humanos. Y la teoría de la metáfora explica cómo no sólo el relato o la representación de las vicisitudes de nuestros semejantes sino también las estrategias del lenguaje pueden producir sorpresa y, con la sorpresa, una mejor comprensión de las cosas, como si nos las hubieran puesto por primera vez ante los ojos.

Las acciones trágicas y las metáforas son instrumentos de conocimiento y revelación. Si no se capta esto no se comprende la grandeza de la Poética de Aristóteles. El Comentario de Averroes, según Borges en “la Busca de Averroes” es atribuido a la poesía, y a aquella forma poética que es la *vituperatio* o la *laudatio*, es decir, el poema de alabanza. Esta poesía “epidíctica” (es decir en alabanza o reproche de algo) se vale de representaciones. Borges utiliza a Averroes en su literatura, “la Busca de Averroes”, para enaltecer que una metáfora pone ante los ojos, revela, pero no solo es literaria sino transcultural. De acuerdo al cuento, Traduciendo a Aristóteles, Averroes no llega a imaginar una representación de acciones. Tales representaciones tienden a instigar a acciones virtuosas y por eso su cometido es moralizante. El *prágma* aristotélico — la acción dramática, la sucesión de los hechos— se convierte para Averroes en una empresa virtuosa. Esta historia nos dice precisamente que la traducción no es sólo un asunto que implica dos lenguas, sino también un encuentro entre culturas. De acuerdo a Umberto Eco, Santo Tomás de Aquino, nos apunta que las metáforas de los poetas forman parte del significado literal, es decir que no exigen ningún esfuerzo de la imaginación o del intelecto para ser comprendidas —a diferencia de las alegorías bíblicas, que exigen descubrir lo que ha querido decir el autor sagrado. La metáfora nos hace atender algo que antes no habíamos considerado suficientemente,

que enriquece la “endolexis” de nuestro texto, pero no tiene en cuenta la metáfora como un nombre nuevo para “nosotros” que nos hace comprender la relación de lo que estudiamos con otra cosa. Averroes no convive con el teatro y por tanto no le es evidente lo dramático (Eco, 2004, p. 75).

En el cuento de Jorge Luis Borges “El Sur”, hay en un hombre descendiente de inmigrantes y de criollos que sueña su muerte como dos linajes, dos destinos, dos muertes que se debaten, sin embargo, Dahlmann elige el destino del Sur, de los gauchos, de morir en una pelea a cuchillo –de modo brutal- en lugar de hacerlo en un hospital –de modo tecnológico-. Eligió un destino americano, menos lógico, sin descomponer su explícito mestizaje, que lo había llevado al continente americano.

Su abuelo materno había sido aquel Francisco Flores, del 2 de infantería de línea, que murió en la frontera de Buenos Aires, lanceado por indios de Catriel: en la discordia de sus dos linajes, Juan Dahlmann (tal vez a impulso de la sangre germánica) eligió el de ese antepasado romántico, o de muerte romántica. Borges el sur. (Borges, 1976).

Coincidimos con Davi Arrigucci, (1987) para quien la fórmula borgeana desmiente allí la raíz de tradición nacionalista en la poesía gauchesca. Criticaba rasgos diferenciales. Reconoce que la tradición argentina es toda la tradición occidental. Nuestro patrimonio es el universo heredado en la transculturación con Europa. Con eso se justificaría una posibilidad de Aleph en un “suburbio” del mundo. Irónicamente Borges formuló una serie de proposiciones escépticas sobre el tema al postergar la propuesta de los que veían la raíz de esa tradición buscadora de esencia. El procedimiento por el cual desmontaba la argumentación contraria mostraba, claramente, que una narración, por mínima que fuere en cuanto al reconocimiento, iba de la singularidad afirmada y negada hacia la máxima generalización. De algún modo, el escritor se vinculaba al contexto para trascenderlo mediante la negación localizada. Su método de superación por la vía de la negación irónica, como si estuviera reagrupando datos singulares y fragmentarios del contexto en constelaciones nuevas.

En ese sentido lee, de manera positiva, la tradición local de lugares de Latinoamérica, asumiéndola como rasgo de lo universal a través del pasaje de la singularidad antiheroica, un compadrito, un acontecimiento minúsculo en algún almacén, un prostíbulo, un duelo ocasional.

Transparencia y vacío

Toda fotografía habla de un sujeto encargado de representar, cuya realidad no aparece. Tenemos el ejemplo ya mencionado de que en Las Meninas se pinta al sujeto de la fotografía, el pintor y la infanta, y al objeto o modelo, es decir los reyes, que están dentro del sujeto-cuadro. Ha desaparecido el objeto, que solamente aparece “representado” (Foucault, 1987, p.70). Se Transfiere, por tanto, lo real al modelo de la composición pictórica. La imagen, que ya no es transparente, solo nos habla de sí misma. De esta manera se concreta la separación aunque la imagen se vuelve opaca e incapaz de hablarnos de un sostén. La imagen sólo nos habla de sí misma. La transparencia de la realidad convierte a las cosas y a los sujetos en elementos funcionales al lenguaje representativo y los traduce a mercancía. El paisaje, como ejemplo, que es transformado en mercado turístico, es un caso típico. La transparencia no es propia del ser humano. La máquina es transparente, puesto que no ironiza, ni tiene objetivos ocultos. No oculta ni reflexiona acerca de lo que hace. La esfera privada es natural en las personas y también lo es en el paisaje. No podemos ser completamente transparentes, ni siquiera para nosotros mismos, pues nuestros fantasmas siguen siendo un misterio. “La edición de estas producciones tienen que ver con una perspectiva sociocultural, más que tecnológica... como genealogía inconsciente de las prácticas actuales. Cada uno en su perfil se expone irremediabilmente”. (Murolo, 2015, p. 687).

Si el signo no nos habla de nada, más que de un sí mismo, queda a un paso para colocar todo el acento de la significación sobre la imagen. La imagen se vuelve autosuficiente y, por lo tanto, se considera factible pensarla bajo sus propias reglas. Latinoamérica como sujeto, se sostiene en esta inflexión ontológica. La cultura de Europa descreída como

concepción de lo real, aunque lingüísticamente productiva como para explicarnos más aún quiénes somos.

La fotografía *selfie* es un autorretrato hiperrealista y tecnológico obtenido con un teléfono inteligente conectado a Internet. Introduce el hábito de publicar la intimidad del sujeto. Tomar una foto es un acto íntimo, aunque sea un autorretrato. Toda fotografía es para mostrarse, a sí mismo, a los acompañantes como paisaje. En situaciones no públicas, por ejemplo, en el baño, con vestimenta íntima o de vacaciones, relajado delante de algún paisaje, con una prioridad espacial elegida, como acto, dando marcas de que el autorretrato es una realización en solitario, implica el paisaje de la intimidad pura, que no tiene trucos.

En la obra *Pussy*, de Laura Lineback, publica la idealidad de la transparencia de los artículos que conforman el paisaje de la *Selfie*, tales son un cepillo de dientes, la mesada del baño, un gato en otra habitación. Muestran lo que no podría lograr otro que sí mismo, entrar a la escena íntima de alguien, atravesar muros, entrar al baño, al espejo que duplica o ayuda a posar como referencia simétrica repitiendo a sí mismo. Nada es más ontológico aunque contingente que ese momento en que se utiliza la herramienta tecnológica de más aprecio. El *smartphone* equivale actualmente a un Aleph “borgeano”, aunque actualmente es más útil. Una aplicación tecnológica muy simple hace a la *selfie* más valiosa, independizando al autor de su contexto. Antes se mostraba la transparencia del discurso inconciente, a partir del psicoanálisis. Ahora el público ve imágenes corporales íntimas.

Cuando la pantalla de la cámara se da vuelta hacia sí mismo, queda como un espejo que nos retrata. Podemos mostrar el horizonte de sentido, tanto del cuerpo del fotógrafo que es cada uno de nosotros como del lugar donde se encuentra. Ese contexto nos lleva concretamente a considerarlo desde el punto hermenéutico como “horizonte de sentido”. Lo importante para la hermenéutica de la *selfie* es la comprensión frente a una otredad. Para que haya una otredad comprensible tiene que existir al menos un horizonte de diferencia, un vacío lógico o epistemológico o contexto no común de entendimiento aunque comprensivo (Rorty, 1989).

FIGURA 3.



Laura Lineback. Artist portfolio magazine, N16 - 2014. Pussy. Oil on canvas.

El óleo *Pussy* promete a una joven fotografiándose en su *toilette* mostrando la intimidad de su cuerpo por la mañana antes de acicalarse. Se dirá que entonces el arte se ha vuelto un mal gusto cuando está asociado a redes sociales, aunque este fenómeno es tan universal y paleolítico. Refiere a un carácter de la imagen corporal, que merece su reconocimiento como evento que mueve a filosofar o hacer política hacia el gusto por lo ligero. El arte mediatizado en industria cultural es producido por las multitudes tanto como para multitudes. En rigor, siempre es popular, nunca singular, puesto que la condición “por y para grandes números”, es debida a su necesidad de espectadores y productores para justificar una industria. El diálogo sobre el arte debe ser sencillo y entendible, no exclusivo ni elitista. Para poder emprender un diálogo hay que compartir por lo menos la posibilidad de dialogar pero a partir de experiencias en un horizonte no común ¿Cómo es posible la comprensión? Traspasando fronteras, cruzando límites. “El concepto y el fenómeno del horizonte poseen un significado fundamental para la investigación fenomenológica... Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él” (Gadamer, 1984, p. 309).

El horizonte de sentido no es individual sino siempre comunitario y dependiente de la tradición. Estamos ante un ejemplo iniciado en Latinoamérica. El encuentro cultural de lo dispar genera una identidad, como se dio en el ejemplo del Sur. El momento de Pussy es íntimo y privado. No lo es su fotografía, que es tomada para ver en redes. No podemos acudir a un profesional, no estamos en un paisaje estandarizado, el momento es de soledad. No obstante, al ser digital, podrá volverse público y deberá contar con una temporalidad mínima en un horizonte amplio. El paisaje estético ha sufrido cambios respecto de su dimensión tradicional. Mediante un efecto de intencional involucramiento en el paisaje han aumentado las imágenes en donde alguien se muestra a la vez como autor y como efecto del paisaje. Podemos identificar lo visible en el cuadro, es el cuerpo. El nombre Pussy hace referencia a lo que no se puede ver en la foto, aunque la fotógrafa es a la vez una modelo posando para mostrar su Pussy, que significa en un sentido tierno “vagina”, “gatito” pero también se refiere a “vacío”. El lienzo muestra la transparencia. Todo el espacio plástico se encuentra limitado por un marco físico: lo invisible será todo aquello que, estando fuera de la composición pictórica, ejerce cierta influencia y proyecta una presencia fantasmal sobre el espacio plástico. Nos identifica de modo imaginario con el objeto a pintar, pero sin embargo no es cierto. La realidad del observador difiere de la realidad representada.

Estamos situados en el contexto de posterioridad a la declaración del fin del arte y a la manifestación de una estetización general de la existencia a partir de la ontologización del arte de lo transitorio con matices transparentemente incontinentes, cuyo peso, en cuanto significantes, es liviano, similar a dispositivos nanotecnológicos, –Koons, Murakami- y mercantilizados. A la vez el compromiso con la democracia hace de la justicia una búsqueda. Debe poder existir la posibilidad de que el estado no nos oprima y de que asegure la honestidad en el manejo de bienes públicos. La exaltación de lo perecedero, de lo invisible, de la plasticidad financiera, constituye un modo filosófico de expresar el final de optimismo progresista moderno a cambio de la relajación que implica la constitución del enfoque postmetafísico de la levedad, lo acuático, lo líquido como contingencia general del yo.

Autores cuyo esfuerzo por la justicia social como Paulo Freire o buscadores de su propia identidad, como Borges están comprometidos en una perspectiva filosófica más amplia, que podría permitirnos reunir en una única concepción la creación de sí mismo y la justicia, la perfección privada y la solidaridad humana.

Contingencia y transparencia

El mito filosófico de la contingencia, no llega a ser una formulación filosófica, sino una creencia, una leyenda, una narración, acerca de que ya no llegaremos a estar seguros de nuestros últimos léxicos ni conclusiones sociales, ni de quiénes somos. Implica la tradición de eventualidad, falta de convicción hacia lo perdurable o hacia lo durable. En todo caso deseamos recuperar viejos valores culturales que propicien la identidad en su conformación y de este modo entender que nuestra identidad es transcultural. Ponderamos el cambio, como consideración típica de la realidad. Lo que aparece y desaparece, lo que tiene una duración insuficiente, una tentación de vacío o final sin fin, o Pussy, compone lo social no sin el reconocimiento de que aquella situación que permanece demasiado adaptada y no promete ningún cambio. Sin dudas es un fantasma. Tiene como valor la idea de “supuesto temporal” lo que implica que no se discute. No vale la pena discutir en virtud de su pasajera celeridad como realidad. No podremos quedarnos en la cavilación, sino que la contingencia implica construcción y destrucción o vacío territorial donde se desata la contingencia. Sobresale un decidido empeño en la tarea de reconstrucción y recuperación social aunque con reconocimiento de las contingencias. Por tanto en lugar de decir solamente “realidad” debemos hablar de la contingencia social, comunicativa y tecnológica. Se suman a esta concepción el viaje físico o virtual entre los elementos populares. Mientras tanto el acto de afincarse permanece como una revisión y en algunos casos como tradición. Eventos, recuperaciones interpretadas por el arte, para que continúen generándose tradiciones que únicamente sostiene la contingencia. Migrar por razones diferentes, pero migrar como forma de desafío nómada, como modo

de llevarse consigo la porción de comunidad territorial, fluir con el territorio debe ser posible. Nadie migra dejando su propia aura, ese es el truco. Migran nuestras creencias (Enrici, 2008).

6. Arte y estetización

Como el resto de la herencia intelectualidad posfilosófica en la que se proclama la muerte de la filosofía, cuando la filosofía puede acercarse, desde luego, a la literatura y al arte, sin que sea esto a costa de alejarla de la racionalidad científica, sino de integrarlo. El acercamiento con otras culturas, el reconocimiento de preexistencias que continúan, la receptividad constante, literatura y el arte va en correlato con el descrédito hacia el modelo científico-racional. Tampoco “la muerte del arte” puede entenderse como una noción que corresponde a un determinado estado de cosas ni que el fin del arte es más o menos contradictorio ya que el arte sigue existiendo. La expresión artística no puede sustituirse por otras nociones de las cuales se pueda explicar el origen, la significación ideológica, etcétera. Es más bien un acontecimiento que constituye la constelación histórico-ontológica en la que nos movemos. Una red de sucesos histórico-culturales no solamente en el sentido de interconexión sino en cuanto malla que sostiene la caída de algo y de palabras que no nos pertenecen. La “muerte del arte” es algo que nos atañe y que no podemos dejar de tener en cuenta al menos en su expresión. “Ante todo como profecía y utopía de una sociedad en la que el arte ya no existe como fenómeno específico, en la que el arte está superado en una estetización general de la existencia” (Vattimo, 1986).

A 30 años de esta afirmación de Vattimo podemos decir que difícilmente exista otra integración cultural más convincente que la estética, como ha ocurrido en Latinoamérica. La “latinoamericanización” de Europa y América, a través de cómo las telenovelas, la migración para trabajar como nana, la literatura fantástica, el mestizaje de grandes culturas entre sí, con una demostración notable de tolerancia, muestra una retórica preparada para el público. Muy pocos públicos

se quedan sin saber que lo importante es ser seducidos, amados, tratados como seres contingentes, si no fuese por la capacidad que hemos tenido de aceptar que lo fantástico permite mejorar la posibilidad de encuentros. Tal es el caso de la disputa sobre los derechos de inmigrantes latinoamericanos como tema de la próxima elección de presidente de Estados Unidos.

No se trata de una estética sin arte, sino de una imaginación que no tiene distinción contundente con el resto de lo que sucede en el orden científico o político. Se hace presente un fenómeno mediante el cual el arte deja de ser el acontecimiento estético fundamental porque es reemplazado por los eventos que buscan persuadir mediante argumentaciones que apelan a lo imaginario, que no son justificadamente racionales pero que inquietan convencer desde alguna forma de agrado.

Las implicancias de lo que acabamos de decir son mayores que las que suponemos. Si sostenemos que de acuerdo al agrado es que somos convencidos, entonces las argumentaciones no tienen que ver con la realidad tampoco la niegan, aunque enmarcan una teatralización, cuya fuente somos. La realidad es indiferente en cuanto el modelo teatral ya se incorpora a la transparencia. A la “argumentación estetizante” no le interesa acordar voces ni acordar con la realidad. Ni siquiera tenerla en cuenta cuando se argumenta, pero sí tener en cuenta que la búsqueda del convencimiento, al no estar ligada a supuestos reales, sino contingentes, debe estar ligada a los beneficios sociales y culturales de las conclusiones.

Jorge Luis Borges escribe un cuento, “El Fin” en el que se da muerte a Martín Fierro, un nómada orillero, de origen literario, pues Fierro es un personaje de una historia épica narrada por el argentino José Hernández, que en sus páginas no muere y que se constituye en paradigma de un gaucho. Un hombre solitario, en el límite de la civilización desafiándose a duelo de cuchillo con cualquiera que lo mire mal. Es “el” gaucho, una idea arquetípica del que ha llegado a ser estoico a partir de la vida colmada de privaciones y persecuciones. Se emplea en manejar tropas de animales de forma primitiva para ganaderos ricos y es desertor de los militares. En “El Fin” Fierro muere en un desafío,

en una pelea común. En esa pelea, inventada por Borges, sucumbe el héroe épico. La idea incomoda, es como si Aquiles muriera al enfrentarse a Héctor. Es realista pensar que un gaucho muera en pelea, dentro de una ley suya, matar o morir con cualquiera que lo invite a pelear. La literatura épica imaginaría otra muerte, acorde a la dignidad del héroe. Borges propone una muerte poco digna para el héroe, aunque lo salva de la divinización europeísta. Es vengado por un ser inferior como él, que lo apuñala en una lucha leal, tratando de vengar la muerte de su hermano. “Una cosa quiero pedirle antes que nos trabemos. Que en este encuentro ponga todo su coraje y toda su maña, como en aquel otro de hace siete años, cuando mató a mi hermano”. (Borges, 1976)

Aunque alguien insignificante, en esa pelea iba a morir un ser humano, por tanto iba a ocurrir algo trascendental, la muerte de un hombre. No hay venganza, hay un juicio que consiste en la acción de batirse a duelo. Suponer qué sea la realidad es, en la mayor parte de las veces, tema indiferente a las descripciones que hacemos de ella. El yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico. Finalmente, habremos comprendido lo que había de verdad en la idea romántica de que la verdad es algo que se hace o se representa ornamentadamente, festivamente, mediante el lenguaje más que algo que se encuentra buscando (Rorty, 1991). Las descripciones que hacemos son expresiones creativas, inusitadas, que se disponen a convencer o agradar buscando el léxico más adecuado, penetrando las relaciones de familiaridad entre diferentes comunidades lingüísticas. Una muerte común pero rescatada estéticamente. Fierro es atravesado por un puñal anónimo, pero de modo estético.

Poética de la verdad contingente

Ampliamos de esa manera el rango de “sentido lingüístico” de la idealidad lógica y coherente con lo real, al rango de todo aquello que interesa y hace sentir bien a una comunidad que posee símbolos y que no es nuestra comunidad en ciertos casos, sino solo por momentos.

La verdad como algo que se produce o genera, indica más bien una “poética de la verdad”. Una poética festiva, indeterminable, que es contingente y que además está interesada en que esa producción sea sustituida por nuevas producciones, que tengan presente las producciones anteriores. El carácter poético de la producción de la verdad es una acción estetizante de nuevas producciones y recepciones. Los lenguajes son hechos no siempre reales sino temporalmente solidarios, no hallados. La verdad es una propiedad de entidades discursivas que contingentemente resultan solidarias. El espíritu comunitario se vuelve cada vez más consciente de que puede lograr mediante su acción generar nuevas variedades constantemente puede ser descrito más adecuadamente como el proceso por el cual las prácticas lingüísticas cambian con una aceleración cada vez mayor.

La imaginación, es la facultad humana fundamental, es el talento de manifestarse de forma diferente más que el talento de argumentar bien. Argumentar bien es hablar diferente, cambiar lo que se vuelve rápidamente lento, cansador o sin novedad...los lenguajes son hechos, y no hallados, y que la verdad es una propiedad de entidades lingüísticas, de proposiciones que deben introducir nuevos modos de hablar (Rorty, 1991, p.32).

La aceleración del “ahora” no redescrive, sino que deja sin efecto lo que hasta hace poco se consideraba valioso. El vacío futurista del “ahora” como si se tratara de una aplicación tecnológica siempre fuera de uso, construye una herramienta pasajera para un mundo que no alcanza a constituirse como paradigma. Prigogine (2012) concurre en que las prácticas lingüísticas y tecnológicas cambian a una aceleración cada vez mayor. Si hablamos de cambios hasta un término cercano a la idea de partículas elementales que no tienen otra forma de ser que la velocidad límite, resulta inapreciable el agotamiento de la aceleración puesto que causa efectos que nos hacen sentir su realidad. La aceleración lleva a que “no hay ahora”. No se contrasta con el ahora como una forma estética.

7. Tolerancia y solidaridad en Latinoamérica

Ante el fin del arte, el cambio de lenguajes y de otras prácticas sociales genera seres humanos de una especie que antes nunca había existido. Nos convertimos en diferentes formas de manifestar o procurar sensaciones estéticas. La contingencia pondera la imaginación, y no la razón. Estamos apuntando a la imaginación tecnológica, muy fluida, cuya base no es la ingeniería tradicional, sino el uso del lenguaje binario que aporta cambios oportunos y fugazmente perecederos, que no tiene otro fundamento que la aceptación minúscula de ráfagas de solución y de fluidez a partir de conocimientos científicos que no prosperan sin su derivación tecnológica decorativa, accesorio, porque poseen un rápido mercado "...un gran número de manifestaciones determinantes del arte contemporáneo podría consistir precisamente en el hecho de hacer pasar al centro, al punto focal de la percepción, lo que generalmente permanece en sus márgenes" (Vattimo, 1986, p.79).

Lo decorativo implica todo aquello que llama la atención aunque no de una manera profunda, sino que lo percibimos como contextos estéticos dentro del explícito arte. Se observa que, desde el punto de vista de los elementos que se encuentran accidentalmente no en un primer plano ha de hablarse de un arte que pone el acento en lo periférico, no en lo esencial del mismo arte. Nos fijamos con mayor atención en atributos secundarios, decoraciones, como si fuéramos decoraciones.

El tema del arte ya no es el de los grandes creadores, sino de personajes secundarios, perdedores, perseguidos, banales, e incorporarlos a la democracia, que son mayoría y que disgregan el centro. Inquietud por significar el proceso más que el resultado. La obra de arte entre otras cosas, actualmente justifica la existencia de lo marginal, de lo excluido, lo residual, desde luego vulnerable, cambiante y hacia eso es que nos dirigimos: no nos convocamos en el producto sino en su cubierta, en sus accesorios, en su contingencia. Nos preguntamos por las bolsas, cajas, los mantos, que envuelven una obra de arte. Una pequeña bolsa plástica que ni siquiera es reciclable, que envuelve alimentos, regalos, frutas, y que salen del supermercado. Es el caso de

las bolsas plásticas de los supermercados, en la Patagonia, que ha sido tema de una producción fotográfica de Mario Baigorria.

FIGURA 5.



Mario Baigorria. 1996. *La basura plástica es un caos en la Patagonia, que comienza a mostrar sus formas.* Fotografía en blanco y negro.

La Patagonia, como sabemos, es un lugar desértico, con migración permanente, demográficamente deshabitado, ventoso. Podría aventurarse que la Patagonia es un vacío, discursivamente “un lugar de paso”, puesto que es sumamente difícil identificarnos en él, sentirnos parte de la Patagonia. Digamos más bien “un lugar desvariado”, un encuentro diferente, un descubrimiento y hasta un invento de la expedición de Magallanes y la literatura de su escriba Pigafetta, el primer narrador latinoamericano, que no fue europeo desde el momento que asimiló lo que percibía. Así es como se mencionó por primera vez, frente al asombro de cazadores recolectores, con un predominio de lugares vacíos con pocos animales, con poca producción agrícola, como tierra monstruosa de grandes pisadores, similares a los gigantes de las novelas de caballería, los Patagones. Las ciudades no están condenadas a tener sus límites en el desierto patagónico, sino que las ciudades son el límite del desierto. El desierto del desierto.

En la Patagonia, donde el viento –de modo ontológico- sopla constantemente. En algún momento, sin embargo, se puede observar el ornamento como límite del desierto. El envoltorio plástico, las bolsitas de los supermercados, han esparcido de contingencia el fabuloso territorio deshabitado, flotando en el viento. Llevadas de aquí para

allá, por el viento, hasta quedar embelesadas en alambres con púas, para enredarse en toda astilla, clavo, que las perfora y las deja volando de un modo dúctil, como si se enhebrara una danza de pequeños harapos a lo largo de los alambrados. Un monumento al vacío, hecho de plástico y alambre de púas. No hay otros elementos que estos dos para mostrar el paso de la modernidad lo que no retorna a la tierra y la división de la tierra, el plástico y el alambrado. Una situación en la que ya no hay nada que ver salvo lo que traman los vacíos. El viento que sobresale en la Patagonia Austral, profundiza el vacío. Hace pensar en que nada interrumpe su velocidad. Por esa razón las bolsitas de polietileno para guardar frutas o carnes, corren con demasiada desesperación fabricando imágenes en el desierto. Ahora el vacío compensa con su extraña iconoclasia a la “sociedad positiva”. De acuerdo a Han (2014) la sociedad positiva que es absolutamente tolerante, todo es “I like”, aunque no nos interese. Su comienzo remitiría, desde un enfoque latinoamericano, al cronista de Magallanes al pasar por la Patagonia. Pigafetta, el periodista florentino que viajaba con Hernando de Magallanes para recorrer el mundo es mencionado por García Márquez como precursor de la tolerancia de lo fantástico en su aceptación del premio Nobel:

Contó que había visto cerdos con el ombligo en el lomo, y unos pájaros sin patas cuyas hembras empollaban en las espaldas del macho, y otros como alcatraces sin lengua cuyos picos parecían una cuchara. Contó que había visto un engendro animal con cabeza y orejas de mula, cuerpo de camello, patas de ciervo y relincho de caballo. (García Márquez, 1984).

La clasificación es cierta sin embargo el relato nos cuenta la experiencia de alguien que se siente fuera de su propio territorio oratorio, ingenuamente etnocentrista, con una actitud tolerante, tratando de hablar desde su idioma. No había visto cerdos con el ombligo en el lomo, ha visto ballenas, pingüinos y guanacos. Nunca lo supo, pero les había puesto nombres complejos. Algo ha desaparecido, el mundo de la palabra, la más alta ocupación de lo real es hacer reaparecer el lenguaje y, al mismo tiempo, enmascarar esta reaparición.

El etnocentrismo se ajusta a la convicción de que preferiríamos resistir hasta el límite antes que compartir determinadas creencias (como el nazismo o el imperialismo). Hay una tensión entre ‘no tolerar lo intolerable’, y ‘tolerar lo intolerable’, conducente a que el concepto de tolerancia receptiva sea aceptado sólo como puerta de entrada para una acción como la solidaridad como escena sensible de búsqueda de comprensión de la crueldad. Es un sentimiento de aversión y repugnancia que el sujeto tiene al enfrentarse con ciertas cuestiones, imágenes y fantasías, respecto de lo cual solo puede responder con aversión. Sin embargo hemos vivido la intolerancia, la masacre, el genocidio y la hemos incorporado como metáfora para que forme parte de nuestras experiencias.

En última instancia, el argumento esgrimido aquí con el objetivo de no considerar a la tolerancia como buena por sí misma para una democracia, es decir, sin que esté complementada por la solidaridad, se plantea del siguiente modo: por un lado, demasiada tolerancia hacia la violencia y hacia el mal, puede llevar a una indiferencia o al martirio hacia dolor humano y la crueldad, que, a su vez, da lugar a una triste resignación que termina por legitimar esas formas de comportamiento.

Deberíamos intentar advertir nuestras similitudes con ellos. La forma correcta de analizar el lema (‘tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales’) consiste en proponernos crear un sentimiento de solidaridad más amplio que el que tenemos ahora. Entonces, es la solidaridad, en tanto una meta a alcanzar, una utopía, la manera en que nosotros, quienes vivimos en una comunidad liberal, por medio de la imaginación, vemos a los extraños como virtuales compañeros en el sufrimiento. Latinoamérica ha recibido la máxima agresión y hemos conciliado con los agresores. De ese modo, mientras la solidaridad se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros, nuestros propios antepasados (Rorty, 1991, pp. xvi).

De lo abyecto a lo solidario

Hay una tensión dijimos entre ‘no tolerar lo intolerable’, y ‘tolerar lo intolerable’, conducente a que el concepto de tolerancia sea aceptado sólo como puerta de entrada para un concepto más importante en su obra, a saber: el de solidaridad. Esto implica, entonces, hacer una crítica más radical que la de Gutiérrez (2003) respecto del concepto de tolerancia. La tolerancia, como Bernard Williams observó una vez, es una ‘virtud casi imposible’ (Williams, 1996, 18). Es imposible porque implica la aceptación o el acatamiento o la acomodación a puntos de vista que, para algunos, en nuestro caso en tanto liberales ironistas, constituyen opciones de vida soportables a secas, de lejos: abyectas, por ejemplo, el ejercicio extremo del racismo, la violencia contra la mujer o la discriminación social. Existe un sentimiento de aversión y repugnancia que el sujeto tiene al enfrentarse con ciertas cuestiones, imágenes y fantasías, lo horrible, respecto de lo cual solo se puede responder con aversión, con náusea y con rechazo.

Lo abyecto es al mismo tiempo pulsional para quienes torturan, como tirar del sujeto para quebrantarlo. Lo abyecto resulta algo sin sentido, repulsivo de un modo irracional, no representable. Esto significa, pues, que la tolerancia es un concepto normativamente dependiente. Ello quiere decir que, por sí mismo, éste no puede proveer razones substantivas para la objeción, la aceptación y el rechazo. Por consiguiente, la tolerancia necesita fuentes independientes en orden a tener cierta substancia, contenido y límites, y en orden a ser considerada como buena para una sociedad democrática. En sí misma, la tolerancia no es una virtud o un valor; se trata de una actitud de la posmodernidad multicultural. También es necesario ponerla en relación con la solidaridad, como un concepto normativo, a fin de no quedarnos sin herramientas para enfrentar al racista o al discriminador.

En última instancia, el argumento esgrimido aquí con el objetivo de no considerar a la tolerancia como buena por sí misma para una democracia, es decir, sin que esté complementada por la solidaridad, se plantea del siguiente modo: por un lado, demasiada tolerancia hacia la violencia y hacia el mal, puede llevar a una indiferencia hacia dolor

humano y la crueldad, que, a su vez, da lugar a una triste resignación que termina por legitimar esas formas de comportamiento.

De manera más importante, un judío o un afrodescendiente o una mujer discriminada, y en general, un marginado, prefiere recibir solidaridad, puesto que la tolerancia implica una búsqueda comprensiva o indistintiva de la cultura diferente. Recibir tolerancia es como recibir aceptación vacía, cuasi indiferencia, cuasi ignorancia, lo cual implica una situación de indefensión.

Deberíamos tener en la mira a nuestros ancestros marginados: personas que instintivamente concebimos aún como ‘ellos’ y no como ‘nosotros’. Deberíamos intentar advertir nuestras similitudes con ellos. La forma correcta de analizar el lema tenemos obligaciones para con los seres humanos simplemente como tales consiste en proponer nos crear un sentimiento de solidaridad más amplio que el que tenemos ahora (Rorty, 1991, p. 196).

8. Entonces

El Ethos Barroco es postulado como un modo de ser latinoamericano, que no se toma el capitalismo en serio en la medida en que a pesar de pertenecer a la cultura europea reconoce la analogía entre la alegría de su contacto con el universo y las nociones de verdad propias de la ciencia y de las tecnologías provenientes de la academia. Borges, consideramos, es uno de los más elocuentes manifestantes de esta convicción. La aventura intertextual y el uso de los conocimientos académicos a favor de su convicción constituyen el extremo de la posibilidad de vinculación.

El origen del barroco analógico, que postula Beuchot desde una condición Jesuita es instituida como un modelo aristotélico de analogía que deriva en Peirce y su pragmatismo distante de lo unívoco y equívoco. Pero la postura barroca acepta la analogía y reteje la relación entre indigenismo y cristianismo. La reforma luterana tiene su modo de expresión en Latinoamérica. Aunque Latinoamérica apela al arte y a la convivencia luego de un costo enorme, genocida. En cambio el protestantismo es netamente europeo.

La solidaridad, en tanto una meta a alcanzar, implica una utopía, una forma no recomendable de perdón sino de incorporación de amplitudes, puesto que implica para Latinoamérica perdonar lo imperdonable, pero una de las pocas formas de procurar convivir. Para esta tarea nuestro barroco americano actúa desde la comprensión de cercanía entre lo ficticio y lo real desde un pragmatismo de la contingencia. De ese modo, mientras la solidaridad se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros (Rorty, 1991, p. xvi), desde la tolerancia, a secas, permanecerán los otros, con su sufrimiento aparte y esperando como desconocidos que merecen ser acompañados en su dolor.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. (1988). Primeros analíticos. Tratados de Lógica. (Organon, Vol II) Sobre la Interpretación/Analíticos Primeros/Analíticos Segundos. Editorial Gredos.
- Arrigucci, D. (1987). Cuaderno de Recienvenido, número 10. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas Departamento de Letras Modernas Editor. Universidade de São Paulo.
- Borges, J. [1944], (1976). "El Fin". *Ficciones*, Emecé.
- Borges, J. [1944], (1976). "El Sur". *Ficciones*, Emecé.
- Borges, J. (1960). Magias Parciales del Quijote. *Otras inquisiciones*. Buenos Aires. Emecé.
- Beuchot, M. (2003), *Hermenéutica Analógica y del Umbral*. Salamanca, Ed. San Esteban.
- Beuchot, M. (2011). Pierce y el Razonamiento Analógico. *Hermenéutica y semiótica*. Actas de las Cuartas Jornadas Internacionales Peirceanas. Colección del Seminario Ch. S. Peirce. Centro de Estudios en Interpretación y Significación. UNAM.
- Beuchot, M. (2012). Entrevista De Martín Hernández a Mauricio Beuchot, doctorado honoris causa Universidad Anáhuac. En *Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana*.
- Cepeda, M. Con Rorty contra Rorty: hacia una ética posliberal. Ideas y Valores
- Davidson, D. (1990). *De la verdad y de la interpretación*. Donald Davidson. Gedisa. Barcelona.
- Danto, A. (2009). *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Madrid: Paidós. Colección Estética.
- De Mesa, J. (1988). La Pintura Cuzqueña (1540-1821)". En Cuadernos de Arte Colonial. No. 4: págs. SAZ. Museo de América. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Eco, U. (2004). Aristóteles entre Averroes Borges. *Variaciones Borges: Revista del Centro de Estudios y Documentación 'Jorge Luis Borges' 17*.
- Echeverría, B (2002). Ethos Barroco. Exposición en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin, Noviembre de 2002.
- Enrici, A. (2000). *La Hermenéutica Pragmática*. UNPA editorial. Rio Gallegos.
- Enrici A. & Ciselli, G. (2008). *El viaje de los Dioses*. Comodoro Rivadavia: Editorial Vela al Viento..
- Foucault, M. (1987). *Las Palabras Y las Cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Gadamer, H. (1984). *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme.
- García, G. (1990). La soledad de América Latina. Recepción del Premio Nobel 1982. *Escritos sobre arte y literatura, 1948-1984*. Ciudad de la Habana: Editorial Arte y Literatura.

- Gutiérrez, C. (2003). Cultura de conflictos en vez de tolerancia. Universidad de Los Andes. Colombia: Revista de Estudios Sociales. No. 14.
- Gutiérrez, R. (2001): Repensando el barroco americano. En *Arquitextos*.019.01. Año 02. Última consulta, 02 de febrero de 2016. Accesible a través de www.arquitextos.com.br.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia Moral Y Acción Comunicativa*. Barcelona Península.
- Han, B. (2014). *La Sociedad de la Transparencia*. Madrid: Editorial Herder.
- Hassan, I. (1987). *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture*, Ohio State University Press.
- Herskovits, M. (1949). *Man and His Works: the Science of Cultural Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Malinowski, B. (1978). Prólogo. *Contrapunteo cubano del trabajo y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Martín, J. (1991) Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Reseña. **En** *Magazín Dominical*, No. 445, *El Espectador*, Noviembre 3 de 1991.
- Millones, L. (1997). El rostro de la fe doce ensayos sobre religiosidad andina. Sevilla 1997, 33
- Murolo, N. (2015). Del mito del Narciso a la *selfie*: una arqueología de los cuerpos codificados. *Palabra Clave*, 18(3). Colombia: Universidad de La Sabana.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del trabajo y el azúcar*. La Habana: Editorial de ciencias sociales.
- Peirce, C. (1931-1958). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Peirce, C. (1970). Deducción, Inducción e Hipótesis. J. Martín Ruiz-Werner (tr., intr. y notas). Buenos Aires: Aguilar, p. 65-90.
- Prigogine, I. (2012). *El Nacimiento del Tiempo*. Tusquets Editores.
- Rorty, R. (1989). *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona.
- Rorty, R. (1996). Ruidos poco conocidos: Hesse y Davidson, sobre la metáfora. *Objetividad, Relativismo y Verdad*. Escritos filosóficos 1. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1986). *El Fin De La Modernidad*. Gedisa 1986.
- Vico, G. (1708) (1998). Sobre el método de estudios de nuestro tiempo. *Cuadernos sobre Vico 9-10*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Williams, B. (1996). *Toleration: an impossible virtue*. Harvard: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Ediciones Crítica.

Discursos y Comunicación

Comunicación y emociones. El discurso periodístico en torno al caso Ayotzinapa

Erick Augusto Vargas Noria

Maestro en Comunicación y Política

Universidad Autónoma Metropolitana (México)

adam.m.x@hotmail.com

Resumen

El hecho de que la relación *medios/emociones* sea una perspectiva con potencial explicativo, abre la posibilidad de reflexionar y discutir desde enfoques críticos, el papel que actualmente desempeñan. La relevancia de este enfoque tiene que ver con la tesis que dentro de la información que difunden los medios, hay ciertos temas que son sensibles para la sociedad, y que al comunicarlos, contribuyen a la sincronización de emociones como: el miedo, la indignación, la rabia, el enojo entre muchas otras. Dicho esto, nuestra investigación plantea discutir al papel que jugaron los medios de comunicación, concretamente, la prensa escrita en la construcción y difusión de emociones en torno al caso Ayotzinapa.

Palabras clave: Medios de comunicación, emociones, prensa escrita, discurso, Ayotzinapa

Abstract

The fact that the media / emotions is a perspective relationship with explanatory potential, opens the possibility to reflect and discuss from critical approaches, the role currently played. The relevance of this approach has to do with the thesis that there are certain issues that are sensitive to society within the information disseminated by the media, and to communicate, contribute to the synchronization of emotions such as fear, anger, rage, anger among many others. That said, our research raises discuss the role played by the media, specifically the press in the construction and dissemination of emotions surrounding the case Ayotzinapa.

Keywords: Media, emotions, newspapers, speech analysis, Ayotzinapa

*“Hoy todos somos México que llora por sus jóvenes”
“La rabia e indignación son más poderosas que el agotamiento”*

Introducción

Las reflexiones presentes en este escrito son el resultado de un proceso de investigación que inició a finales de septiembre del año 2014, cuando en México, concretamente en la comunidad de Iguala, Guerrero, acaeció el asesinato de seis personas y la desaparición de 43 jóvenes de la Escuela Normal Rural de Ayotzinapa. En aquel momento permeaba un clima de gran confusión, ya que no se tenía claro que había sucedido la noche del 26 y madrugada del 27 de septiembre. Sin embargo, sería cuestión de días para que se revelara poco a poco la magnitud del problema. Situación que finalmente decantaría en la crisis social y política más profunda de México de las últimas décadas.¹

A lo largo de esta coyuntura diversos actores participaron de manera activa, los centrales, por razones obvias, fueron los padres y madres de los 43 jóvenes desaparecidos, así como los tres niveles del gobierno y la sociedad civil en general. No obstante, un actor relevante dada su condición de constructor y transmisor de información, fueron los medios de comunicación. Al hablar de medios, nos referimos a un conjunto amplio de plataformas que incluye desde la televisión, la radio y las redes sociales, hasta la prensa escrita. Por ello es importante aclarar que nuestra investigación se centra en analizar el papel que desempeñó la prensa escrita mexicana en la construcción y difusión de emociones en torno al caso Ayotzinapa.

La relevancia y pertinencia de este enfoque, tiene que ver con la tesis que dentro de la información que difunden los medios, hay temas que son sensibles para la sociedad, y que al comunicarlos contribuyen a la sincronización² de emociones como: el miedo, la indig-

1 Una cronología de los hechos la proporciona el medio digital Animal Político: <http://www.animalpolitico.com/2014/11/cronologia-el-dia-dia-del-caso-ayotzinapa/>

2 Paul Virilio (2007) plantea que cuando se sincronizan las emociones responden a una demanda de emoción colectiva.

nación, la rabia y el enojo entre muchas otras. Desde esta perspectiva, las emociones se conciben como construcciones sociales complejas, y los medios, entre otros procesos, desempeñan algún papel en nuestras formas de percibir el entorno, de delimitar nuestras actuaciones y de proporcionar marcos de interpretación de los acontecimientos (Bericat, 2010:35). Andrea Noble señala que las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social han venido transformando a las ciencias sociales en las últimas décadas, a tal grado que se sitúa dentro del marco denominado “giro a lo emocional” o “la mira a lo emocional”. (Enríquez y López, 2014: 9). Enríquez apunta que “lo emocional se encuentra hoy en día en el núcleo de problemas sociales contemporáneos de alta complejidad y que desafían nuestras formas tradicionales de cercar teórica y metodológicamente objetivos de estudio que han dejado de ser territorio unidisciplinario y requieren de lecturas y abordajes [de] carácter multidimensional (2014: 13).

Además, un medio como la prensa escrita participa activamente en la gestión de las emociones del público al que se dirige. Por lo general, en la prensa se percibe un factor de fuerte activación afectiva. Incluso los periódicos más serios no escapan a la movilización de los afectos, en el desarrollo de sus comentarios a fondo sobre la actualidad, ya sea en sus editoriales o en sus reportajes (Bonhomme, 2010:71). Para Bonhomme, la prensa escrita, es un medio que, deliberadamente o no, ejerce una doble influencia psicológica sobre sus lectores. Por un lado, despierta los afectos mediante sus títulos-choque y su predilección por los acontecimientos susceptibles de alterar la opinión; por otro, suscita –en particular a través de la figura sociodiscursiva del eufemismo³ – un efecto narcótico que difumina las emociones públicas, especialmente en los dominios político y administrativo. (2010:73)

En síntesis, el hecho de que la relación *medios/emociones* sea una perspectiva con un gran potencial explicativo, abre la posibilidad de

3 El eufemismo se presenta como la figura política por excelencia, ya que permite transmitir, mediante una enunciación polifónica, un punto de vista colectivo que busca influir en una mayoría de lectores (Bonhomme, 2010: 71).

reflexionar y discutir desde enfoques críticos, el papel que actualmente desempeñan.

Metodología

Existen diferentes aproximaciones al estudio de las emociones. Sin embargo, el acercamiento metodológico que hemos adoptado se centra en su dimensión discursiva. Concretamente para el análisis de los materiales periodísticos recuperamos la propuesta metodológica de Friedrich Ungerer, en su texto “*Emotion and emotional language in English and German news stories*”.⁴ Y la complementamos con la propuesta de Christian Plantin y Gutiérrez (2009). Una primera característica de este enfoque es que reconoce que el objeto de estudio del análisis discursivo de la emoción lo constituye una serie de problemáticas específicas, por ejemplo: la emoción como una actividad significativa; las diferentes maneras de expresar o comunicar una emoción; la reconstrucción, a partir de indicios emocionales específicos y de reglas precisas, la orientación emocional de un discurso. Si bien el análisis de la emoción que realizamos se centra en la dimensión discursiva, es importante señalar que este acercamiento tiene que ser complementado con aportes que provienen de otros campos disciplinares como sociología, la política, etc. Al respecto la rama conocida como sociología de las emociones proporciona aportes para entender el intercambio discursivo, por ejemplo que las emociones están cargadas de significados, de sentidos anclados en unos contextos socio-históricos específicos, contextos en lo que es necesario reconocer la dimensión normativa, la dimensión expresiva y la dimensión política como lo señala (Hochschild, 1975) y también la pertenencia de reconocer el vínculo sistemático entre la posición de un individuo en una jerarquía de estatus y poder (Kemper, 1978).

4 Su principio de análisis se sustenta en el sistema de inferencias que, probablemente, es el responsable del impacto emocional en el lector. Dicho principio de inferencias se relaciona con la noción de implicatura de Grice (1975). Para mayor información sobre los principios, consultar su cuadro que se localiza en la página 322 del artículo “*Emotion and emotional language in English and German news stories*”.

Ahora bien, en relación con nuestro *corpus* de estudio seleccionamos dos diarios nacionales. Estos son: *La Jornada* (LJ) y *El Universal* (EU).⁵ La justificación de incluirlos en primer lugar, se debe, a que son los diarios de mayor difusión a nivel nacional, la segunda razón es que, manejan líneas editoriales distintas, y gracias a ello, es posible contrastar sus materiales y de esta manera analizar el manejo y tratamiento que dieron a los sucesos. En este escrito, sólo vamos a analizar las primeras planas de los diarios, aunque vale la pena mencionar que la investigación integra un conjunto más amplios de materiales, no obstante, para mostrar un panorama general, basta con retomar estos elementos.

El hecho que vamos a analizar es la Cuarta Acción Global por Ayotzinapa (CJGA) que se llevó a cabo el 20 de noviembre del año 2014. Si bien, se trata únicamente de un ejemplo, a continuación explicamos porque consideramos que es uno de los más relevantes y significativos de todo el caso.

En primer lugar, es importante mencionar que la CJGA marcó un hito importante en el desarrollo de las protestas por los 43 normalistas, ya que de toda las movilizaciones anteriores, esta fue la más contestataria, diversa (en términos sociales) y concurrida que se realizó desde que iniciaron las primeras protestas, por ello tanto medios nacionales como internacionales le brindaron una amplia cobertura en sus principales espacios informativos. La segunda razón tiene que ver con el hecho de que los dos diarios que analizamos, destinaron portadas, editoriales, columnas, notas informativas y artículos de opinión para dar cuenta de este acontecimiento, es decir, fue un suceso de un gran interés mediático. Y finalmente, desde la dimensión emocional, es factible identificar ciertos términos que refieren o describen situaciones emocionales que pueden ser reconstruidas a partir del contenido de los materiales periodísticos.

5 De aquí en adelante nos referiremos a *La Jornada* como LJ y *El Universal* como EU.

Contexto de la movilización

Antes de iniciar, con el análisis, consideramos pertinente reconstruir de manera sucinta el contexto previo, ya que es importante señalar que el país atravesaba por una profunda crisis social y política que se veía agudizada por coyunturas protagonizadas por el Gobierno federal, sus instituciones y la clase política. En este sentido, ubicamos tres sucesos que consideramos claves para entender tanto el contexto de la protesta, como el conjunto de situaciones de carácter emocional que los dos diarios articularon y difundieron a partir de este hecho. El primer acontecimiento sucedió el 17 de noviembre, cuando elementos de la policía judicial capitalina irrumpieron en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), bajo el argumento de atender la denuncia del robo de un celular. El resultado de la irrupción policial, generó pronunciamientos de rechazo por parte de las autoridades universitarias, de una buena parte de la comunidad estudiantil del país, y de redes sociales y medios de comunicación.

El segundo suceso, es la revelación del conflicto de intereses entre el Presidente de México Enrique Peña Nieto y el empresario Juan Armando Hinojosa Cantú, uno de los principales contratistas con los que colabora el gobierno mexicano. A partir de una investigación realizada por el equipo de la periodista Carmen Aristegui, se puso al descubierto la adquisición de una residencia valuada en más de 80 millones de pesos, la cual habría sido obtenida por la pareja Peña-Rivera mediante Grupo Higa, empresa perteneciente a Hinojosa Cantú. La cobertura que dieron diversos medios nacionales e internacionales abonó al clima de irritación, impunidad y corrupción. Finalmente, el último hecho, y uno de los más significativos para el caso de los 43 estudiantes desaparecidos, fueron el hallazgo de fosas clandestinas en Iguala y el resto del país. Lo anterior adquiere relevancia porque las autoridades estatales (y después las federales) en uno de los primeros intentos por cerrar el caso, buscaron relacionar los hallazgos de las fosas con los restos de los normalistas, cuestión que los padres de los jóvenes refutaron argumentando que dichas investigaciones carecían de pruebas y sustento científico. También adquiere relevancia por-

que los familiares y padres, en su paso por los estados de la república, conocieron muchos otros casos de desapariciones forzadas, de fosas clandestinas y de ejecuciones extrajudiciales, en palabras de ellos: “gracias a las caravanas nos dimos cuenta que fosas clandestinas y desaparecidos hay en todo el país”. (Olivares, 2014)

Análisis de los materiales

Iniciamos el análisis con el estudio de las primeras planas y los elementos que la conforman, es decir, titulares, antetítulos, subtítulos, balazos o llamadas a nota, así como sus fotografías. El interés en el examen de las primeras planas es porque es el material donde se jerarquiza la mayor parte de la información que se muestra al público. Los titulares, también son objeto de estudio- dado que al ser uno de los elementos constitutivos de las portadas, tiene la finalidad de resumir lo “expresado en el cuerpo de la noticia, por esta razón, es lo primero que los lectores leen (y a veces, lo único) de la información” (Sánchez, 2009, p. 284). Iniciamos el análisis con la portada del diario La Jornada (LJ)

CUADRO 1.



LA JORNADA	
ENUNCIADOS	PRINCIPIOS/REGLAS
Titular: Fosas por todo el país: padres de los 43	Vivificación Términos que designan situaciones de /muerte/ /horror/ /dolor/ /sufrimiento/ /pena/
Le fotografía está ubicada del lado izquierdo del diario y ocupa la mitad de la portada. En ella se observa la participación ciudadana por la cuarta Jornada Global en el D.F.	R3: Regla de Representación Muestra imágenes emocionantes. /participación/ /apoyo/ /aliento/
Balazo: Multitudinario recibimiento en el DF a las tres caravanas.	Rango y Número Expresión de cantidad en la que se puede inferir situaciones emocionantes como: /solidaridad/ /apoyo/ /calidez/ /afecto/
Balazo: En Zaragoza y el Zócalo grupos se enfrentan a la policía: 21 detenidos	Vivificación y Rango y Número Términos que designan situaciones de cantidad y de episodios violentos. /hostilidad/ /ataques/ /heridos/
Antetítulo: Fueron pacíficos la mayoría de marchas y gremios de ayer por Ayotitlán	Evaluación Emocional Término de emoción que designa una situación positiva: "pacíficos"
Balazo: Existe rechazo general a la violencia	Evaluación Emocional Término de emoción que designa una situación negativa: "violencia"
Impacto Emocional Buscado /indignación/ /horror/ /rabia/	

Como primer punto, es importante destacar que el tamaño de la tipografía del titular le otorga cierta jerarquía. En segundo lugar, a partir de las categorías que propone Unguerer, identificamos el *principio de vivificación*, que tiene que ver con la utilización de palabras que remiten a “lo que pone en peligro la vida o lo que puede generar vida para los humanos”. Los términos con los que se relaciona este principio tienen que ver con situaciones que refieren a contextos de fatalidad, desastres o calamidades. Por ello en el enunciado: “Fosas por todo el país: padres de los 43”, podemos inferir que evoca a situaciones de carácter negativo relacionadas con el horror o la indignación. Cabe destacar que el momento en el que se difunde este titular México atraviesa una fuerte crisis de violencia.

Posteriormente, ubicamos dos balazos. De ellos sólo diremos que cumplen la función de ampliar la información y de ofrecer detalles que pueden ser de interés para el lector. Si bien, la forma en la que se presentan no permite identificar la utilización de términos emocionales explícitos, sí es posible reconstruir rasgos que dan cuenta de situaciones a partir de las cuales es posible inferir ciertas emociones. Por ejemplo, en el primer balazo: “multitudinario recibimiento”, se puede reconstruir un estado emocional en el que es posible observar expresiones de *solidaridad* o *apoyo* por parte de la sociedad hacia el movimiento de los 43. La deducción que hacemos parte del hecho que el LJ da un tratamiento especial a suceso, en el sentido de que no se trata de una mera congregación de gente, sino de un *gran recibimiento colectivo* al movimiento de los 43.

En relación con la fotografía, se observa la avenida Paseo de la Reforma ocupada por los manifestantes. A partir de los planteamientos que hace Plantin, podemos argumentar que se trata de una imagen que *amplifica y representa los hechos emocionantes*; en este caso lo que la convierte en una fotografía emocionante es el ángulo desde donde fue tomada, pues muestra desde una panorámica en picada, la longitud de la avenida ocupada por miles de manifestantes (30 mil según datos oficiales). La fotografía que muestra LJ puede despertar en el lector emociones de solidaridad y apoyo. Sin embargo, también podemos destacar elementos en el antetítulo que se relacionan con

la imagen. En él se subraya: “Fueron pacíficas la mayoría de las marchas y paros de ayer por Ayotzinapa”. Este enunciado define de buena medida, el tipo de tratamiento que el diario otorgó a (todas) las manifestaciones, y también hace evidente la realización de otras marchas y paros (no solamente la que se llevó a cabo en la ciudad de México).

CUADRO 2.



EL UNIVERSAL	
ENUNCIADOS	PRINCIPIOS/REGLAS
Título: Manchan violentos protesta global por los 43 de Ayotzinapa	Violencia Términos de emoción con connotaciones negativas: violentos/acusados/colérico/indignado/
La fotografía ocupa la parte central de la primera plana y destaca la marcha por los 43 normalistas.	R3. Regla de Representación Muestra imágenes emocionales /Participación/apoyos/marcha
Subtítulo: Los tres Poderes cierran filas por seguridad y paz	Rango y Número Concéntrate en los que conlleva a mucha gente y a gente importante: los tres poderes
Balazo: detienen a 31 por agresiones	Rango y Número, Vivificación Expresión de cantidad en las que se inflaman situaciones emocionales. /ataque/ lucha/enfado/
Recuadro: “Es inaceptable la violencia. México está dividido, pero el único camino para avanzar es ir a diel en la paz y la justicia” María Itzcó “No a la destrucción, al odio, a la violencia. Orden, seguridad y paz en la Constitución, en las instituciones” Juan Silva Ibarra “Queremos garantizar el respeto a los derechos humanos, el acceso a la justicia y el combate a la corrupción” Miguel Barbosa	Evaluación Emocional y Contenido Emocional Designación de términos emocionales explícitos Impacto Emocional Suscald /Indignación/enfado/violencia/

Portada, *El Universal*, 21 de noviembre 2014. Fuente: elaboración propia

En relación con la portada de EU, también observamos que su titular sobresale de los demás elementos que conforman la portada, además su ubicación (localizada a lado derecho de la portada), le confieren mayor relevancia. En cuanto al enunciado: “Manchan violentos protesta global por los 43 de Ayotzinapa” identificamos el principio de *evaluación emocional*, ya que contiene términos que refieren a situaciones de carácter negativo, estos son: “manchan” y “violentos”. Por otro lado, EU recurre a la tercera persona como una estrategia enunciativa para tomar distancia del hecho, pero al mismo tiempo para fijar su postura sobre el mismo, es decir, se centra preponderantemente en el carácter violento de la marcha, dejando de lado otros puntos que transcurrieron a lo largo de la protesta.

En los dos balazos es posible observar que se refuerza la postura del diario, especialmente en el primero, donde se informa: “detienen a 31 por agresiones”. En este enunciado identificamos el *principio de*

vivificación ya que a partir de la forma verbal “agresiones” es posible deducir que en la protesta hubo situaciones de enfrentamientos, provocaciones y ataques entre la policía y los manifestantes. Si analizamos el subtítulo: “Los tres poderes cierran filas por seguridad y paz” observamos el *principio de rango y número* donde su máxima señala “concéntrate en lo que le concierne a mucha gente y a gente importante”. En este caso la gente importante a la que se refiere el diario son a los actores políticos que encarnan los tres poderes de La Unión. Como lo mencionamos anteriormente, para este diario la postura oficial del gobierno suele ocupar un lugar preponderante en sus notas. Finalmente, el tercer elemento a destacar es la fotografía. De ella podemos mencionar que, es muy similar a la que publica LJ, esto nos puede indicar que probablemente se trata de la misma agencia de noticias, no obstante, al igual que en el diario LJ el ángulo desde es tomada permite ver al lector el nivel de concurrencia que tuvo la protesta por los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa.

Conclusiones

En relación con el análisis de las primeras planas es importante subrayar que en ambos diarios encontramos diferencias significativas en cuanto al tratamiento, organización y jerarquización de la información. Por ejemplo, podemos apuntar que no sólo existe un posicionamiento distinto, sino que es opuesto en relación con el tratamiento que le dieron al acontecimiento. En este sentido, el titular de LJ decide centrar su atención en las fosas que hay por todo el país, mientras que EU opta por enfatizar que violentos mancharon la protesta. Otra forma de interpretarlo es que, para el primero, lo importante es llamar la atención sobre el panorama de muerte que asola en muchos estados del país, mientras que para el segundo lo relevante es difundir los hechos violentos que acontecieron al finalizar la marcha. En este mismo sentido, mientras el subtítulo de LJ explícitamente menciona que fueron pacíficas la mayoría de las marchas, el titular de EU ofrece una versión opuesta.

En cuanto a la dimensión emocional inferimos que en ambos diarios el lector puede experimentar emociones asociadas con la irritación, el enojo e incluso la indignación. En el caso de esta última emoción, Jasper señala que “la indignación hacia el propio gobierno puede ser especialmente movilizadora, cuando en ella influye un sentimiento de traición” (Jasper, 2013, p. 52). Esto va de la mano con las emociones morales, ya que la indignación forma parte este grupo. Además, el papel de “los principios morales [...] está relacionado con la satisfacción de hacer lo correcto (o lo incorrecto), y también con sentir lo correcto (o lo incorrecto) (2013, p. 50).

Eduardo Bericat señala que en la actualidad una buena parte de las noticias que se dan a conocer a través de los medios de comunicación nos ofrecen informaciones acerca de tragedias y dramas, de desastres e infortunios, hechos luctuosos, de muerte y desolación:

La muerte siempre está presente en las noticias más importantes, bien sea una muerte expuesta directa y crudamente en su apariencia más sanguinaria, en la que el cuerpo mutilado y el cadáver ocupan el centro de la escena, bien sea una muerte anunciada y sugerida como acontecimiento probable y generalizado, consecuencia de fenómenos, hechos o comportamientos considerados en gran medida normales (Bericat, 2005, p. 54).

En consecuencia, Gil Calvo añade que los medios de comunicación, antes que formadores de la opinión pública, aparecen hoy como creadores de emociones públicas. Por lo tanto es cada vez más importante estudiar, desde una perspectiva crítica, cómo los medios en general, pero la prensa escrita en particular, comunica, reproduce y difunde emociones en torno a problemáticas que atañen a la sociedad. Igualmente, Gil Calvo (2003) se pregunta si el miedo colectivo se funda en una base real o es producto de una percepción subjetiva, y si esta percepción se puede atribuir a la presión que ejercen las informaciones y discursos de los medios de comunicación social en el imaginario colectivo. A manera de cierre, podemos argumentar que los discursos —de los medios masivos de comunicación— ayudan a reproducir las experiencias de subjetividad y a construir consensos sociales; siguiendo

a Paul Virilio (2007), sincronizan las emociones respondiendo a una demanda de emoción colectiva. Los medios de comunicación amplifican y modelan las experiencias subjetivas individuales e inciden en la construcción de consensos y emociones grupales al sincronizar los estados afectivos como respuesta a la demanda social de sentido y significación (Virilio, 2007).

Referencias bibliográficas

- Russell, A. (1983). *The Managed heart: Commercialization of Human Feeling*, The University of California Press.
- Bericat, E. (2010). El contenido emocional de la comunicación en las sociedades de riesgo. Universidad de Málaga. Reis.
- _____. (2005). La cultura del horror en las sociedades avanzadas: de la sociedad centripeta a la sociedad centrifuga. En *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 110 [Fecha de consulta: 10 de abril de 2016] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99715250002>>
- Bonhomme, M. & Horak, A. (2010). La desdramatización de las emociones en la prensa escrita. El eufemismo político-administrativo, en Versión. *Estudios de Comunicación y Política*, No. 24, UAM Xochimilco, p. 71-91.
- El Universal*. (2014), Primera plana. 20 de noviembre.
- Gil, C. (2003). *El miedo es el mensaje. Riesgo, incertidumbre y medios de comunicación*, Madrid: Alianza.
- James, J. (2013). Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre los Cuerpos, Emociones y Sociedad*. No 10. Año 4. Argentina. p. 48-68.
- La Jornada* (2014), Primera plana. 20 de noviembre.
- Plantín, C. & Gutiérrez, S. (2009). La construcción política del miedo en Haciendo discurso. Homenaje a Adriana Bolívar. Paola Bentivoglio, Frances D. Erlich y Martha Shiro (comps.), Comisión de Estudios de Postgrado, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, p. 491-509.
- Rosas & López, (2014). *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*. ITESO.
- Sánchez, G. (2009). *Estudio pragmático del discurso periodístico político español. A propósito de los debates sobre el Estado de la Nación*. Granada.
- Theodore, K. (1978). A Social Interactional Theory of Emotions. p.159.
- Olivares, Camacho & Urrutia. (2014). *La Jornada, El gobierno sabe dónde están los 43 normalistas*, 21 de noviembre 2014, sección Política.
- Ungerer, F. (1995). *Emotions and emotional language in English and German new stories*.
- Virilio, P. (2007). *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Totooffice: Experiencias interculturales en torno a la lengua y la tecnología

Totooffice: Intercultural experiences around the language and technology

Iván G. Deance

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. México

ivan@deance.org.mx / www.deance.org.mx

Resumen

El trabajo aborda una serie de experiencias interculturales que motivaron la implementación de un trabajo multidisciplinario para la adaptación de un paquete ofimático a una lengua indígena mexicana. Posteriormente se exponen las particularidades mencionadas de las lenguas del grupo amerindio totonaco y la forma en que estas particularidades se pueden transformar en fortalezas para la aplicación tecnológica en la práctica nacional. Para cerrar se exponen las experiencias de implementación del proyecto, las particularidades de la propuesta de simplificación de la escritura de dicha lengua y el desenlace del proyecto.

Palabras clave: experiencias interculturales, lengua, tecnología, totonaco, lengua indígena.

Abstract

The paper approaches a series of intercultural experiences that motivated the implementation of a multidisciplinary work for the adaptation of an office software to a Mexican indigenous language. Subsequently, the aforementioned peculiarities of the languages of the Totonac Amerindian group and the way in which these peculiarities can be transformed into strengths for the technological application in the national practice are exposed. Finally, the project implementation experience are presented, the particularities of the proposal to simplify the writing of that language and the outcome of the project.

Keywords: intercultural experiences, language, technology, Totonac, indigenous language.

1. Analfabeta en su propia tierra

Cuántas veces no nos hemos encontrado con algún manual, alguna canción o alguna película que nos agrada pero se encuentra en un idioma extranjero y no comprendemos del todo su contenido o en su caso, su significado más especializado. En el mejor de los casos tendrán su versión en inglés y si tenemos la fortuna de saber algo del “nuevo idioma universal”, quizá saldremos adelante con algo de dignidad. Sin embargo, cuando es otro el idioma y este ni siquiera pertenece a la familia romance, no hay forma de que entendamos los conceptos que se nos presentan. Basta con hacer el ejercicio en internet buscando algunos videos o música de lugares asiáticos, indios, rusos o africanos para darnos cuenta de la diversidad cultural y lingüística que existe en nuestro mundo y lo poco que conocemos de él. A pesar de todo, es claro que no existen razones de peso para que la gente de otros países genere contenidos en español, sólo para que nosotros podamos entender sus manifestaciones culturales. Por nuestra parte, no podemos exigir que se haga y sin embargo, en el caso de las lenguas indígenas de México, si es una obligación generar contenidos y explicaciones de muchas cuestiones generadas en español en dichas lenguas al encontrarse estas reconocidas en la constitución Mexicana como idiomas oficiales. Obviaría decir que en la realidad, no hay tales traducciones ni contenidos en las llamadas lenguas originarias, salvo contados y tardíos esfuerzos gubernamentales por generar traducciones oficiales resumidas de algunos de los marcos normativos más importantes del país como la Constitución Política o la Ley General de los Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas¹. Motivados por lo anteriormente descrito, nos dimos a la tarea de realizar el aporte de una herramienta que pudiera contribuir al desarrollo de las lenguas del Totonacapan y que se expone a continuación.

De manera curiosa, las motivaciones primigenias para el desarrollo del trabajo mencionado se encuentran en la infancia remota y

1 Aquí es un gusto señalar que mi compañera de trabajo y de vida, la Mtra. Verónica Vázquez Valdés coordinó la traducción de esta ley en siete variantes del totonaco y dos del náhuatl junto con algunos alumnos durante su estancia en la UIEP, trabajo publicado y difundido por escrito y en audiograbaciones en algunas de las poblaciones del Totonacapan.

proviene una historia de familia. Cuando era niño mi padre, antes de irse de la casa, nos compró una araña de juguete que era una especie de vehículo para el personaje antagonista una serie televisiva infantil “Los Amos del Universo”. Como mi padre lo compró en la “fayuca” (productos introducidos ilegalmente al país), además de usar pilas que no venían incluidas, el juguete no respetaba la Norma Oficial Mexicana por lo que el manual no venía en español, solamente venía en inglés y chino. Fue algo bastante frustrante porque cuando lo intentamos ensamblar, mi padre lo rompió y jamás pudimos usar el juguete. Nunca entendimos cómo deberían ensamblarse. Al irse mi padre de la casa, llegó inmediatamente con mi madre un amigo árabe. Moris era libanés, se hizo de inmediato sustituto de papá y trajo a la casa muchas cosas libanesas entre las que destacaban comidas tradicionales y un idioma bastante florido del cual me hacía repetir algunas groserías en las reuniones; aun las recuerdo pero en cuanto entendí que tenían que ver con la mamá de los otros, las dejé de repetir.

Lo interesante es que también traía libros, cuentos y revistas que mi hermano y yo revisamos detenidamente. En ellos se veía una caligrafía increíblemente maravillosa, esa caligrafía árabe con sus trazos tan estéticos y armoniosos, además de otros estilos artísticos que tienen dichas culturas; sin embargo, jamás entendí lo que decían esos libros. Eso me marcó profundamente pues me despertó mucha inquietud por estas cuestiones de la diversidad lingüística. Uno de esos libros aún lo conservo y me gustaba pedirle a mi esposa que les leyera a nuestros hijos; imposibilitada a hacerlo y con el enfado de ellos de por medio, comenzamos a inventar historias que suponemos, no tienen nada que ver con lo que en realidad dice ahí.

En torno a la lengua indígena de los totonacos, con mi llegada al Totonacapan a mediados de la década de los noventa, algunos jóvenes de aquella época me enseñaron a saludar en totonaco y me instigaron para que practicara diciendo: *Lanka mintsikit*. Entonces cuando veía a algún señor o señora en el camino, decía esas palabras sin obtener respuesta más allá de una mirada fija y distante a la que posteriormente la gente seguía de frente. No entendía por qué no me respondía hasta que con el tiempo, alguien me dijo que eso significa “son grandes tus

senos”. En cuanto lo supe, les fui a reclamar a quienes me lo indicaron; ellos se desternillaban de risa y así comenzó una amistad que todavía mantenemos hasta la fecha.

Con base en estas reflexiones y luego de instalarnos toda la familia para radicar en el Totonacapan durante seis años, nos dimos cuenta que todos los contenidos escritos, los de los medios de comunicación tradicionales y digitales así como cualquier otro contenido en la red, están en un idioma que no es el de la región. Los pocos contenidos que quieren ser adaptados al totonaco, como los nombres de los periódicos o los boletines regionales terminan sólo usando fragmentos que corresponden más al folclor que a la intención de transmitir un mensaje eficaz. De tal modo que algunos jóvenes, alumnos nuestros, mostraron inquietud ante la posibilidad de tener contenidos en idioma totonaco. Entonces pensamos que sería increíble que pudieran escuchar un programa de radio, una telenovela, leer un best seller en idioma totonaco igual que nosotros lo hacemos en español, o mejor aún, que pudieran tener aplicaciones en los teléfonos móviles y programas en sus computadoras pero es su propio idioma. Lamentablemente esto no se miraba tan posible y nosotros tampoco íbamos a cambiar la manera en la que se desarrollan dichos contenidos, pero definitivamente quisimos dar un primer paso, el paso uno punto cero.

2. Sqalala linkan²: Del “metal inteligente” al software productivo

Siempre me ha llamado la atención los nombres de algunos inventos que ha desarrollado la humanidad, algunos se componen de palabras que describen su uso de manera inmediata como en el caso del automóvil o el ferrocarril, otros apelan más a la forma del objeto como en el caso de la tableta, otros más tienen juegos de referentes semánticos que buscan ser pegajosos como el *ipod* (i-vaina). Sin embargo los que más llaman mi atención son aquellos que están identificados por

2 Del totonaco: “Metal inteligente”.

el apellido de su creador, como la escritura para ciegos del francés Louis Braille, las escalas del sueco Ander Celsius y el alemán Daniel Fahrenheit, el daguerrotipo del francés Jacques Daguerre o El saxofón del belga Adolphe Sax. En estos últimos casos, pocos son los inventos de origen mexicano y prácticamente ninguno identificado con algún pueblo indígena. Salvo la tecnología de la televisión a color que Guillermo González Camarena desarrollara tras cobrar las regalías de la canción “Río Colorado” compuesta por él, son pocos los casos de éxito comercial que los inventores mexicanos lograron en el mundo. Como muestra de lo anterior vemos que el despunte tecnológicos de la humanidad es desarrollado en otros países y por ende sus aplicaciones son descritas y desarrolladas en los idiomas que los han creado, de tal manera que con frecuencia, terminamos usando préstamos de otras lenguas y explicaciones de otros universos epistemológicos para entender, aprender y apropiarnos de dichos avances.

Esto ha representado la existencia de un abismo en el desarrollo social a partir del atraso de nuestras poblaciones rurales en materia de usos y apropiaciones de la tecnología en la era de la información en la que vivimos. (Stalder, 2006)

Para el caso de los pueblos indígenas, particularmente entre los pueblos totonacos, lo descrito anteriormente también es cierto y aún más grave, pues no se cuentan con elementos tecnológicos, contenidos mediáticos ni mucho menos digitales, traducidos a sus lenguas; más lejos es aún pensar que existieran contenidos creados desde sus propias lenguas.

Un caso paradigmático es la generación de neologismos por parte de los puristas de las lenguas, para explicar elementos que fueron desarrollados en otra cultura, evitando con esto, la asimilación de un nuevo concepto o entorpeciendo la comprensión de la función del objeto descrita por el neologismo. Aún hoy día recuerdo con humor el color de las letras y la textura de la pintura en la pared de la entrada del centro de cómputo de las instalaciones de la Sede Regional Totonacapan de la Universidad Veracruzana Intercultural en donde se apreciaba la frase *sqalala linkan* y cuyo significado literal es “metal inteligente”. Al preguntar a algunos hablantes sobre el significado era

inmediata su respuesta, sin embargo, salvo los alumnos de dicha universidad que conocían el interior del aula, nadie más podría intuir lo que en ella había. Con un poco de sarcasmo creo que la mejor interpretación para *sqalala linkan* podría ser “inteligencia artificial” y su escritura debería encontrarse en la puerta de algún laboratorio de *Silicon Valley*.

Adicionado al sarcasmo anterior, las computadoras no se basan en su estructura de metal para funcionar, de hecho, las actuales laptop y tabletas poseen más partes plásticas que metálicas y la parte fundamental de las placas de cómputo se basa en el silicio, el cual por definición no es un metal sino un metaloide. Ahora sólo resta esperar el día en que el idioma totonaco pueda generar los conceptos necesarios para el abordaje de la física, la química, las matemáticas, la estadística y otros campos de estudio.

Ese día quizá podamos saber cómo es que dichas culturas preferirían llamar a la computadora. Hasta entonces conviene tomar el préstamo del español, al igual que este idioma lo hace del inglés, al definir el software, el hardware y demás elementos tecnológicos no desarrollados desde la lógica de esta lengua. De lo contrario, estaremos obstinados en generar neologismos carentes de sustento, al no tener una asociación semántica con los conceptos previos necesarios, terminado por ahogar a los idiomas originarios en un purismo aberrante, más parecido al “apache de los westerns”, que a una estrategia eficiente de apropiación de innovaciones y tecnología.

3. Está en chino o mejor dicho, en totonaco: TotoOffice 1.0 suite ofimática en idioma totonaco - localización de LibreOffice 3.6³

Si bien la situación de las lenguas indígenas, ya descrita, es clara en diferentes ámbitos de la vida académica en torno a ellas, no todos tenemos la oportunidad de aportar algún elemento para atender el asunto.

3 En este punto es necesaria la mención al Dr. Alfredo A. Guevara García por el invaluable apoyo tecnológico, la constante asesoría y el trabajo altruista dedicado al desarrollo de este proyecto.

En nuestro caso, tampoco era claro la manera en la que abordaríamos el problema. Comenzamos a producir algunos cortos de radio con elementos bilingües y enseñamos a algunos de nuestros alumnos nahuas y totonacos a editar audio y video, empero nos dimos cuenta que era doblemente complejo explicar el uso de un software que se encontraba enteramente en inglés con explicaciones en español y concepciones de edición resultado de un híbrido entre ambos idiomas. Hacer un *fade out* utilizar un *keyframe* o renderizar nos requería de una explicación en español, un intento de conceptualización en la lengua indígena y la aplicación correcta en el programa etiquetado en inglés. Luego de generar algunos productos narrados en lengua indígena o producidos de manera bilingüe nos convencimos que no bastaba generar contenidos en lenguas indígenas sino herramientas tecnológicas traducidas y conceptualizadas en la lengua indígena para, desde ahí, producir contenidos en dichos idiomas. Sumado a esto aprovecho para describir tres anécdotas que impulsaron tajantemente la empresa de adaptar un software de productividad ofimática en lengua indígena.

Es sabido por todos que cada lengua es una posibilidad diferente de ver al mundo, de pensar en él, de identificar valores o de resolver problemas. La gran diversidad que contienen las muchas lenguas indígenas que se hablan en nuestro territorio nacional representan una riqueza para todos. (Salgado, 2003, p. 7; Salgado y Villavicencio, 2004) Pero esto no se aprende por ósmosis, se adquiere en el hogar y se reafirmar en la escuela.

Un grave problema al que nos enfrentamos, es la creencia de que el uso de las lenguas originarias debe estar restringido al plano de lo familiar y que en espacios oficiales, gubernamentales o académicos de cualquier nivel no es correcto su uso, pues es el español la lengua que legitima todos los trámites y procesos en los ámbitos ya descritos.

Las lenguas originarias ofrecen grandes posibilidades de ser utilizadas en la generación de conocimientos y herramientas tecnológicas, tal es el caso del totonaco, idioma que cuenta con una gran variedad de formas para describir los objetos y conceptos.

Por ello, académicos y estudiantes de la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (LGID) de la Universidad Veracruzana

Intercultural (UVI), sede Totonacapan, en el municipio de Espinal, trabajamos en el TotoOffice, una suite ofimática en idioma totonaco. El proyecto toma como base el software libre de LibreOffice sobre el cual fuimos traduciendo cada una de las funciones en las que opera, para la producción de archivos en una computadora.

Nuestro mayor interés era generar la reflexión en torno al uso práctico de las lenguas originarias y la posibilidad de ocuparlas en ámbitos en los que tradicionalmente no se ocupan, como en el caso de las herramientas tecnológicas asociadas a la computación.

TotoOffice fue un proyecto que respondía a la inquietud utilizar la computadora en el contexto de la lengua y la cultura de la región, desde la misma lengua de la región. Uno de los objetivos fundamentales de TotoOffice fue promover el uso del totonaco, ya que la población en su mayoría no lee ni escribe en su lengua debido a que ha sido alfabetizada en castellano y carecen de la práctica lecto escritora en su propia lengua. En este sentido, el proyecto trató de demostrar que es posible generar un producto como éste con la participación de los propios hablantes. El arduo proceso para la traducción del software significó, para los integrantes del equipo, una oportunidad de redescubrir el idioma totonaco a partir de las formas en las que describe al mundo.

La tarea más compleja fue la traducción de los más de tres mil términos computacionales que debe incluir la suite, ya que ello implica no sólo aspectos lingüísticos, sino culturales y conceptuales.

Teníamos la intención de que los estudiantes interesados contaran con una versión de TotoOffice, a la par del MS-Office para que pudieran elegir, esperando que se familiarizaran poco a poco con el programa en totonaco e incluso lo pudieran instalar en sus hogares.

Esta inquietud la comenzamos a gestar trabajando en la Universidad Intercultural del Estado de Puebla en México, vimos la posibilidad de generar o adoptar algún software al idioma totonaco, más allá de generar contenidos en el propio idioma, cosa que también hemos mantenido como un objetivo primordial. Queríamos generar una herramienta que le permitiera a la gente generar los contenidos en su propio idioma, no generarlos nosotros. Que pudiera hacer uso de dicha herramienta y motivarse para la escritura y la redacción de

elementos en su propio idioma y no solo traducciones posteriores. En aquel entonces, el Rector Vicente Luna Patricio, nos dijo literalmente que no perdiéramos el tiempo, así que los escasos momentos para desarrollar el proyecto se redujeron a casi nada y los pocos avances que teníamos, se fueron con las patas del juguete que mi padre había roto aquella navidad en que se fue de la casa.

Pasó el tiempo y vimos una segunda oportunidad al ingresar a la Universidad Veracruzana. Con ella resurgía la posibilidad de desarrollar muchas otras cosas entre las cuales se encontraba nuestra propuesta de software en totonaco. Así que empezamos a sumar a diversos compañeros, sobre todo estudiantes, quienes comenzaron a trabajar con nosotros en la base de datos en el idioma totonaco.

Pocos “sobrevivieron”. Quizá al comienzo éramos 20 personas, pero cuando empezamos a trabajar en las traducciones y nos comenzamos a dar de topes contra la pared surgieron varias discusiones por las variantes, la metodología, el tiempo de trabajo etcétera. Los compañeros comenzaron a desertar. Como diría el abuelo, “obviamente no todo es para todos”, lo cual hace más importante el reconocimiento que queremos hacerle a Sofía Pérez Marcos y a Miguel Gonzalez Vega quienes terminaron con nosotros el trabajo en tiempos libres, a ratos en la casa, a ratos en la escuela, disfrutando juntos de los albures y juegos de palabra en doble sentido para los que algunos términos se prestaban.

Así comenzó el trabajo de traducción, interpretación y adecuación semántica.

Como todos sabemos, la lengua es una herramienta del pensamiento humano y nos permite construir ideas valores creencias costumbres principios, y México es uno de los países de mayor diversidad lingüística. (Salgado y Villavicencio, 2004) Algunas de estas lenguas tienen semejanzas entre sí y desde luego muchas particularidades pero también se tienen un par de lenguas que no pertenecen a ninguna filiación lingüística, hablamos del purépecha y el totonaco.

Traducir términos informáticos al totonaco, no sólo representa traducir conceptos de un idioma a otro sino de un lenguaje especializado a otro. Para dicha tarea, se necesitan mediadores que conozca el

lenguaje de la informática, del totonaco y del español, pero sobre todo tener un contexto de la cultura de los totonacos. Ahí es donde nuestro equipo encontró la pertinencia de su existir.

Por lo anterior cabe señalar que las comunicaciones, la informática y la computación han mantenido desde su origen un ritmo constante de crecimiento acelerado además de una progresiva difusión más allá de la especialización. (Gómez, 1997) Desde hace 40 años hemos tenido la presencia de anglicismos de todo tipo, desde el calco al préstamo hasta llegar al híbrido y estos son “voces derivadas a partir de las formas importadas, en los que el lexema pertenece a la lengua de donde se toma el préstamo y el morfema gramatical a la otra lengua.” (Ezquerro, 1993, p.71)

Es fácil encontrar en la Red la mezcla de dos jergas referidas al lenguaje de la Informática, una especializada y una no especializada. La especializada la ocupan los profesionales y el resto de los sectores científicos y tecnológicos desde hace algunas décadas, utilizan esta lengua para la intercomunicación. La no especializada la ocupan los no profesionales es “el lenguaje coloquial” o “El lenguaje de la calle” como lo llaman los lingüistas e intelectuales.

Para llevar a cabo dicho ejercicio de traducción utilizamos los siguientes diccionarios:

- Vocabulario de ordenadores e internet de José Antonio Millán.
- Diccionario de términos de informática Inglés-Español de Rafael Fernández Calvo.
- Diccionario de Internet en Español.
- Ciber-Léxico comparativo.
- Ciberdiccionario.

El tipo de traducción que realizamos fue la traducción directa, la cual consta de la lengua extranjera a la lengua materna: Inglés-Español-Totonaco

Metodológicamente realizamos la Traducción yuxtalineal, (Febles, 2003) la cual suele tener igual carácter y la misma finalidad que la interlineal, se disponen en columnas yuxtapuestas el texto original y el texto final, de manera que cada línea del texto terminal corresponda a otra equivalente del texto original.

Teóricamente utilizamos la teoría del Skopos o funcionalista, (Febles, 2003; Venuti, 2012) la es creada por Hans J. Vermeer en 1978. La idea de esta, es que no hay una única forma de traducir un Texto Original, sino tantas traducciones como encargos sean posibles. Cabe señalar que toda traducción está sujeta a un fin último, que debe cumplir el texto en la cultura meta. Por ende, no debemos olvidar que la traducción es el puente que une dos culturas y que permite conocer a una cultura desde otra diferente. También fue importante recurrir a esta teoría de traducción porque revaloriza el papel del receptor, de la traducción y de la cultura y por encima del todo el del traductor. (Febles, 2003; Venuti, 2012)

A pesar de las diferencias culturales, el receptor sólo tiene su cultura como referente para entender a otra. Es su lengua, y el uso peculiar que haga de ésta, el vehículo para materializar la percepción de otra vertiente.

En la teoría del Skopos el principio dominante de traslación es su finalidad, lo cual implica no ver a la traducción como un proceso de trascodificación lingüística, sino como una interacción compleja donde intervienen representantes de diferentes culturas. (Febles, 2003)

La función de la traducción, al ser un acto de transferencia cultural, ya no se deriva directa o exclusivamente de la función del Texto Original (TO), o del efecto producido en sus primeros lectores, sino que en cada caso será mediatizada por la finalidad de la comunicación, es decir, por las funciones comunicativas que exija el encargo de la traducción.

Por un lado, hay una ruptura con el concepto tradicional de traducción y nueva visión del valor atribuido al TO. Según los enfoques tradicionales lo que perseguía la práctica traductora era reproducir fiel y fiablemente el original, ahora lo que se intentará es cumplir con el encargo. Y, en consecuencia, el TO perderá protagonismo y se degradará, ya que de un texto original se pueden hacer tantas traducciones como encargos sean posibles.

Los funcionalistas son conscientes y nos hacen que tengamos claro que los textos (traducidos o no) no se presentan nunca en un vacío contextual, de que no se producen *in vitro*.

Otro problema surgido en el proceso concierne a las complicaciones que tuvimos en torno a la estandarización (o el intento de) sobre todo en lo referente a las reglas ortográficas en torno al totonaco.

Ya hemos hablado de las diferentes lenguas que tenemos en nuestro país y de las variantes dialectales así como del caso del totonaco en donde tenemos variantes que se pueden considerar lenguas diferenciadas

Para lo anterior hay diferentes metodologías y estrategias que nos pueden dar evidencia de lo anterior, ya se ha abordado este tema en apartados anteriores y no ahondaré en el asunto pero lo que no resolvíamos en este punto del proyecto es la ortográfica a utilizar para nuestros registros. Así que luego de muchas discusiones decidimos usar nuestra propia propuesta de totonaco simplificado.

1. TABLA: EJEMPLO DE DIFERENTES ORTOGRAFÍAS DEL TOTONACO

Español - 'maestro(a)'	Variante de La Sierra	Variante de Caxhuacan
Ortografía del ILV	mā'qalhtawa'qanā'	ma:'alhtawa'ana.'
Ortografía de la Propuesta de Estandarización (Maestros bilbingües)	maakgalhtahuakgeanaa'	
Propuesta de totonaco simplificado	maqalhtawaqana	

El totonaco es una lengua que no se parece al español, ni al náhuatl, ni al inglés y posee algunos fonemas complejos para nosotros como hispanohablantes que presentan diferencias de significado con el uso adecuado como por ejemplo la /k/ frente a la /q/, al igual que la pertinencia del saltillo glotal y las vocales largas pero sólo señalaré las decisiones tomadas en torno a la propuesta ortográfica para proponer ejemplo de contraste.

En la tabla se muestra la palabra 'maestro' en dos diferentes variantes del totonaco.

Para su escritura tenemos diversas propuestas ortográficas existentes de las cuales sólo tomamos tres y cuyos rasgos particulares relatamos ahora.

La primera decisión fue en torno al sonido de la oclusiva velar sorda o /k/ velar muy presente en la mayoría de las lenguas totonacas. Las propuestas de estandarización de la lengua por parte de los maestros bilingües han impuesto un dígrafo 'kg' para un sólo fonema /q/, adicionalmente y como se muestra en la tabla existen variantes en donde la marca particular para este sonido es la ausencia del mismo manifestado con una oclusión glotal, de tal forma que para estas variantes se le obliga a escribir un dígrafo en donde no hay sonido.

Nosotros optamos por la propuesta de representar la /k/ velar con una /q/ como en alguna de las propuestas del ILV dado que nos recuerda al sonido gutural y representa sólo una grafía para un sonido.

La segunda discusión fue en torno al marcado de las vocales largas que pueden ser representadas al escribirse doble /aa/ con una línea sobre la vocal /ā/ o seguida de dos puntos /a:/ tres formas válidas para marcar el alargamiento vocálico. En este punto nos dimos cuenta que no siempre hay presencia de las vocales largas o son diferentes lugares en donde se presenta el alargamiento vocálico y aun cuando este también marca diferencias semánticas ante su uso o ausencia decidimos no representarlo ante la dificultad de reconocer el fenómeno por parte de los hablantes y la no generalización de uso, a diferencia de la /k/ velar que es un recurso mucho más utilizado para contrastes semánticos en algunas variantes. Por otro lado, el marcaje de alargamientos vocálicos complicaba la escritura, ya sea por usar algún símbolo adicional a las letras del alfabeto o por repetir la vocal ocupando más espacio en las etiquetas del programa de cómputo.

En torno al asunto de la semivocal /w/ decidimos adoptar esta grafía por la misma justificación de economía de la lengua, ya que para las etiquetas en el programa de cómputo, todo lo que nos ahorrará espacio sería bienvenido.

Para el caso de la fricativa palatal sorda representada tradicionalmente con /lh/ decidimos conservar dicho dígrafo. Aunque dicho sonido no existe en el español al igual que la oclusiva velar sorda, no hay

una alternativa monógrafa para ello y es muy necesario diferenciar de la líquida en el totonaco /l/.

De ahí partimos para construir la base de datos de los términos a traducir.

Para el proceso técnico y sin entrar en detalle dado que el presente trabajo pertenece a la ciencias sociales y no a las ciencias de la informática, basta decir que lo que hicimos básicamente fue encontrar los archivos "tags" de LibreOffice, asegurarnos que nosotros no íbamos a romper ninguna legislación nacional o internacional, solicitar los permisos correspondientes, (intentamos inclusive financiar un equipo de trabajo sin éxito) y comenzar con la traducción utilizando la teoría y la metodología antes descrita.

Para el registro de la traducción utilizamos el programa Poedit para posteriormente usar varios compiladores que nos arrojaran una versión estable en totonaco.

Debido a que los compiladores son más sencillos cuando están basados en UNIX y los tres miembros del equipo que estuvimos desde el principio habíamos usado Linux y posteriormente tuvimos equipos Mac, el trabajo se compiló en Mac. Obviamente usamos software libre y gratuito en todo momento y de ahí la decisión de basarnos en Libre Office por aquello de los permisos y las licencias.

El proceso resultó, fue en demasía interesante pues lo que parecía complicado al principio, el proceso técnico, resultó ser mucho más sencillo que el proceso de la traducción. Cómo bien dice el Dr. Guevara, "es más sencillo enseñar a programar a un hablante de totonaco que jamás hubiera tenido contacto con una computadora que enseñarle totonaco y su contexto a nivel de traducción a un programador que jamás hubiera tenido contacto con dicha lengua".

En este sentido es lamentable la creencia popular en torno al aprendizaje rápido de las lenguas indígenas frente a la complicación de años al querer estudiar una lengua europea. Quizá las lenguas europeas tengan una facilidad adicional al tener diversos materiales y desarrollos pedagógicos en torno a sus enseñanza, cosa de la cual las lenguas indígenas carecen.

Sin ánimo de alargar más este apartado, nuestro principal objetivo en este proyecto fue el de demostrar que las lenguas indígenas son tan pertinentes para la utilización y desarrollo de herramientas tecnológicas como las lenguas occidentales. Si bien sabemos que cada lengua es la más eficiente para describir y abordar el universo epistemológico en el que se desarrolla, aún hoy día discutimos con colegas sobre “la poca practicidad” de otras lenguas para ser usadas fuera de sus contextos, en especial las indígenas.

Es obvio que una lengua fuera de su contexto no será la más apta para describir el universo que le rodea, de hecho es muy probable que tenga muchas ausencias al intentarlo, pero ese fenómeno sucede con absolutamente todas las lenguas.

Al final, creemos que conseguimos demostrar que es posible el utilizar el totonaco en contextos de cómputo e informática. Pudimos adaptar y correr de manera estable un paquete de cómputo ofimático entre individuos que teníamos poca especialidad en traductología, poco conocimiento en programación y sin financiamiento. Sólo cinco personas en no más de tres años de ratos libres. Pensemos lo que podríamos hacer con una buena formación en programación, una formación sólida sobre su propio idioma y el español, un poco de financiamiento y una centésima parte los 250,000 hablantes de totonaco que hoy día perviven. Seguro estaríamos más adelantados en nuestro programa espacial nacional o en algunas otras áreas tecnológicas, incorporando a diversas poblaciones indígenas a los avances técnicos y tecnológicos en lugar de menospreciar sus horizontes culturales solo porque no los conocemos.

De manera sorprendente, al menos para nosotros, luego de la presentación oficial de la versión del TotoOffice 1.0 en junio de 2012, recibimos bastantes citas para entrevistas y notas de prensa así como felicitaciones de totonacos al frente de alguna organización pública o política, así como de colegas estudiantes y profesionistas, pero luego de dos años de haber dejado en la página de descargas la posibilidad de instalar el software, no recibimos ningún correo, descarga o solicitud para la instalación de dicho paquete computacional.

Luego de ese tiempo decidimos ahorrarnos el costo del hospedaje del software y con una extraña satisfacción de haber demostrado la utilidad y pertinencia de las lenguas indígenas de filiación totonacana en contextos tecnológicos particularmente computacionales e incluso una mayor eficiencia que el español por el carácter aglutinante de la lengua descrita, nadie quiso instalarlo en sus computadoras más allá de los colaboradores del proyecto. De la continuidad del uso del totonaco y su vitalidad, aprendimos que es responsabilidad de los hablantes hacerse cargo, nuestro trabajo es otro.

4. A modo de autoevaluación del proyecto

Si bien la propuesta del TotoOffice se concretó a partir de las inquietudes del grupo de trabajo, es necesario mencionar que fue producto de largas discusiones y señalamientos de colegas de las oficinas centrales de la Capital del Estado al que pertenece la unidad académica para la cual laborábamos, y ante el señalamiento claro de que las lenguas indígenas tienen la necesidad de vivir procesos de revitalización y fortalecimiento para garantizar su continuidad en la reproducción sociocultural de México, nos interesamos en diversas estrategias para la animación de las lenguas. En ese proceso, recibimos con relativa frecuencia afirmaciones del área de la Orientación en Lenguas de la Universidad, indicándonos que dichas lenguas carecían de posibilidades para la redacción de documentos técnicos, científicos o de investigación ante nuestra solicitud de que algunos de nuestras estudiantes pudieran redactar el documento recepcional de tesis en su lengua materna.

Con muy buena voluntad, los colegas a cargo del área de la Orientación en Lenguas en las oficinas centrales mantenían como requisito un resumen de la tesis en lengua originaria, pero se negaban a la posibilidad de desarrollar todo el documento en dicha lengua. Los argumentos de la imposibilidad de lectura o difusión del trabajo, así como de la revisión por parte de otros colegas que participarían como

sinodales, constituían el principal argumento para la negativa a nuestra solicitud.

Varios estudiantes hablantes de totonaco tenían la inquietud de redactar su tesis de grado en la lengua originaria, pero eran fácilmente desestimados por funcionarios de las oficinas centrales de la Universidad ante la probable imposibilidad de asignarles lectores y sinodales que pudieran revisar sus trabajos redactados en la lengua mencionada, así como el perenne argumento que dichos trabajos no podría ser leídos y difundidos por las instancias universitarias pues estas carecían un revisor o corrector para dichos trabajos. Inclusive se nos negó la publicación de artículos para el blog de la División Intercultural que estuvieran escritos íntegramente en totonaco y se nos recordaba nuevamente a la regla de “sólo el resumen en lengua originaria”.

Fue derivado de esas discusiones que surgió el proyecto del TotoOffice el cual, como explicamos en la presentación oficial en la Capital del Estado, no tenía por objeto posicionarse como “el procesador de texto para todos los habitantes del totonacapan” sino que el proyecto buscó demostrar que las lenguas originarias, principalmente el totonaco, son pertinentes y muy eficientes para el uso, descripción y desarrollo de materiales científicos. Como curiosidad, en algunos rubros el totonaco resultó más práctico que el español por su morfología aglutinante.

Debido a lo anterior, el software sólo tuvo pruebas de uso entre los hablantes que participaron en el proyecto. Sin embargo, derivado del proceso anteriormente descrito, Miguel González Vega, estudiante que rondaba los 40 años y se había inscrito en la universidad como una posibilidad de subir de categoría en su trabajo para la Secretaría de Desarrollo Social de la Federación, tenía la intención de redactar su tesis de grado en totonaco para la Licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo y ante la negativa de algunos funcionarios para poder hacerlo, encontramos que el ejercicio de la localización del Libre Office al Totonaco nos daba los argumentos necesarios para poder desarrollar su trabajo. Ante la imposibilidad de la Orientación en Lenguas para tener revisores de la tesis en dicha

lengua, le solicitamos a dos hablantes con grado de Maestría en otras áreas, que fueran los lectores y sinodales en el proceso de titulación. Antonino Santiago era Agrónomo y Alfonso Hernández Pedagogo. Si bien la crítica ante la no pertenencia directa de los sinodales al área fue explícita, nuestro argumento relativo a la posibilidad de ir formando nuevos cuadros capaces de generar conocimiento desde el totonaco y con el uso escrito de dicha lengua, fue el mejor argumento para traer un nuevo profesionista de este grupo étnico al mercado laboral, pero esta vez, había elaborado, redactado y defendido su trabajo exclusivamente en la lengua que sus padres le enseñaron. Así fue cómo el esfuerzo de tantas horas de trabajo y tantos retos en contra, lograron que por primera vez en México, se redactara íntegramente un trabajo de grado en totonaco. Con el paso del tiempo nos preguntamos si el esfuerzo valió la pena. Miguel González Vega, sus padres, hermanos, vecinos, parientes y amigos, creen que sí y con ello, pudimos abrir una puerta para que otros profesionistas sigan el camino trazado por un ejercicio de adaptación tecnológica desde una de las muchas lenguas originaria de nuestro continente. Si desean o no cruzar esa puerta, es decisión de ellos, pero la puerta está abierta y el camino está trazado.

Referencias bibliográficas

- Ezquerria, M. (1993). *La formación de palabras en español*. Madrid: Arco/Libros.
- Febles, I. (2003). *Teoría, Didáctica y Práctica de la Traducción*. Netbiblo. 2003.
- Gómez, J. (1997). *El Léxico De La Informática: Neología y Planificación Lingüística*. España: Novática.
- Salgado, E. & Villavicencio, F. (2004). *Nuestras Lenguas*. México: Dirección General de Educación Indígena - Secretaría de Educación Pública.
- Salgado, E. (2003). *El discurso del poder*. México: CIESAS.
- Stalder, F. (2006). Manuel Castells: *The Theory of the Network Society*. Cambridge: Polity.
- Venuti, L. (2012). *Translation Studies Reader*. United States of America: Routledge.

Oteando el panorama de la cuestión negra en Colombia. Análisis desde la ex/inclusividad de los afrocolombianos en medios de comunicación

Jorge Iván Jaramillo Hincapié
Universidad Santo Tomás, Bogotá.
ivanjaramillo458@gmail.com

Resumen:

La presente ponencia aborda la cuestión afrocolombiana desde el espacio académico Estudios Afrocolombianos y Afrolatinoamericanos, identificando y analizando los estudios de la cuestión afro en permanente diálogo interdisciplinario, relevando la comunicación como una problemática social de importancia para el siglo xx, articulando los contenidos y la metodología a la selección y justificación de los textos teniendo en cuenta el perfil para la PAZ, las esferas privadas y públicas, y el componente social como herramienta para discernir los contextos de “desarrollo” de los comunicadores/ras. Nos interesa discutir las diferentes representaciones que hacen los medios de comunicación en Colombia de la cuestión afro. Esto lo hacemos desde los diferentes ejercicios de investigación cooparticipativa, actores sociales, estudiantes y docente/investigador.

Palabras clave: medios de comunicación, racismo, afrocolombianas/nos

Resumo

Este artigo aborda a questão afro-colombiana do espaço acadêmico Estudos afro-colombianas e afro-latino-americanos, identificar e analisar estudos de emissão Afro em diálogo interdisciplinar em caráter permanente, aliviando a comunicação como uma questão social de grande importância para o século xx, articulando o conteúdo e metodologia seleção e justificação de textos tendo em conta o perfil para PAZ, esferas públicas e privadas, ea componente social como uma ferramenta para discernir os contextos de “desenvolvimento” de comunicadores/ras. Queremos discutir as diferentes representações

que fazem os meios de comunicação na Colômbia da questão Africano. Fazemos exercícios diferentes a partir de pesquisas cooperativas, atores sociais, os alunos e professor / pesquisador.

Palavras-chave: Mídia, Racismo, Afrocolombianas/nos

Introducción

Los espacios académicos *Estudios Afrocolombianos y Afrolatinoamericanos* del pregrado en Comunicación Social para la Paz (el cual tiene una trayectoria de 20 años) y el seminario *Cuestiones Étnicas Latinoamericanas* de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social de la Universidad Santo Tomás en Colombia, son dos espacios que apuestan por un interrogarse, por un cuestionar, por visibilizar problemáticas que en muchos momentos pasamos por alto o están soterradas o simplemente no son incluidas en la agenda de los medios de comunicación. En suma, son una apertura, una provocación donde empiezan a dialogar una serie de contenidos que permean los productos de las/los estudiantes al culminar su paso por estos dos espacios.

Desde los productos de estos espacios académicos, los estudiantes proponen diferentes miradas, abordajes y maneras de asir problemáticas y temas que están en completa conexión con las apuestas curriculares de los dos programas. Todo en la misma vía de cualificación y objetivo de no dejar muchas propuestas sólo en el aula. Lo anterior lo hemos asumido como un reto para posibilitar el tránsito de los diferentes escritos y trabajos en espacios diferentes. Todos estos productos construidos entre estudiantes, actores sociales y docentes, se elaboran desde un ejercicio cooperativo, en la vía de trabajar no *sobre* actores sociales, grupos, pueblos, organizaciones, comunidades sino *con* actores sociales; y al final obtener algunas producciones en conjunto.

Nuestra apuesta inicial se trata de identificar y analizar los estudios de la cuestión afro en permanente diálogo interdisciplinario, relevando la comunicación como una problemática social de impor-

tancia para el siglo XXI, articulando los contenidos y la metodología a la selección y justificación de los textos teniendo en cuenta el perfil para la PAZ, las esferas privadas y públicas, y el componente social como herramienta para discernir los contextos de desarrollo de los educandos en comunicación, discutiendo y poniendo en cuestión conceptos muy útiles dentro de nuestro tema de discusión como lo son: multiculturalidad, interculturalidad, “raza”, racismo, endoracismo, afrodescendencia, negro, cimarrón, palanquero, raizal, creol, etc.

Surgen ambos espacios en la reflexión, reconocimiento y visibilización de actores sociales con los cuales los/las alumnas están en contacto desde el inicio de sus estudios académicos. Se busca aproximar al comunicador, en un permanente diálogo intercultural sin desconocer la presencia de la otredad y su trabajo colaborativo con comunidades reconocidas como indígenas, Rom, palenqueras, raizales, negras, caboverdeanas, afroargentinas, afrochilenas, afroecuatorianas, afrobrasileñas, afroamericanas, afrobolivianas, afroperuanas, afrocolombianas, entre otras. Y en ese contexto, el quehacer del comunicador social para la paz se tiene en cuenta todo el tiempo su relación con las y los otros en su aporte a la construcción de paz, al diálogo, a la mediación, y a la construcción de vínculos que favorezcan a poblaciones que en algunos casos no tienen las mismas oportunidades que sus congéneres nacionales. Es, en este mismo contexto, donde estos dos espacios académicos no se cierran a otros campos de conocimiento, pues desde un comienzo se han planteado como espacios abiertos al diálogo y la admisión de otras disciplinas, pero hacemos énfasis en los comunicadores en formación, pues entendemos que es desde este lugar primigenio de donde debemos partir para lograr sensibilizar, para formar en las maneras y formas de referirse a grupos subalternizados históricamente, y que en fechas actuales ya no pasan ni por cuestiones de minorías como recurrentemente se nombran.

Estos espacios académicos brindan un panorama introductorio al estudio de las cuestiones Afrocolombianas y Afrolatinoamericanas. Se analiza lo que sobre la temática se acordó y quedó consignado sobre la cuestión Afrocolombiana en la Constitución de 1991, y a 23 años de la Ley 70 de julio de 1993, relevar hasta dónde se ha dado la cuestión

de reparación histórica y reconocimiento al derecho al territorio para las comunidades Afrocolombianas (afroreparaciones), y en ese panorama cartografiar la misma cuestión en América Latina. Se parte de tres ejes de discusión; 1) el lugar asignado a la “raza” en la construcción del Estado-nación; 2) la producción pasada, presente (sin perder la mirada en lo que se está investigando y serán productos futuros) de las culturas negras en América Latina; y 3) los procesos de racialización, endoracismo, etnización y autoafirmación de las poblaciones de origen africano en el contexto latinoamericano.

Así pues, en este capítulo nos interesa traer algunos de los trabajos que se han realizado sobre la cuestión étnica en Colombia, ya en futuros diálogos se incluirá lo latinoamericano:

En un primer momento, las alumnas Valeria ángulo, Dayana Rodríguez y Paola Velandia se proponen un análisis de las *representaciones que se generan en torno a las comunidades afrodescendientes en la literatura infantil*. A partir de los cuentos *La muñeca negra* y *Niña bonita*, se visibiliza el lenguaje y las ilustraciones en algunos elementos desde los cuales son desarrollados los personajes, las características y valoraciones que se les atribuyen. Se interesan las autoras del escrito por las formas de expresión planteadas desde estos cuentos, ya que son estrategias que permiten tener un conocimiento cultural, social y obtener reconocimiento de la identidad de manera creativa y dinámica. En este sentido, se trata de mostrar las representaciones sociales que se transmiten a través de la literatura en los niños, quienes son parte fundamental de la sociedad y que por lo tanto deben ser formados en discursos en los cuales se aprecie y valore la diferencia. Este concepto es importante, pues es desde allí donde se pueden tratar y evitar hechos como la discriminación y la exclusión que se han presentado continuamente en el panorama latinoamericano *ex/inclusiones a los grupos subalternos*¹.

1 Inscribiéndonos en el paradigma de los *Estudios Subalternos* de la India. Reconociendo el lugar de enunciación de estos grupos invisibilizados históricamente y que en términos de poder y resistencia apuestan todo el tiempo por mantenerse en la agenda de los medios, diseñar y proponer políticas públicas, y no estar en el borde de la historia (Jaramillo, 2016). De igual manera, reconocer todos estos actores en sus cordialidades, voces y audibilidades.

Desde otro lugar, Laura Alejandra Prieto, Karen Lizeth Sotelo y María Camila Zabala analizan de los recursos lingüísticos utilizados en el medio digital *elespectador.com* referentes a la *nominalización de la mujer Afrodescendiente en Colombia*, dentro del marco de la participación política. De igual manera, se pretende dar claridad contextual respecto a la problemática de la configuración de la mujer, en este caso Afro, como sujeto social muchas veces relegada de los ámbitos político-sociales que configuran los espacios de interacción y participación directa en una realidad democrática; todo a través de los discursos mediáticos y hegemónicos que, desde el medio de comunicación mencionado, se elaboran y se difunden cotidianamente. Por último, y gracias a que el corpus arrojó en su gran mayoría noticias sobre etnicidad general y participación política, se dedujo que las mujeres afro son entendidas en el discurso de *elespectador.com* solo para visibilizar las causas y consecuencias la victimización que han sufrido las mismas en Colombia; sus relatos de conflictos sin resolver son las únicas formas de percibir su participación en la sociedad colombiana más no en la política, pues, a la hora de sentar la petición de participación, se cuenta únicamente con la presencia de voces masculinas indígenas y negras dentro de las realidades mediáticas y, por tanto, en las realidades sociales fácticas.

Por otro lado, el análisis de los *Sound System* un trabajo de Daniela Bejarano, donde registra como este movimiento se instauró en Jamaica en los años cincuenta como discotecas ambulantes, en estas la música y el baile eran las prácticas predilectas de los jamaíquinos, donde por efectos de la globalización, las migraciones, así como el proceso de colonización inglesa, permitieron que se escuchara la música hecha por negros y negras en otros países. Sin embargo, en el contexto de lo transnacional esta narrativa se trasladó a las calles de Bogotá, donde si bien sus dinámicas han cambiado, alojan el espíritu de una época de antaño, convirtiéndose en un espacio para la etnicidad, afianzar procesos de identificación entre miembros de algunas tribus urbanas (aunque durante todo el tiempo del curso se discute este concepto y se recomienda el uso de culturas juveniles, parte del ejercicio del presente escrito, demuestra como desempedrar ciertas conceptos,

representaciones y estereotipos que están empoderados es un trabajo de años) y consolidar un espacio para la alteridad a través del legado musical afro. Por último, las dinámicas de los *Sound System* desde los años cincuenta hasta la actualidad se han modificado, por ejemplo en la ciudad de Bogotá por lo general se ejecutan en recintos privados, aunque se han realizado algunos en las calles, como se hacía anteriormente. Además, los *Sound System* ahora son de diversos géneros musicales como el RAP, haciendo que la puesta en escena se modifique, las prácticas y el mismo fin. No obstante, la capital colombiana sigue rescatando al pueblo jamaquino a través de sus tocadiscos, coleccionando el legado musical que se creó en una parte de las Antillas Mayores. Así que en estos espacios se puede “compartir e interactuar con el otro por medio de esa música viaje. Es un lugar de amores en común”, como lo dice una de las asistentes.

Así mismo, Juan Pablo Gómez y Sebastián Castañeda, analizan como Colombia como un Estado social de derecho, el cual según la Constitución Política de 1991 garantiza el derecho a respetar la dignidad humana, la igualdad, el trabajo, la pluralidad y la prevalencia del interés general. Sin embargo, ha visto como de un tiempo para acá debido a las lógicas de la industria cultural y la agenda de entretenimiento ha constituido una discriminación racial hacia la población afro en nuestro país. A raíz de lo anterior, ese tipo de campos generan exclusión y paralelamente configuran un estereotipo o imaginario social falso de la comunidad negra. Por consiguiente, este artículo pretende esclarecer cómo un personaje humorístico (*Soldado Micolta*) del programa de televisión colombiana: *Sábados Felices* representa el racismo frontal y homogeniza a los hombres afrocolombianos. Desde el nuevo racismo nuestro punto de enunciación es desde el lenguaje corporal o hablado desde los medios de comunicación el cual en el análisis se puede observar en este caso los prejuicios que pueden representarse y legitimarse a diario por este tipo de caracterizaciones. Debido a que no solamente el discurso trae consigo consecuencias y condiciones en los contextos comunicativos e interactivos en la sociedad, sino que también afecta el discurso cotidiano, además de entes

impartidores de conocimiento como la escuela, además de otros organismos de la sociedad.

La propuesta de Nicolás Romero, David Barreto y Santiago Briceño, presenta el análisis de diversos artículos de prensa, con el fin de identificar y evidenciar el cubrimiento que hacen algunos medios de comunicación a la cultura afro, tomando como punto de referencia *la salsa choke* como herramienta de fortalecimiento de la identidad afrocolombiana. Además ahondan en la historia de este género musical y cómo a través de los años se ha popularizado en Colombia. A partir del surgimiento y auge de la *salsa choke* en los últimos años, especialmente durante el 2014 cuando los jugadores de la selección colombiana de fútbol celebraban sus goles danzando este baile durante el mundial disputado en Brasil, los estereotipos sobre la comunidad negra nuevamente se hicieron presentes en algunos sectores de la sociedad, tanto así que es frecuente escuchar comentarios racistas en los que se indican por ejemplo que los negros solo sirven para bailar. Es muy interesante como en este trabajo los estudiantes insisten en el concepto de identidad, aun cuando la propuesta de discusión en el seminario se propone discutir el concepto de identidad y pensar el de identificaciones como posible ingreso a prácticas que dan constitución a la identidad). La *salsa choke* sin duda se ha convertido en un género representativo de la cultura afro en Colombia, que por su ritmo y en gran medida por el auge y la promoción que los medios de comunicación le han dado, ha atravesado barreras raciales en el país y ha generado que no solo personas negras sino la sociedad en general llegue a disfrutar de este género. No está mal que se exalte la cultura negra, pero lamentablemente la idea original de sus canciones se ha ido perdiendo con los años y ha perdido poco a poco su valor y sentido original.

Continuando con la música, Carlos Pulido trae un escrito donde se explica la consolidación de la música como una herramienta de construcción de sentido de pertenencia por parte de las comunidades de la costa pacífica colombiana (Chocó). A partir de allí se utiliza el concepto de etnicidad, con el fin de exponer *las narrativas del grupo colombiano Chocquibtown en la formación de las alteridades*.

Menciona el autor como las narrativas se convierten en una de las formas de establecer sentido de pertenencia por parte de los habitantes de la región pacífica colombiana con el fin de recuperar y visibilizar las tradiciones ancestrales que están relacionadas con la etnicidad. Asimismo, se empieza a observar la importancia del uso de la categoría de *alteridad* para entender las maneras de habitar el mundo. A nivel general, se puede concluir que la construcción de narrativas que empieza a crear el grupo Chocquibtown, está ligada con las formas de identificación que la comunidad afrocolombiana realiza sobre las nuevas interpretaciones de los géneros musicales ancestrales de Colombia, en la medida que la conformación de formas de resistencia a nivel nacional permite entender las producciones musicales como una nueva forma de contrapoder dentro de las comunidades de la costa pacífica colombiana. No obstante, este proceso se ha consolidado mediante la interpretación de reformar la música desde nuevos puntos de vista.

El siguiente escrito de Mauricio Ramírez y Daniel Montealegre, da cuenta de los resultados de nuestra investigación sobre los recorridos socio históricos por los que han atravesado los ritmos *bunde* del pacífico y *gospel* norteamericano dentro de sus contextos geográficos específicos (estados del sur de Estados Unidos y la zona del pacífico colombiano), resaltando las características del desarrollo de éstos ritmos, los elementos culturales que permitieron su creación y los procesos y costumbres que se dan en torno a ellos. No obstante toda esta tradición académica y los esfuerzos de antropólogos por comprender las raíces sociales de dichos ritmos y danzas (en este caso específico del *bunde* y el *gospel* norteamericano), es difícil todavía establecer la historia y los procesos que giran en torno a algunos ritmos, ya que, en muchos casos, sólo han sido estudiados desde una mirada somera y descriptiva. En la actualidad los procesos por los que han atravesado dichos ritmos les han ubicado en situaciones distintas, por un lado el *bunde* pasó de ser la representación de una gran festividad religiosa para convertirse en la palabra usada para reuniones y bailes en las calles de las ciudades de Quibdó que poco o nada tienen que ver con el baile ancestral y actualmente considerado folklórico de la costa pacífica,

este proceso ha conllevado a una pérdida, si no completa al menos parcial, de dicha tradición. Por su parte, el góspel se fortaleció con su divulgación comercial patrocinada por diversas casas disqueras, de manera que actualmente existen diversas performatividades que se denominan de la misma forma y se desarrollan en diversos lugares del mundo, de manera que, a pesar de diversificarse el espectro de practicantes y creadores de góspel, éste ritmo sigue teniendo una gran cabida no solo como representación religiosa, sino como un ícono de la cultura afronorteamericana que se globalizó y se mantiene vigente.

Por otro lado, Andrés Felipe Leguizamón, Erika Viviana Guataquí y Jessica Paola Rivera plantean una problemática cuyo punto de discusión es la red. La comunidad afrodescendiente que ha sido estigmatizada y oprimida a lo largo de su historia ha luchado por la transformación de una serie de dinámicas sociales, que le otorgue cada vez más una cabida igualitaria y equitativa en un contexto social predominante. Sin embargo, con la constante evolución social y llegada de la red a las dinámicas sociales, este campo de acción se expandió, y con él una serie de representaciones totalmente diferentes, el ciber mundo se convertiría en un nuevo espacio con la facultad de la libertad de expresión y multiplicidad de contenidos tanto libertarios como opresores, es entonces, cuando la lucha afrodescendientes se extiende a otros territorios. Con la aparición de los tan llamados “memes”, videos y fotos en las redes sociales, la cantidad de representaciones racistas fue aumentando en gran proporción, era entonces necesario empezar a entender en el contexto colombiano ¿De qué manera se estaban haciendo estas prácticas racistas en internet y cómo se cobijaban bajo la legislación colombiana el control de las mismas? La lucha contra esta problemática es necesaria y debe empezar por preguntarse como intervenir al respecto. Su respuesta claramente ha de hacerse educando desde este medio de comunicación que actualmente es bastante usado por millones de usuarios y denunciando con los instrumentos democráticos del Estado de derecho frente a los miles de casos de racismo que se presentan por día, por lo que conviene no olvidar: “Lo que es ilegal fuera de la red, también lo es en internet”, es así que se puede dejar como interrogante si Colombia sigue siendo

un país racista y lleno de prejuicios en donde las distintas redes ahora son canales por los cuales se propaga la discriminación contra los afrodescendientes.

El siguiente escrito de Andrés Felipe meza y Carol Rodríguez Gutiérrez, trae la situación de discriminación a la comunidad afro en Colombia, se evidencia desde los aspectos laborales, sociales, culturales, políticos y religiosos. Dichas problemáticas aquejan a la sociedad civil, sin embargo una de ellas es la distinción que se hace en los bares de Colombia, como lo presento el periódico El Tiempo en el año 2005 en el cual como título el diario hubo un “*revuelo en Cartagena por casos de discriminación en bares de la ciudad*”, realmente fue una verdadera polémica porque a la población afrocolombiana se le está negando la entrada a exclusivos sitios nocturnos por su fenotipo. Por otra parte, es indispensable que se utilice un lenguaje cuidadoso e inclusivo cuando se refiera a la comunidad afro, pues lo que se procura a partir de estos análisis, es generar un cambio en la manera de nombrarlos, de tal forma que el discurso utilizado sea inclusivo y se promulgue la igualdad y la equidad en la implementación de un discurso igualitario e inclusivo que se vea reflejado en todos los productos comunicativos, “si la historia del negro en Colombia está sujeta a la visión colonial, representada a través de la esclavización, es lógico suponer que las construcciones simbólicas de representación de la comunidad negra aparezcan como una proyección del pasado colonial”. Lo que impide que la población en cuestión, deje ser tratada como una minoría y su cultura, hábitos y costumbres, sigan ancladas en un momento de su historia, no se tiene en cuenta su recreación, resignificación y devenir.

El artículo de Libertad Triana y Esteban Gutiérrez, presenta el resultado de un proceso de investigación que surge de la necesidad de aportar a los procesos de reflexión académica y a los estudios sobre esas realidades afrocolombianas, que son más próximas a nuestros contextos de lo que nos sugiere el discurso mediático. Para ello se tiene en cuenta, en el abordaje analítico sobre la producción televisiva *La Esclava Blanca*, tres perspectivas que orientan la mirada de los investigadores acerca de las representaciones étnicas y culturales

de los y las afrocolombianas en dicha producción seriada: Primero, sobre la alteridad como eje para caracterizar las relaciones de los sujetos representados en la serie, y la dimensión del reconocimiento del “otro” como alguien diferente. Segundo, el desarrollo de los procesos históricos de negación cultural que son parte del fundamento y el argumento en la construcción del Estado-nación colombiano. Por último, apelar y confrontar los contenidos de la serie con las formas estereotípicas más y menos comunes alrededor de la figura social de los sujetos y las comunidades afrocolombianas. Pensar en la dimensión cultural del afrodescendiente nos obliga a pensar un conjunto de aspectos de su identidad que, en primera instancia, ya no son necesariamente ancestrales y que dan cuenta de una serie de luchas en el campo de la comunicación como escenario estratégico para reivindicar la imagen étnica, cultural y social de las comunidades afro, y que a través de producciones como *La Esclava Blanca* se han ocupado de abrir nuevos espacios para dar protagonismo a nuevos sujetos que, asimismo, se empoderan y asumen, hoy por hoy, nuevos roles.

Como producto de la investigación durante el espacio académico Angie Lizeth Alvarado y Lina Marcela González, llevan a cabo un proceso de indagación y análisis a partir del *largometraje Chocó* del director Jhonny Hendrix Hinestroza, para identificar la construcción simbólica de la mujer y madre afrocolombiana a partir de las figuras metafóricas de naturaleza y nación, teniendo en cuenta sus expresiones directas e indirectas, así como su sentido comunicativo en cuanto a manifestaciones raciales y de género. Para esta investigación se planteó la pregunta ¿Cómo desde la figura de madre y mujer negra, la protagonista de la película colombiana *Chocó* representa una metáfora de la nación? De este modo se realizó un acercamiento al corpus (film), definición de las categorías de análisis (nación y naturaleza), sistematización de las metáforas mujer-nación y mujer-naturaleza en relación a fragmentos específicos del material audiovisual a partir del análisis de contenido como método de investigación. Finalmente se abordó la producción de lo que se consideran nuevas narrativas del cine nacional, las cuales presentan discursos en torno a la cotidianidad de los/ las colombianos/as, evidenciando problemáticas diferen-

tes al conflicto armado y el narcotráfico, como la pobreza, desigualdad, dinámicas de poder desde el entorno familiar, laboral y social.

Y por último María Ximena Calderón Franco, habla de una cultura en un tiempo marginada, humillada y atropellada por el hombre “blanco”, de su historia y de los métodos que creó para poder salir de todos estos actos que los privaban de su libertad. Hace un análisis sobre *cómo influyó la forma de peinado* en esta cultura. Y para finalizar se mostrarán los avances de este peinado en la sociedad. Desde la liberación del pueblo afro, ellos siempre se sintieron superiores, esto para poder canalizar todo el sufrimiento y no doblegarse frente a la sociedad dominante, ellos querían ser quienes dominaban. Por esta razón crearon varias estrategias para marcar la diferencia. Y lo primero que se les vino a la cabeza fue la posibilidad de diferenciarse del blanco por medio de la forma de sus peinados. En materia de peinados, las afrocolombianas suelen lucir orgullosas modas, algunas de las cuales imitan en su forma objetos del contorno, generalmente de origen vegetal, y que denominan: *El del banano*, con todo el pelo recogido hacia el centro y hacia un lado, y de la nuca hacia la frente, de manera que toma la forma de un banano; *El de la guama*, son dos trenzas largas que se cruzan en la nuca, se suben y se amarran en la frente, semejando sendos frutos llamados guamas; *El de las churimas*, se forman de muchas trenzas delgadas y sueltas que caen sobre los hombros. Por eso al pelo largo y crespo de le llama también de esta manera. (Arriaga, 2002, p117).

Conclusión final

Tal como lo he ido discutiendo en el transcurso del texto, los ejercicios analizados en los dos espacios académicos, me dejan en un lugar muy interesante donde los alumnos a pesar de estar todo el semestre en contacto con las lecturas, conceptos, categorías, al escribir sus propios textos no logran despojarse de sus matrices discursivas heredadas, pues el estar todo el semestre discutiendo las problemáticas permite cierto grado de sensibilidad. Es en este contexto donde se busca

visibiliza, sensibilizar y desempoderar el racismo de baja intensidad o cotidiano, tanto en sus trabajos como en su devenir, pero en sus trabajos siguen enunciando cuestiones como “raza”, “gente de color”, “negrita”, “negrito”, “tribus urbanas”, “esclavos/vas”, algunos de manera directa, otros a manera de palimpsesto pero sigue dejando su estela esos usos enunciativos, lo que nos deja una tarea aún más intensa en esto de seguir trabajando para que el lenguaje y la manera de nombrar a las/los otros vaya borrando esos racismos recalcitrantes.

De otro lado, los estudiantes la mayor parte del tiempo están poniendo en sospecha los contenidos y maneras de funcionamiento de los medios clásicos (hegemónicos desde un sentido crítico), y para adelantar este tipo de ejercicios de investigación, acuden todo el tiempo a los mismo, excepto uno de los trabajos donde hicieron una primera aproximación a las redes (caso puntual de Facebook).

Referencias bibliográficas

- Arriaga, L. (2002). *Cátedra de estudios Afrocolombianos*. Colombia. Ingenieros Gráficos Andinos S.A.
- Cátedra electiva Estudios Afrocolombianos y Afrolatinoamericanos. Seminario de la Maestría en Comunicación, Desarrollo y Cambio Social Cuestiones Étnicas. Primeros esbozos de los temas de trabajo de los dos espacios académicos adelantados en cooperación estudiantes-actores sociales-docente.
- Jaramillo, J. (2016). *Las voces en los bordes de la historia*. España: Editorial Redactum.
- Jaramillo, J. (2011). *La praxis discursiva del Ejército Zapatista de México*. España: Editorial Académica.
- Película Chocó, (2012). Dir. Jhonny Hendrix Hinestroza.

Apuntes sobre autoetnografía y sistematización de experiencias. Para una comunicología integrativa

*Notes on autoethnography and systematization of experiences.
For an integrative communicology*

José Luis Martín Galindo

Universidad del Claustro de Sor Juana. México

jlmartin@elclaustro.edu.mx

martingalindo@gmail.com

Resumen

Se considera que al articular las metodologías de la autoetnografía y la sistematización de experiencias emergen elementos para el desarrollo de un modo de investigación-acción-participativa, que se va configurando desde el concepto comunicología integrativa, y cuyo objetivo es el empoderamiento comunicacional de comunidades de interés, dirigido hacia el diálogo intercultural entre prácticas y saberes diversos que se construyen desde expresiones múltiples de resistencia ciudadana al sistema-mundo. Primero, el autor describe la experiencia de la que deriva esta propuesta práctica-teórica. Después se revisan nociones básicas de la autoetnografía abordada desde un enfoque crítico, y de la sistematización de experiencias. Por último se plantean algunos aspectos generales del modo de investigación en proceso de desarrollo, que encuentra fundamento en la noción de transmetodología.

Palabras clave: comunicología integrativa; empoderamiento comunicacional; autoetnografía; sistematización de experiencias; transmetodología

Abstract

It is considered that by articulating autoethnography and systematization of experiences as methodologies, elements emerge to develop a form of participatory action research which takes shape from the integrative communicology concept, whose objective is the communicational empowerment of communities of interest, directed towards

the intercultural dialogue between different practices and knowledge that are built upon multiple expressions of citizen's resistance to the world-system. First, the experience from this practical-theoretical proposal derives is described. Then, basic notions of autoethnography, approached from a critical perspective, and the systematization of experiences are reviewed. Finally they raise some general aspects of the research mode in development, which is based on the notion of transmethodology.

Keywords: integrative communicology; communicational empowerment; autoethnography; systematization of experiences; transmethodology

Introducción

En una época enmarcada por nuestra crisis civilizatoria, por la incertidumbre y los desplazamientos paradigmáticos, cabe preguntarse qué tipo de investigación es posible, además de pertinente, generar desde la comunicología latinoamericana, para construir conocimiento acerca de (potenciando a la vez) los procesos de interacción que posibilitan el cambio social. Ensayando una respuesta con sustento en la realidad y la praxis propias, se considera que al articular algunos recursos de la autoetnografía con la sistematización de experiencias, emergen elementos que permiten habilitar un modo de investigación-acción-participativa con enfoque comunicológico, el cual se va configurando desde el concepto comunicología integrativa, y cuyo objetivo es el empoderamiento comunicacional de comunidades de interés, dirigido hacia el diálogo intercultural entre prácticas y saberes diversos en construcción, desde múltiples resistencias ciudadanas al sistema-mundo.

En este sentido, se socializan algunos apuntes planteados desde un proyecto en proceso de trabajo, titulado *Articulando acciones, sentido y memoria: hacia una comunicología integrativa*, el cual se lleva a cabo desde el Colegio de Comunicación de la Universidad del Claustro de Sor Juana y que está conformado por dos componentes, uno aca-

démico y otro cinematográfico. El primero dará lugar a una tesis de posgrado en Pensamiento Complejo y Transdisciplina, mientras que el segundo va dando forma a un largometraje de no-ficción, que lleva por nombre *La ciudad en nosotros*, ambos proyectos a cargo de quien escribe.

Es así que esta propuesta práctico-teórica nace en el intercruce de dos estilos de investigación cualitativa, un oficio estético y un ámbito de producción teórica. En primer lugar hemos abordado la autoetnografía, definida por Joaquín Guerrero (238) como “una estrategia de investigación que incorpora por una parte las tradicionales referencias a la actividad etnográfica, y por otra parte, la propia biografía del investigador”, combinándose el análisis y la interpretación cultural con recursos narrativos, es decir, lo personal con lo cultural, como Ellis, Adams y Bochner (1-4) ya han señalado; en un segundo momento se ha explorado la sistematización de experiencias, una herramienta que “justamente, pretende explicitar, organizar y por tanto, hacer comunicables, los saberes adquiridos en la experiencia, convirtiéndolos en conocimientos producto de una reflexión crítica sobre la práctica”, como bien indican Barnechea y Morgan (7-8); el oficio referido es el de la realización audiovisual, pues se recurre al video como herramienta narrativa-cinematográfica y como dispositivo descriptivo-etnográfico; por último, el ámbito de producción teórica referido es el que nos congrega, la comunicología, entendida como la ciencia aplicada de lo común (Sierra, 2016).

La comunicología integrativa se concibe en concordancia con la transmetodología, planteada como una línea metodológica heurística que “propone el diálogo/confrontación entre métodos, lógicas y procedimientos para trabajar investigaciones concretas” (Maldonado, *Metodologías* 32), es decir, una lógica de investigación desde la que se articulan técnicas y recursos diversos, experimentando la indagación de lo social desde “una confluencia, y una confrontación de concepciones, de estrategias, de realizaciones, de procedimientos, de culturas metodológicas” (Maldonado, *Vertiente* 0:22-0:36), a partir de “arreglos, montajes metodológicos que intentan dar cuenta de la complejidad comunicativa contemporánea” (3:44-3:53). Lo que aquí se persigue es

la concreción de un dispositivo auxiliar para la construcción de conocimientos desde aquellos intersticios donde se interrumpen los discursos dominantes, a partir del diálogo con grupos de actores sociales que hayan decidido asumir el rol de agentes de transformación.

Experiencia matriz: El colectivo La Family

En clave autoetnográfica diré que los fundamentos de este trabajo se remontan a la frontera México-Estados Unidos, a esa Tijuana de 1996 en la que conocí la potencia del trabajo colectivo. Fue en aquel año que ingresé a la Licenciatura en Comunicación de la Universidad Autónoma de Baja California, y fue ahí, en la Escuela de Humanidades donde se conformó el colectivo La Family, una comunidad de amigos, una familia electiva compuesta por dieciocho (entonces) jóvenes¹ que hasta hoy día nos dedicamos a la música, la cinematografía, la literatura, la gestión cultural, al ciberactivismo político, al activismo ambiental, a la docencia o a la academia.

El trayecto histórico del La Family coincidió con dos fenómenos, dos contra-relatos de resonancia internacional a principios del siglo XXI. Por un lado el desborde de la violencia en nuestro país, por el otro lado el “boom” del arte tijuanense a partir de 2001, cuyo máximo representante sería el Colectivo Nortec, un grupo de productores de música electrónica que fungió como punta de lanza en el proceso de profesionalización de toda una generación de jóvenes creadores, a la que pertenece La Family.

También en 2001 vimos el derribo de las torres del World Trade Center, y tras aquel 11 de septiembre, presenciarnos un mayor despliegue militarizante sobre la frontera, anunciando cambios en las políticas de seguridad de México y EE.UU. Ya en 2006, el entonces presidente Felipe Calderón Hinojosa, implementó una fallida estrategia

1 Pedro G. Beas, Sergio Brown, Octavio Castellanos, Charlyne Curiel, Iván Díaz, Glenda Galarza, César García, Karina Márquez, José Luis Martín, Itzel Martínez del Cañizo, Martha Pineda, Blanca Quiriarte, Cynthia Ramírez, Sal V. Ricalde, Rosa Rodríguez, Luis Rojo, Rafa Saavedra (Q.E.P.D.) y Adriana Trujillo.

de seguridad nacional conocida como “la guerra contra el narco”, y entonces vivimos la militarización del espacio público.

Supimos, desde 2008, del Plan Mérida y la inversión norteamericana de por lo menos 1.5 billones de dólares en el combate contra el narcotráfico, que incluye por supuesto una fuerte estrategia armamentística. Según un reporte del Congressional Research Service emitido en 2016, “el Plan Mérida fue desarrollado como respuesta a una petición sin precedente del gobierno de Calderón, con la que solicitó mayor apoyo e involucramiento estadounidense, para auxiliar a México en el combate al narcotráfico y al crimen organizado” (6-10).

Hemos visto los “daños colaterales” de tal guerra, directa e indirectamente; vimos a conocidos desaparecer, o aparecer hechos literalmente pedazos; hemos visto las estadísticas de la muerte llegar a niveles absurdos, pues el mismo Congressional Research Service señaló que “aunque en México la violencia vinculada al crimen organizado ha disminuido desde 2011, se estima que ha cobrado más de 100,000 vidas desde diciembre de 2006”. Por otra parte, en una investigación realizada por el semanario Zeta que la revista Proceso publicó, se asegura que hay registro de 78 mil 109 homicidios dolosos desde 2012 (Lara), en lo que va de la administración de Enrique Peña Nieto.

Las estrategias gubernamentales han deteriorado aún más el bienestar social, lejos de resolver el complejo tema del tráfico ilegal de sustancias psicoactivas y el crimen organizado que se estructura en torno a éste. Según el Informe Anual 2015-2016 de Amnistía Internacional para México (301-307), la impunidad y las violaciones de los derechos humanos en ese país siguen siendo moneda corriente, pues 27,000 personas se encuentran desaparecidas, los defensores de derechos humanos siguen siendo amenazados o asesinados, las denuncias por abuso de autoridades hacia los migrantes extranjeros siguen aumentando, y muchas de las violaciones de derechos humanos se atribuyen a las fuerzas armadas y policíacas.

Ante tal contexto me han surgido preguntas en torno a las relaciones entre creación artística, autogestión, ciudadanía, culturas juveniles, comunidad y alfabetización mediática, vistas como factores de transformación y desarrollo social, pues los integrantes del colectivo

La Family fuimos parte de una prolífica generación de jóvenes creadores, que no cedió ante el miedo que la violencia desbordada imponía en la ciudad, y como ha dicho Norma Iglesias, investigadora del Colegio de la Frontera Norte, ubicado en Tijuana:

A pesar de los procesos de violencia que deshumanizan, que niegan la dignidad e integridad de las personas y que buscan instaurar el miedo como mecanismo de control, los sujetos sociales desarrollan mecanismos de resistencia y de acción con el fin de mantener vigente la civilidad . . . Y en los procesos de civilidad y de reflexión sobre los problemas sociales el arte está jugando un papel fundamental ya que éste en sí mismo constituye una práctica que contraviene a la lógica deshumanizante del miedo y de la parálisis sociales (11).

Entonces, en relación a dichas inquietudes que asumí como parte de un grupo de agentes activos, y al mismo tiempo testigos del desarrollo que experimentaba en aquellos años el campo del arte tijuanaense, pensé primero en articular una película de no-ficción, compuesta por los archivos de video doméstico del colectivo La Family, la cual pudiera dejar testimonio y generar memoria histórica acerca de aquel periodo, aquel contexto, y aquellos fenómenos opuestos, el arte y la guerra, pues siendo casi todos comunicólogos y algunos de nosotros documentalistas, las cámaras y las grabadoras de audio nos acompañaron en nuestro día a día, que ha sido parte del día a día en la ciudad, en la frontera norte, en México, en América toda, en el mundo.

A la distancia en el tiempo y el espacio, considero que la producción cultural del colectivo La Family habilitó factores de integración intragrupal, ya que fueron la creación, la promoción y el activismo político o cultural las formas de socialidad primordiales hacia adentro de nuestro grupo, y fue a partir de éstas que tejimos nuestros vínculos afectivos, nuestras dinámicas colaborativas y autogestivas de producción, habilitando también, hasta cierto punto, elementos de cambio sociocultural en la ciudad de Tijuana, en tensión con los aspectos más brutales de nuestras realidades.

Lo que al principio se antojaba sólo como una historia autobiográfica, íntima, de la vida de un grupo de jóvenes creativos en la frontera

del norte mexicano, ha ido arrojando documentos y testimonios que hablan también del paulatino deterioro de la vida en sociedad, así como de la activación política de sectores sociales antes pasivos en nuestro contexto, tanto local como nacional. Es así que se ha producido la transición desde el campo cinematográfico hacia el campo académico, sin renunciar al primero, una vez que consideré pertinente sistematizar la experiencia de vida autogestiva compartida con el colectivo La Family, como punto de partida para abordar después un ejercicio de construcción teórica, que pueda aportar herramientas aplicables al acompañamiento de otros proyectos ciudadanos, con el ánimo de recuperar acciones y discursos transformadores desde los que se posibilite nuestro empoderamiento comunicacional.

Acerca de la autoetnografía

No hay una sola definición de autoetnografía, pero dicho método se caracteriza por combinar la investigación de lo sociocultural con narrativas reflexivas de no-ficción, y suele abordarse desde ámbitos como la sociología, la antropología y la comunicación, por mencionar algunos. La noción de autoetnografía fue introducida por el antropólogo Heider en 1975 (Chang 46-49), y aquí se entiende como equivalente a la metodología de la autoobservación propuesta por Juan Manuel Delgado (Delgado y Gutiérrez 154-170), quien la define como una tecnología de observación endógena, en la que el observador tendría que incluirse en el proceso de observación y hacer explícita esta relación. Por lo tanto, se comprende como un enfoque de estudio sociocultural que implica el desplazamiento de un(os) miembro(s) de algún grupo cultural hacia una posición de observador(es) del mismo grupo, diluyéndose así el muro fronterizo que separa al sujeto del objeto en la racionalidad científica tradicional.

En esta modalidad de investigación, como indica Guerrero, los materiales autobiográficos del investigador son considerados como fuente primaria de información, pero a diferencia de otros formatos autorreferentes como la autobiografía, la autoetnografía “enfatisa

el análisis cultural y la interpretación de los comportamientos de los investigadores, de sus pensamientos y experiencias, habitualmente a partir del trabajo de campo, en relación con los otros y con la sociedad que estudia” (238).

Se trata de un método cualitativo, heredero de la filosofía posmoderna, que ofrece una manera de dar voz a la experiencia personal con el fin de ampliar la comprensión de lo sociológico (Wall 39), desde una concepción que plantea retos y cuestionamientos a las ciencias sociales tradicionales, al poner sobre la mesa un programa metodológico que difiere de usos y costumbres propios de la investigación científica tradicional (Galindo 9), pues desafía las expectativas y las convenciones formales de la producción de conocimiento en la academia, relacionadas con su “carácter instrumental, su afán por la objetividad, la desvinculación entre sujeto y objeto de estudio, la configuración de parcelas disciplinarias” (Sierra y Maldonado 11). Por lo tanto, se trata un enfoque alternativo que se mantiene aún en la periferia académica, pero que se ha venido practicando con creciente aceptación en el mundo angloparlante, durante los últimos 30 años.

Aquí, desde una postura, mirada e identidad fronteriza que propone articular epistemologías alternativas dadas tanto en el Norte como en el Sur, la autoetnografía opera como un elemento estratégico, útil para una investigación-acción comunicacional, que no dé lugar sólo a una voz personal, sino a voces grupales, voces de comunalidades otras. Entonces se aborda y se propone su puesta en acción en términos colectivos, críticos, para que esté al servicio de un proceso de sistematización de experiencias, es decir, de producción de conocimiento desde la interacción colaborativa, dialógica, mediante la narración de los procesos emancipatorios en voz de sus mismos actores sociales, es decir, para ejercer la comunicación desde el acercamiento a los espacios de acción donde operan las perspectivas transformadoras, a diversos proyectos que “tienen la posibilidad de ejercer habilidades, de producir pensamientos, de establecer relaciones para estructurar ambientes de vida cultural experimental amplios que desafían y desestabilizan el modo de vida perverso del capitalismo neoliberal contemporáneo” (Maldonado, Bonin & Martins do Rosário, p. 22-23).

Un proceso autoetnográfico colectivo tiene el potencial de generar espacios de diálogo reflexivo hacia adentro y entre las comunidades o grupos de interés en acción, pero no consiste sólo en un ejercicio de expresión narrativa, pues favorece la dinamización de las condiciones dialógicas internas, o intradialógicas, así como el fortalecimiento de la memoria histórica del grupo en cuestión, la identidad activa del mismo, y la recuperación de dinámicas, procesos y estrategias de pensamiento-acción, para el intercambio simbólico con otros grupos, es decir, para las relaciones interdialógicas.

Los textos que se producen desde la etnografía pueden ser audiovisuales. Se habla de una etnografía filmica (prefiero el término video-etnografía) cuando el material audiovisual es generado a partir de una investigación y, generalmente, producido directamente por el investigador durante su trabajo de campo. De esta manera, la filmación (registro audiovisual diría yo) forma parte del proceso de descubrimiento del etnógrafo, contribuye a la captación de regularidades, a la formación de hipótesis y a la propia sistematización de resultados (Ardèvol, p. 134).

La video-etnografía, y por lo tanto la metodología de la autoobservación, han sido la puerta de entrada a un modo de investigación empírica en el que se recurre a una extensa base de datos recolectados a lo largo de veinte años en forma de archivos audiovisuales domésticos, así como a los correos electrónicos, a los perfiles en redes sociales (que hacen posible una etnografía digital) y a la producción cultural del colectivo creativo-autogestivo la Family, que incluye películas de no-ficción, videoclips, cortometrajes, libros y producciones musicales, las cuales pasaron a ser fuentes documentales, arrojando datos sobre los siguientes aspectos:

1. Las maneras en que esta comunidad de creadores experimentaba, durante aquellos años, lo que Rossana Reguillo refiere como condición juvenil al lanzar la pregunta por “las formas organizativas juveniles, por sus maneras de entender y ubicarse en el mundo, por los diversos modos en que se asumen ciudadanos” (*Emergencia* 23-27).

2. La socialidad, que Jesús Martín-Barbero ubica como “esa dimensión interpersonal y colectiva que escapa a la racionalidad institucional -incluida la de los medios y tecnologías de información- y que se inspira y orienta en otras racionalidades, como la de los afectos, la del poder, la de la lucha” (Orozco, p. 5-6).
3. La sociabilidad, entendida como “la sociedad estructurándose, organizándose” (Reguillo, *Sociabilidad 64*), haciéndose política, adquiriendo poder, concepto que ayuda a reflexionar acerca de las múltiples influencias, o recursividades, entre un grupo de jóvenes, la ciudad y la sociedad.

Acerca de la sistematización de experiencias

También se han retomado recursos de la sistematización de experiencias, cuyo principal presupuesto consiste en entender que las prácticas sociales constituyen un espacio privilegiado para el conocimiento, que la producción del saber social no es una cuestión exclusiva de la racionalidad científica (Herrera, p. 9:20–10:22). Esta metodología es abordada como:

Aquella interpretación crítica de una o varias experiencias que, a partir de su ordenamiento y reconstrucción, descubre o explicita la lógica del proceso vivido en ellas: los diversos factores que intervinieron, cómo se relacionaron entre sí y por qué lo hicieron de ese modo. La Sistematización de Experiencias produce conocimientos y aprendizajes significativos que posibilitan apropiarse de los sentidos de las experiencias, comprenderlas teóricamente y orientarlas hacia el futuro con una perspectiva transformadora (Jara, p. 4).

De acuerdo con los criterios básicos de la sistematización de experiencias, se ha considerado que resulta un método pertinente para el proyecto de investigación desde el que se escribe, primero porque existe una serie de experiencias comunitarias del colectivo La Family; después porque se cuenta con documentación, tanto de fuentes primarias como secundarias, y productos culturales resultantes

de aquellas experiencias; lo anterior permite abordar un ejercicio de escritura reflexiva (en dos niveles: el académico y el de la no-ficción cinematográfica), dando lugar a una polifonía de voces compuesta desde *La Family*, a partir del diálogo actual entre sus integrantes, mediante entrevistas abiertas o a profundidad, ejercicio que permite volver a contar la historia como relato, abstrayendo aspectos significativos, y “en la medida en que se va ordenando las experiencias se pueden ir determinando qué hipótesis de trabajo tenían los agentes en mente cuando desarrollaban lo que desarrollaban . . . qué supuestos, qué creencias pueden estar ahí implícitas en lo que se hace” (Herrera 23:10-23:40), se trata entonces de acceder y describir los imaginarios, las representaciones sociales producidas hacia adentro de la comunidad en cuestión; por último, está el ejercicio de conceptualización, o la teorización de la experiencia, que implica pasar de un nivel descriptivo que colinda con lo anecdótico a un nivel teórico, epistemológico.

Resulta sugerente el punto de vista de Alfredo Manuel Ghiso, para quien la sistematización de experiencias implica lo siguiente:

- Pasar de las plataformas teóricas como puntos de partida y de llegada, a ecologías en las que se construyan conocimientos en una dinámica sistémica, relacional, interdependiente e interactiva.
- Pasar de la ley, de la norma, de los manuales, del canon investigativo, a las gramáticas que describan y expresen las lógicas con las que los sujetos construyen, recrean, apropian y socializan el conocimiento.
- Moverse de postulados homogenizantes y homologadores que impiden miradas desde la diferencia, a principios basados en el reconocimiento de la diversidad, recurriendo a procedimientos heurísticos y semióticos necesarios para que la investigación se comprenda y experimente como un quehacer creativo/estético.
- Traspasar la neutralidad valórica y asumir el principio ético que retoma la centralidad de los sujetos sobre los objetos y los medios utilizados en la investigación e intervención, a través de un movimiento que permita que, en la investigación las personas pierdan su anonimato y recuperen su voz (3-4).

Hacia una comunicología integrativa

Tanto la autoetnografía como la sistematización de experiencias aportan recursos potenciales para la delimitación de un modo investigativo basado en el trabajo práctico-teórico, dialógico y relacional, que consiste en gestionar, por lo tanto acompañar, procesos de autoproducción mediática cuyo objetivo sea la construcción colaborativa de conocimiento desde comunidades de interés específicas, articuladas alrededor de acciones sociales concertadas para el “desarrollo alternativo y las alternativas al desarrollo” (Santos y Rodríguez, ctd en Vargas, p. 59, 60).

En este sentido, se trabaja en el diseño y aplicación de tal modo investigativo, imaginado y en desarrollo a partir de la noción de comunicología integrativa (CI) cuyos aspectos básicos son, hasta el momento, los siguientes:

1. La CI corresponde con lo que Raúl Fuentes Navarro llama “modelos integracionistas”, desde los que se busca formar a un “profesional alternativo, capaz de desarrollar e integrar sus capacidades científicas, críticas y creativas, sobre una base humanista (ctd en Rizo, p. 74).
2. La CI apela a la figura del “comunicador como interventor social o estratega” (46), también planteada por Fuentes en contraste con la perspectiva clásica, que ha considerado al profesional de la comunicación o como productor de contenidos, o como analista científico de mensajes, desde una lógica escindida.
3. En la CI el comunicólogo funge como gestor comunicacional, acompañando procesos de apropiación del complejo tecno-mediático (Morales, p. 48-51).
4. Desde la CI se concibe a los medios audiovisuales y digitales como herramientas etnográficas, que potencian las dinámicas de auto-representación colectiva.
5. La CI promueve así al comunicólogo como un gestor-productor-investigador.
6. Se apela desde la CI al pluralismo epistemológico y a una ética intercultural, pues se considera a los sujetos, a los miembros

de la comunidad con la que se trabaja, como entes activos, coproductores-sistematizadores de conocimientos pertinentes en la búsqueda de alternativas de vida, con base en un entendimiento crítico de la realidad, tanto material como simbólica.

7. En base a lo anterior, se propone a la CI como un modo estratégico de investigación-acción-participativa dirigido al empoderamiento comunicacional, entendido como “el poder narrar, el poder narrarse, el poder narrarnos” (Phillippi y Avendaño 61-68), y por lo tanto, como figura micropolítica de poder que transgrede fronteras en el espacio discursivo, con la posibilidad de redefinir, para empezar, las hegemonías representacionales.

En base a lo anterior, La CI articula una figura de la praxis comunicológica con sustento en los siguientes cuatro elementos:

1. Implementación de estrategias de gestión dialógica.
2. Ejecución de procesos participativos de producción mediática.
3. Aplicación de planes de difusión transmediática.
4. Habilitación de espacios presenciales y/o virtuales para el intercambio simbólico reflexivo.

Así, la comunicología integrativa puede considerarse un método constructivo de lo común, con fundamento en ese saber desde la práctica del que habló hace ya bastante tiempo Luis Ramiro Beltrán, subrayando la necesidad de “ayudar al pueblo a comunicarse más y mejor consigo mismo; es decir, la de convertir al comunicador para el desarrollo en un mediador y auxiliar potenciador de las organizaciones de base en vez de que sólo sea un agente inductor de persuasión por parte de los organismos técnicos pro desarrollo” (*La investigación comunicacional*).

Lo que se intenta es aportar un instrumento práctico-teórico, adaptativo, que permita la expansión de las condiciones relacionales, trabajando con esas condiciones, justo ahí, donde se desdibujan y redibujan los mapas de lo posible (Rancière dixit), pues como arguye Rosana Reguillo (*La condición juvenil*), a los investigadores nos toca “aportar insumos para que la sociedad se siga pensando a sí misma”, y yo, estimadas personas lectoras, estimadas colegas, yo suscribo.

Referencias bibliográficas

- Amnistía Internacional. *Informe 2015/16 Amnistía Internacional: La Situación de los Derechos Humanos en el Mundo*. Amnistía Internacional Ltd, 2016, *Amnesty International*, www.amnesty.org/en/documents/pol10/2552/2016/es/. Recuperado 11 Jul. 2016.
- Ardèvol, E. (1995). Representación y Cine Etnográfico. *Revistes Catalanes amb Accés Obert*. p.134, www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/viewFile/95377/144232. Recuperado 17 Feb. 2016.
- Barnechea, M. & Morgan, M. (2007). *El Conocimiento desde la Práctica y una Propuesta de Método de Sistematización de Experiencias*. Tesis MA, Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 7-8, *Studylib*, studylib.es/doc/1477704/el-conocimiento-desde-la-practica-y-una-propuesta-de-m-to... Recuperado 02 Mar. 2016.
- Beltrán, L. (2000). La Investigación Comunicacional. *II Encuentro Nacional de Investigadores*, Universidad Católica Boliviana, Nov. 2000, *Infoamérica*, www.infoamerica.org/teoria-articulos/beltran3.htm. Recuperado 11 Jul. 2016
- Chang, H. (2008). *Autoethnography as Method*. Left Coast Press. p. 46-49, *Research Gate* www.researchgate.net/publication/40010651. Recuperado 05 Jun. 2016.
- Delgado, J. & Gutiérrez, J. (1995). *Métodos y Técnicas Cualitativas de Investigación en Ciencias Sociales*. Síntesis, pp. 154-170.
- Ellis, C., Tony, E. & Bochner, A. (2011). Autoethnography: An Overview. *Forum: Qualitative Social Research*, vol. 12, no. 1, 10 Ene. p. 1-4, www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1589/3095. Recuperado 13 Jul. 2016.
- Galindo, J. (2011). Metodología en Ingeniería en Comunicación Social. Apuntes Generales sobre su Programa Metodológico: El Diagnóstico, el Diseño de la Intervención Social, y la Aplicación Técnica de la Intervención. *Instituto de Estudios e Investigaciones Educativas*, p.9, ieie.udistrital.edu.co/pdf/TEXTO%202%20Metodolog%C3%ADa%20en%2020Ingenier%C3%ADa%20en%20Comunicaci%C3%B3n%20Social.pdf. Recuperado 17 Feb. 2016.
- Ghiso, A. (2010). Investigación Educativa, Sujetos, Gramáticas y Ecologías. Apertura al Conocimiento de los Sujetos y de los Universos Posibles... . *Biblioteca Virtual sobre Sistematización de Experiencias*, 21 May. p. 3-4, www.cepalforja.org/sistem/bvirtual/?p=707. Recuperado 12 May. 2016.
- Guerrero, J. (2014). El Valor de la Auto-Etnografía como Fuente para la Investigación Social: Del Método a la Narrativa. *Arzabe*, vol. 3, p. 238. *Revistas Científicas de la Universidad de Murcia*, revistas.um.es/azarbe/article/view/198691. Recuperado 21 Agosto 2016.
- Herrera, J. (2013). ¿Qué Es la Sistematización de Experiencias? Entrevista. *YouTube*, publicado por Juan Carlos Garzón Rodríguez, 07 Oct. p. 9:20-23:40, youtu.be/_CXgdSUsVvM. Recuperado 20 Ago. 2016.
- Jara, O. (2013). Orientaciones Teórico-prácticas para la Sistematización de Experiencias. *Biblioteca Virtual de Responsabilidad Social*, 26 Ago 2013, p.4, www.bibliotecavirtual.info/2013/08/orientaciones-teorico-practicas-para-la-sistematizacion-de-experiencias. Recuperado 1 Jun 2016.
- Lara, I. (2016). Los Ejecutados en el Sexenio de Peña Suman 78 Mil 109. *Proceso*, www.proceso.com.mx/454011/los-ejecutados-en-sexenio-pena-suman-78-mil-109. Recuperado 11 Sep. 2016.
- Maldonado, E. (2015). Vertiente Transmetodológica en Ciencias de la Comunicación. Entrevista. *YouTube*, publicado por Revista Luciérnaga - Comunicación, 12 Ago. 2015, 0:22-3:53, youtu.be/851YjPpBCwo. Recuperado 13 Ago. 2016.
- Maldonado, E., Bonin, L. & Martins, N. (2013). *Metodologías de Investigación en Comunicación, Perspectivas Transformadoras en la Práctica Investigativa*. CIESPAL, 2013, pp. 22-23. *Flaco Andes*, www.flacoandes.edu.ec/libros/136116-opac. Recuperado 20 Jul. 2016.

- Morales, S. & Loyola, M. (2013). Apropiación Tecno-Mediática: El Capitalismo en su Encrucijada. *Nuevas Perspectivas en los Estudios de Comunicación: La Apropiación Tecno-Mediática*, Susana Morales, Imago Mundi, 2013, p. 37-51. *Dialnet*, dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=555515. Recuperado 10 Jul. 2016.
- Orozco, G. (1998). Las Prácticas en el Contexto Comunicativo». *Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación*, no. 62, p. 5-6, www.revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/1187/0. Recuperado 12 Jun. 2016.
- Phillippi, A. & Avendaño, C. (2011). Empoderamiento Comunicacional: Competencias Narrativas de los Sujetos. *Comunicar*, vol. 18, no. 36, p. 61-68, *Grupo Comunicar*, doi:10.3916/c36-2011-02-06. Recuperado 08 Jun. 2016.
- Reguillo, R. (2000). *Emergencia de Culturas Juveniles: Estrategias del Desencanto*. Grupo Editorial Norma, p.23-27. *Organización de Estados Iberoamericanos*, www.oei.org.ar/edumedia/pdfs/T03_Docu7_Emergenciadeculturasjuveniles_Cruz.pdf. Recuperado 07 May. 2016.
- - - .“Sociabilidad, inseguridad y miedos. Una trilogía para pensar la ciudad contemporánea”. *Alteridades*, vol. 18, no. 36, 2008, p. 64. *Redalyc*, www.redalyc.org/articulo.oaid=74716004006. Recuperado 03 Ago. 2016.
- Rizo, M. (2012). *Imaginarios Sobre la Comunicación. Algunas Certezas y Muchas Incertidumbres en torno a Los Estudios de Comunicación, Hoy*. Institut de La Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona, 2012, pp. 46-74, *InCom-UAB*, incom.uab.cat/download/eBook_2_InComUAB_MRizo.pdf. Recuperado 11 Sep. 2016.
- Sierra, F. (2016). Clausura del I Congreso Internacional los Territorios Discursivos en América Latina -Interculturalidad, Comunicación e Identidad-. Discurso.
- Sierra, F. & Maldonado, C. (2016). (Coords.) *Comunicación, Decolonialidad, y Buen Vivir*. CIESPAL.
- United States, Congressional Research Service. (2016). “U.S. - Mexican Security Cooperation: The Mérida Initiative and Beyond”. *Federation of American Scientists*, p. 6-10, fas.org/sgp/crs/row/R41349.pdf. Recuperado 15 Ago. 2016.
- Vargas, J. (2009). La Perspectiva Decolonial y sus Posibles Contribuciones a la Construcción de Otra Economía. *Otra Economía Revista Latinoamericana de Economía Social y Solidaria*, vol 3, no. 4, p. 59-60, revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/view/1124. Recuperado 08 Jun. 2016.
- Wall, S. (2008). Easier Said than Done: Writing an Autoethnography”. *International Journal of Qualitative Methods*, vol 7, no. 1, p. 39. *SAGE Journals*, journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/160940690800700103. Recuperado 27 Jun. 2016
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de Sistemas-mundo, una Introducción*. Siglo XXI.

Disidencia religiosa, estrategias de comunicación y poder en Colombia

Religious disidence, communicative strategies and power in Colombia

Juan Carlos Gaona Poveda

Fundación Universitaria Bautistas. Colombia

Universidad del Valle. Colombia

juank.gaona@gmail.com

Resumen

En este texto se caracterizan las estrategias comunicativas utilizadas por distintas misiones evangélicas que buscaron disputarle el tutelaje moral y espiritual de la población a la Iglesia católica en diferentes espacios locales y regionales del territorio colombiano. Estrategias que impulsaron la consolidación de redes de apoyo local, regional, nacional e internacional, varias de las cuales fueron vehiculadas a través de la correspondencia publicada en distintos periódicos de esta disidencia religiosa, durante la primera mitad del siglo xx. La centralización del poder a partir de la constitución de 1886 y ratificada con el Concordato de 1887, había terminado por marginar cualquier tipo de representación ciudadana que no fuese blanca, católica e hispanohablante. Es así que el estudio aquí presentado pone en evidencia la capacidad de ciertos grupos de la sociedad civil de tomar distancia e incluso cuestionar y relativizar el poder hegemónico.

Palabras clave: *Estrategias comunicativas, disidencia religiosa, poder, territorio, redes.*

Abstract

This text characterizes the communicative strategies used by several evangelical missions that sought dispute the moral and spiritual mentorship of the population with the Catholic Church in many local and regional space in the Colombian territory. Strategies that boosted the consolidation of local, regional, national and international networks,

which were conveyed through of correspondence published in various newspaper of this religious dissidence during the first middle of 20th century. The power centralization configured by 1886's Constitution and ratified by 1887's concordat had carried to exclude any kind of citizen representation that weren't white, catholic and spanish-speaking. It is so this study evidence the capacity of certain groups of the civil society for distance end even question and relativize the hegemonic power.

Keywords: Communicative strategies, religious dissidence, power, territory, networks.

Introducción

A lo largo de su historia, Colombia ha sido un país profundamente diverso. Según Marco Palacio y Frank Safford, su accidentada geografía y la dificultad de comunicación entre sus distintas regiones dieron lugar una fragmentación social que no ha permitido la construcción concreta de una comunidad nacional (5) . A través de su territorio se constata una riqueza étnica y cultural producto de los procesos de colonización, hibridación y resistencia forjados en las luchas de poder entre sus habitantes de trasfondo europeo y aquellos pertenecientes a pueblos originarios o de origen afro. Sin embargo, desde su institucionalidad tradicional se generó una representación monolítica de la nacionalidad: el hombre blanco, católico e hispanohablante se constituyó -desde la época Colonial y en gran parte de la vida republicana- en el modelo por excelencia de ciudadano.

Desde las élites se perfiló una distinción entre la ciudadanía y el pueblo, este último, como lo señala Gilberto Loaiza, considerado por las élites como una masa amorfa y peligrosa (24). Razón por la cual durante las últimas dos décadas han crecido los estudios que buscan reivindicar la diferencia como elemento constitutivo de la "colombianidad", entendida, según Castro-Gómez y Restrepo, como la constitución de una supuesta comunidad interpretativa y vivencial con la cual se buscó unificar y normalizar a la población como "nacional", a través

del despliegue de ciertos regímenes discursivos –y por lo tanto articulados históricamente-, que generaron (y siguen generando) distintas políticas de unidad e identidad, en medio de las cuales se han tejido formas de sentido, poder y resistencia en el marco de la particular forma que tomó el binomio modernidad/colonialidad en Colombia. La nación es entendida, así, como la emergencia de un nuevo “nosotros” dentro de un territorio políticamente delimitado y como una nueva forma de relación entre los individuos y el colectivo, para lo cual se hizo fundamental la pretensión de unidad en términos de contención, regulación y normalización de dicha población. De tal manera que la construcción de lo nacional fue un ejercicio narrativo y político – además conflictivo-, que permitió la consolidación de estructuras de poder legitimadores de relaciones de inequidad y desigualdad entre distintos pueblos y regiones (11-23).

La narrativa hegemónica de la colombianidad fue hilada, en buena medida, a través de la catolicidad, relación que se cristalizó en 1887 con la firma del Concordato entre el Gobierno colombiano y la Santa sede y que fue fruto, como lo expresa Loaiza, de la estrategia política de la Regeneración investida por el éxito de la avanzada cultura católica (255-316). Es así que el estudio incipiente del hecho religioso, más allá de la uniformidad del discurso y las prácticas católicas, ha llevado al reconocimiento de expresiones de disidencia religiosa que, aunque periféricas, pueden resultar significativas en la comprensión de la construcción de una comunidad nacional, ya que su análisis tiene la potencialidad de informar acerca de la capacidad de movilización de la sociedad civil frente a la centralización y concentración del poder por parte de las élites tradicionales.

Los primeros estudios académicos que aparecieron en Colombia acerca de expresiones religiosas disidentes se produjeron en plena Violencia partidista durante las décadas de 1940 y 1950. Trabajos que se enfocaron, por el lado católico, en la avanzada proselitista de las “sectas protestantes” y en su supuesto peligro para la unidad nacional, entre estos se encuentran los de Eugenio Restrepo S.J. (1943) y Eduardo Ospina S.J. (1954); y por el lado evangélico, la investigación de Francisco Ordoñez (1956), que buscó documentar el avance protestante, como

también, la presunta persecución religiosa de la que se sentían víctimas. Las siguientes décadas presenciaron la progresiva diferenciación y fragmentación de los campos sociales cooptados tradicionalmente por la Iglesia católica y las élites ilustradas, lo cual fue resultado de un lento proceso de modernización tecnológica, en ocasiones asociado con algunos hitos de modernidad cultural. Es así que, en las últimas dos décadas, el estudio de lo religioso se enfocó en la pluralización y fragmentación de este campo. En esta línea se encuentran trabajos de síntesis como los de Pablo Moreno (2010), Helwar Figueroa (2010) y William Beltran (2013), entre otros. Producciones que buscaron ampliar la narrativa de la construcción de lo nacional, a partir de la inclusión de nuevas voces religiosas en el escenario público y de la forma en que estas disputaron con los heraldos del catolicismo un lugar en el tutelaje moral de la sociedad.

Una expresión religiosa se considera disidente cuando, además de su carácter heterodoxo, ha cuestionado el lugar y la autoridad de la religión hegemónica –en el caso latinoamericano la católica– en la misma arena y con la misma lógica que regía la gestión del capital en juego (Stefano 159) y ha buscado, de esta manera, proponer un nuevo ordenamiento social desde sus preocupaciones y agendas propiamente religiosas. Es así que lo religioso es considerado como un campo social delimitado, pero en continua interrelación con los demás campos de la sociedad, principalmente el político y el cultural. En este texto se toma como estudio de caso a la disidencia evangélica¹, puesto que, hasta por lo menos la década de 1960, fue la única que contó con una estrategia comunicativa sistemática que buscó disputar el tutelaje moral y espiritual de la población a la Iglesia católica en distintas regiones del territorio nacional, sin que esto signifique, como lo señala William

1 El término “evangélico” hace referencia a la versión norteamericana de los distintos protestantismos que tuvieron su origen en la Reforma religiosa del siglo xvi en Europa. Su llegada a los países latinoamericanos, en forma de misiones proselitistas, se dio desde mediados del siglo xix. La primera misión en llegar a Colombia fue la presbiteriana en 1856. Sus principales énfasis doctrinarios han sido la supremacía de la Biblia como norma de fe y conducta, la justificación solo por la fe (omitiendo el sistema sacramental católico) y el sacerdocio de todos los creyentes, entre otros. En términos de su posicionamiento frente a lo social han tendido a ver la moralización de la población como el camino por excelencia para la búsqueda de un cambio estructural. Sin embargo, algunos grupos de carácter más liberal, tanto en su teología como en su política, han buscado incidir de manera más programática en la vida pública (Míguez 35).

Beltrán, la inexistencia de otros credos y grupos religiosos que tuvieran sus propias agencias frente al poder hegemónico (40).

En su lucha disidente contra la hegemonía católica, los evangélicos tuvieron que desarrollar una plataforma comunicativa, que les permitiera la circulación de su ideario en el territorio nacional. Al igual que todos los demás competidores, con pretensiones hegemónicas en la arena pública colombiana durante la primera mitad del siglo xx, hicieron uso principalmente de la prensa, tal como lo señala Gilberto Loaiza (9). Es así que el periódico evangélico, según la perspectiva cultura planteada por Michel de Certeau (42-43), se puede concebir como un dispositivo estratégico de producción, re-producción y resistencia cultural que, desde un capital simbólico religioso, impulsó en la esfera pública el ejercicio de una determinada forma de ciudadanía en oposición a la hegemónica. Función en la cual se constituyó en un mecanismo de afianzamiento de relaciones al interior de las distintas misiones evangélicas dispersas en el territorio nacional, como también, con otros grupos -colombianos y extranjeros- con los que tenían intereses comunes, o por lo menos solidarios, en función de la expansión de sus idearios y posicionamiento en la sociedad.

La plataforma comunicativa de los evangélicos

La relación entre medios de comunicación y religión en América latina ha sido estudiada desde el trinomio poder, comunicación y capital religioso. Algunos autores representativos en esta línea son:

Alejandro Frigerio (1993), quien analizó el debate sobre los llamados nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina; Roberto Blancarte (1999) con su acercamiento a la discusión sobre religión y medios masivos de comunicación, desde la pregunta del uso social de estos últimos; Joaquín Algranti (2013), en cuyo análisis de la “la industria del creer”, estudió las editoriales de diversas organizaciones religiosas y recopiló otras expresiones de la industria cultural fabricantes de mercancías religiosas; y Sebastián Pattin (2016), que hizo una investigación sobre los lectores de una revista

católica argentina llamada *Criterio* en el periodo que va entre el golpe de Estado de 1955 y el gobierno militar en 1966, entre otros.

En el ámbito colombiano se han utilizado ciertos periódicos católicos como fuentes bibliográficas para tratar temas como el ascenso de la hegemonía cultural católica, las sociabilidades católicas, la historia de la institución eclesiástica y la relación entre Iglesia y Estado. Un autor representativo en esta línea es Gilberto Loaiza (2011). En cuanto a la prensa evangélica se han trabajado las representaciones de la mujer –Sara Moreno (1997) y Francys Orrego (2009)-, el sentido moral de la disidencia con el trabajo de Edwin Villamil (2012) y la relación entre prensa evangélica, esfera pública y secularización abordada por Juan Carlos Gaona (2015).

Desde una visión de conjunto, esta prensa evangélica se convirtió en el canal básico de, por lo menos, dos tipos de redes de comunicación, las cuales son abordadas desde la perspectiva de Diego Henao, quien señala que su análisis tiene por finalidad:

[...]ubicar, describir y explicar un contexto, el andamiaje que constituyen las relaciones humanas, las relaciones sociales de un individuo o grupo[...]Se trata de reconstruir una red social significativa, puesto que no somos personas sin un contexto estable que nos de identidad, identidad-en-contexto; “somos” en relación con los vínculos sociales que condicionan nuestra posibilidad de existir [...] (12).

A partir de los planteamientos de Manuel Castells, las redes se ubican en el horizonte de las relaciones entre el control social, la comunicación y la información, ya que el poder de la comunicación está en el centro de la estructura y la dinámica de la sociedad, lo que llevaría a proponer que el contrapoder depende mucho de romper dicho control comunicativo (23). Aunque, si bien, este autor realiza la mayor parte de su trabajo en lo que él denomina “la sociedad red”, de principios del siglo XXI, reconoce que las redes de comunicación son una forma de organización humana presente en distintas sociedades durante diferentes periodos y, más aún, las considera la estructura fundamental de la vida. Señala que los datos históricos muestran la permanencia y la relevancia de las redes como espina dorsal de las

sociedades, y que esta observación de los hechos históricos contradice la visión predominante de la evolución de las sociedades, que se ha centrado en un tipo diferente de organización: las burocracias jerárquicas basadas en la integración vertical de los recursos y de los sujetos, como expresión del poder organizado de una élite social, legitimado por la mitología y la religión (46). En este sentido, su perspectiva teórica y metodológica puede ser apropiada -con los respectivos matices contextuales e históricos dados los cambios cualitativos y cuantitativos en los dispositivos tecnológicos y en el alcance de los medios de comunicación- en el análisis de las redes de comunicación en el campo religioso colombiano de la primera mitad del siglo xx.

El primer tipo de red que se abordará es el conjunto de relaciones establecidas entre distintas empresas editoriales evangélicas a escala global, regional y nacional, que buscaban una estrategia conjunta para el avance cultural de esta disidencia en países en que eran minoría o en los que ya tenía presencia significativa, como es el caso de Estados Unidos. El segundo tipo de red hará referencia a las relaciones que se tejieron a través de la correspondencia publicada por los periódicos, especialmente *El Mensaje Evangélico*, que contó -durante sus casi cincuenta años de existencia- con un epistolario en el que interactuaban creyentes, iglesias y sociedades de laicos al margen o en contraposición de los canales de comunicación formal del orden corporativista católico.

El periódico evangélico: consolidación de una estrategia comunicativa

En las pesquisas realizadas se encontró para el periodo comprendido entre 1912 y 1954 un listado de 12 periódicos evangélicos colombianos²

2 La búsqueda y recopilación de la prensa evangélica se realizó en distintas denominaciones de esta corriente del cristianismo en ciudades como Cali y Bogotá. Sin embargo, el mayor número se encuentran ubicado en la Hemeroteca de la Fundación Universitaria Bautista de Cali. De los 12 periódicos que se lograron rastrear tan sólo se cuenta con ejemplares de cuatro, ya que fueron estos los que tuvieron mayor alcance geográfico y lograron permanecer durante un periodo de tiempo relativamente extenso: *El Evangelista Colombiano* (1912-1957); *El Mensaje Evangélico* (1922-1954); *El Heraldito Bautista* (1943-1950); *De Sima a Cima* (1941-1948).

-dos de las cuales tuvieron una circulación ininterrumpida de lo por lo menos cincuenta años- y 2 periódicos ubicados en la segunda mitad del siglo XIX. Dichos proyectos editoriales no representaban iniciativas aisladas, al contrario, hicieron parte de una estrategia conjunta de un número representativo de misiones evangélicas que operaban tanto en Latinoamérica como en Norteamérica y Europa. En la lectura de los periódicos nacionales se encontraron referencias a 23 periódicos norteamericanos, 53 de países latinoamericanos como Argentina, México, Chile, Guatemala, Cuba, Perú, Brasil, Venezuela y Puerto Rico, y 5 españoles.

Las diferencias denominacionales³ al interior de los grupos evangélicos no fueron un impedimento para el establecimiento de una estrategia comunicativa unificada que logró hacerle contrapeso a la estrategia católica, que para las primeras décadas del siglo XX ya había tenido un éxito considerable en la región. Es así que la batalla entre la prensa católica y evangélica se hizo cada vez más técnica y profesional. Ambas realizaban conferencias mundiales que tenían como finalidad la búsqueda de un refinamiento técnico en la distribución, presentación y efectividad de sus publicaciones. La prensa evangélica colombiana por supuesto hizo presencia en dichos eventos dentro campo protestante, al que la prensa católica nacional como lo atestigua el *Boletín Diocesano, órgano oficial de la Diócesis de Cali* en 1946.

Las redes establecidas entre los distintos periódicos evangélicos, en las distintas escalas geográficas y sociales, contaron con cierta fluidez en sus interacciones y un capital económico que les permitió sostener una comunicación regular. Resulta significativo que en Colombia publicaciones de una minoría disidente como la evangélica, que no contaba con una estructura económica y política sólida, ni el apoyo decidido de sus propias misiones en el exterior, se mantuviesen

3 Para Pablo Deiros, el denominacionalismo hace referencia a un fenómeno eclesial desarrollado en Norteamérica entre los siglos XVIII y XIX, en donde bajo las condiciones de una amplia libertad religiosa, los desafíos de una población en rápida expansión y el pluralismo religioso prevalente, se fueron gestando formas distintivas y características peculiares dentro de las iglesias de trasfondo protestante. Esta dinámica se fue expandiendo por diferentes partes del mundo a través de la expansión misionera moderna. Las diferencias entre denominaciones pueden ser confesionales o en términos de la forma en que se relacionan con el Estado dentro de un territorio. No obstante, su punto de cohesión está ligado a propósitos definidos como el avance misionero en determinado lugar (25-27).

con vida en un espacio de tiempo relativamente extenso. Longevidad en la que sin duda tuvo mucho que ver su participación en redes de apoyo solidario (Gaona,2015).

La presencia de estas redes evangélicas en varios países de América Latina no tardó en generar suspicacias. Las operaciones de iglesias evangélicas en distintos territorios, y además fundadas por misioneros anglosajones, fueron vista por sectores conservadores como una estrategia de expansión del modelo social de las naciones protestantes, lo que llevó en la década de 1960 a la formulación de “teorías conspiratorias”, las cuales son consideradas por Samuel Silva como inoportunas para los actuales estudios sociales ya que, según este teólogo puertorriqueño, la “visión civilizadora” y expansionista de los misioneros norteamericanos inscrita en una visión modernizante y materialista, se ensambló de manera directa con los intereses de algunas élites vernáculas latinoamericanas (72-75). En otras palabras, si bien pudo existir un trasfondo colonizador en la avanzada cultura evangélica en la región, es difícil no reconocer la negociación y tráfico de intereses con algunos sectores locales, que vieron en estos grupos religiosos unos aliados para ganar terreno frente a la imponente presencia del conservadurismo católico, como es el caso de los liberales radicales colombianos.

Valdría la pena preguntarse por los tipos de interacción cultural que se generaron al interior de las misiones e iglesias evangélicas y de estas con su medio social más amplio. En principio se podrían hablar de colonización, pero también se abre la oportunidad de considerar visiones de tipo intercultural mucho más dinámicas, ya que en los contenidos de los periódicos se constata una tensión entre los elementos nacionales y foráneos en dichos grupos religiosos. Por una parte, se evidenciaba un desplazamiento de la centralidad de los misioneros foráneos en términos de su participación editorial hacia una afirmación de los intereses de los pastores y columnistas nacionales. Por otra parte, los contenidos dejaban de ser, a mediados de la década de 1930, mayormente importados y se empezaba a acentuar su carácter colombiano, no sin un cierto grado de resistencia por parte de los norteamericanos. Es así que la identidad evangélica, durante el periodo

de estudio, no fue netamente anglosajona ni meramente autóctona, ya que se constituyó unos discursos y unas prácticas evangélicas a la “colombiana”, que buscaron modelar a los sujetos a partir de unos valores patrios, desde referentes anglosajones, pero también propios de los territorios en los cuales se expandía el ideario disidente.

El papel preponderante de la prensa en los conflictos socio-culturales de primera mitad del siglo xx fue poco a poco derruido por el avance de la modernización y la tecnificación de las comunicaciones, en una sociedad cada vez más masificada, dando paso finalmente a la radiodifusión, el cine y la televisión. No obstante, las editoriales religiosas siguieron refinando su estratégica impresa en términos técnicos y de contenido (Gaona, 2015), estrategia que no fue suficiente para mantener en el tiempo las redes de comunicación vehiculadas desde los periódicos, ya que con el auge de la radio era posible ser evangélico sin tener contacto con otros evangélicos, pues el mensaje cristiano llegaba directamente al consumidor y su adscripción de fe se ligó a la doctrina escuchada.

La correspondencia: vehículo de informaciones heterodoxas y contestatarias

La publicación de cartas al editor en la prensa evangélica fue común. Sin embargo, se analizó un periódico en específico, *El Mensaje Evangélico*, dadas las siguientes razones: la centralidad de la correspondencia en relación a su contenido neto; su amplia circulación por todo el suroccidente colombiano y, de menor manera, en otras regiones del centro, norte y oriente del país; y su grado de polémica con algunos heraldos del catolicismo en distintas localidades, tanto rurales como urbanas. Para el análisis se tomaron solamente aquellos materiales que tuvieran una estructura epistolar completa: fecha y lugar de emisión, remitente, contenido y destinatario; los cuales se ubicaban principalmente en la sección “De nuestra correspondencia”. No se incluyeron otras inserciones, específicamente noticiosas, que podrían haber sido apartados de cartas recibidas, ya que lo que se buscó fue

caracterizar el “canon” establecido por la dirección para su epistolario e identificar los intereses que guiaron la selección en la publicación de unas y la omisión de otras.

La caracterización diacrónica de esta red evangélica, vehiculada a través de la correspondencia publicada en el periódico, fue tanto estructural como relacional. En lo estructural se analizó el tamaño, la densidad y la dispersión. En lo relacional, la frecuencia e historia de las relaciones establecidas, como también, los acentos temáticos, a través de las categorías de laicidad (aquellas cartas referidas a las reivindicaciones civiles desde las cuales se abogaba por un Estado laico que permitiese a otras expresiones religiosas actuar el territorio sin censura ni impedimentos jurídicos), controversia con el catolicismo (cuyo tema principal era la denuncia al clero tanto en sus prácticas mercantilistas, como en su enseñanza doctrinaria), propagandística (las cuales daban cuenta del avance de la literatura, las predicaciones, los folletos y demás herramientas proselitistas de los evangélicos, como también de las dificultades que se presentaban en el desarrollo de dichas iniciativas) y expansión evangélica (relacionada con el crecimiento o decrecimiento de las iglesias y sociedades de laicos evangélicos).

El conteo total de 1092 cartas corresponde a los años que van desde 1922 y 1954, ya que se pudieron consultar todos los números publicados durante este periodo, lo que permitió una lectura y organización exhaustiva del material. Los cambios en la administración pública⁴ no tuvieron incidencia directa en los contenidos u orientaciones de las cartas, pero sí se constituyeron en telones de fondo diferenciados de las dinámicas socioculturales que determinaron los énfasis temáticos y las formas de relacionamiento entre los miembros de la red. Por lo tanto, fueron tenidos en cuenta al momento de analizar el desarrollo, expansión y contracciones de la red.

Desde la mirada por regiones, la red tuvo su epicentro en el suroccidente, ya que más de un 50% de las cartas se originaron en

4 Durante el periodo de estudio se dieron los siguientes cambios significativos en la administración pública colombiana: Hegemonía conservadora católica (1886-1930); República Liberal (1930-1946); Primeros años de recrudescimiento de la violencia partidista (1946-1954); Gobierno militar de Gustavo Rojas Pinilla (1953-1957).

dichas poblaciones. No obstante, se extendió en regiones tales como Antioquia, eje cafetero y central; y, en menor medida, en el pacífico (Chocó), el nororiente y el Caribe; como también, en el exterior, específicamente Estados Unidos y Ecuador. Es importante aclarar que el número de un lugar no significa, necesariamente, un alto número de creyentes, adeptos o simpatizantes, pero sí la importancia de dicho centro en la red y, por extensión, en el avance evangélico.

Los énfasis temáticos fueron: en primer lugar, el estado de las iglesias (expansión y dificultades), la persecución a evangélicos y los testimonios de conversión, ya que dichas cartas permitían a los lectores hacerse una idea del avance o retroceso del movimiento evangélico en los territorios. Desde una mirada diacrónica se constata que durante la década de 1930 el crecimiento del número de iglesias iba en aumento, ya que se empezó a cristalizar un proceso de institucionalización no sólo de las congregaciones, sino también de asociaciones de laicos, que buscaron democratizar ciertos espacios de la vida religiosa evangélica –como la enseñanza y la obra social–, como también, en el caso de las sociabilidades de jóvenes, que implementaron un lenguaje más político en los espacios locales y regionales. Sin embargo, para mediados de la década de 1940 se evidenció una contracción del despliegue evangélico. Los agentes de la Violencia partidista asociaron a los evangélicos con los liberales radicales, comunistas y ateos, llevando a entremezclar los motivos políticos con los religiosos, dando por resultado destrucción de templos, asesinato de miembros y desplazamientos de comunidades evangélicas, algunas de las cuales fueron testimoniadas a través de cartas enviadas a la dirección del periódico.

En segundo lugar, las luchas reivindicativas y laicistas de los evangélicos, ya que buscaron apropiarse de los canales institucionales y legales para defender su lugar en la sociedad. Buscaron atacar los fundamentos de la hegemonía católica: a) Las relaciones familiares que eran controladas por la partida de bautismo como signo de ciudadanía y por la validación del matrimonio únicamente desde la perspectiva sacramental de la Iglesia. Dispositivos que negaban derechos de ciudadanía a quienes formalmente no hicieran parte del modelo de nación católica y al cual se contrapuso el ideal de una ciudadanía

secular a través del registro de nacimiento y el matrimonio civil; b) El sistema educativo, cuya tutela había sido otorgada a la Iglesia católica en el Concordato de 1887 y que servía a la misma como un medio de control ideológico, el cual fue cuestionado por la presencia de escuelas evangélicas en distintas regiones; y c) La administración de cementerios, que siendo de prerrogativa exclusiva del catolicismo, servía como medio de control del ciclo vital de los individuos hasta el mismo momento de la muerte y en sus expectativas de un más allá. Realidad frente a la cual se luchó por la apertura de terrenos para sepultar a quienes no morían en el seno de la Iglesia.

También se publicaron algunas cartas en relación al liberalismo de carácter secularista y otros movimientos como el espiritismo, la masonería, los obreros que en sus prácticas y discursos representaban alternativas al orden corporativista católico. Movimientos que al irse institucionalizando y, por lo tanto, suscribiéndose un lugar propio en el entramado social terminaron por invisibilizar sus antiguas cercanías y redes de apoyo solidario, tal como se refleja en la desaparición desde la década de 1930 de alusiones a los mismos en las páginas de la prensa evangélica e incluso la aparición de diatribas frente a algunos. Proceso que puede ser considerado un corolario de la progresiva pluralización del campo religioso y cultural colombiano.

En tercer lugar, la controversia con el catolicismo, que se dio en certámenes doctrinales en los que representantes evangélicos citaban en plazas públicas a curas u otros católicos a debatir temas doctrinales, que aunque en ocasiones terminaban en hechos violentos o intimidatorios, si prefiguraban una forma más democrática de vivir la religión en localidades muy específicas. Además las cartas presentaban denuncias sobre presuntos abusos del clero (mercantilización de bienes de salvación) y de prácticas consideradas “idolátricas” e “inmorales” como el alcoholismo y los desenfrenos en festividades populares tipo los carnavales. No obstante, la lucha directa con el catolicismo fue relegada en la medida en que se iba configurando una institucionalidad evangélica. Al finalizar los años de la República Liberal (1930-1946), prácticamente, ya no se publicaban cartas en oposición al enemigo religioso. La preocupación evangélica recayó en tomar distancia

de todo tipo de controversia religiosa, ya que en la violencia partidista de las décadas de 1940 y 1950, se presentó una confusión entre los móviles políticos y religiosos del conflicto, que hacía altamente peligrosa cualquier toma de posición beligerante.

Conclusiones

El análisis de la plataforma de comunicación evangélica de la primera mitad del siglo xx permite formular algunas conclusiones con respecto a las estrategias comunicativas implementadas por los evangélicos en las comunidades locales en que las que buscaron incidir y de su acción territorial que alcanzó a tener presencial no solo local, sino también regional y, desde una mirada de conjunto, nacional e, incluso, pueden considerarse parte una avanzada continental.

Se constata que las redes evangélicas expuestas mantuvieron una fluidez comunicativa suficiente para sostenerse durante toda la primera mitad de siglo. Dichas redes tuvieron presencia en las dinámicas familiares en asuntos como la vida matrimonial y la educación de los hijos; en las dinámicas comunitarias, pues promovieron lazos solidarios entre sus miembros; y, finalmente, en el estrado de la sociedad al defender reivindicaciones comunes con otras disidencias contestatarias al orden concordatario y corporativista católico –cuyas relaciones fueron poco a poco inviabilizadas y negadas en consonancia con los procesos de institucionalización de cada una-

La presencia interconectada de los distintos miembros de las redes, como también, de informaciones heterodoxas, cuestionó y relativizó, en algunos casos, el monopolio ideológico de la institucionalidad católica o de sus representantes. En ocasiones el camino fue el de la discusión en certámenes públicos, lo que se conecta con una progresiva democratización de los campos sociales.

La plataforma comunicativa evangélica les permitió hacerse un lugar propio en el entramado social que les permitió una representación común, a pesar de su fragmentación y debilidad institucional. Además de generar espacios de comunicación por fuera del control del

poder hegemónico. Incluso, en algunas localidades, la religión dejaba de ser una herencia recibida e inmovible, para transformarse en un lugar de discusión y debate.

El auge de la sociedad de masas acontecido desde mediados de la década de 1940 obligó a los competidores en la arena de la opinión pública, incluyendo los religiosos, no solamente a refinar su técnica y a transitar hacia nuevos medios como la radio, sino también a modificar la estructura misma de su avanzada cultural. Las antiguas redes de comunicación evangélica poco a poco fueron debilitándose para dar paso a una mayor atomización de sus miembros en el territorio. Las distintas comunidades fueron haciéndose cada vez más autónomas e independientes. El epistolario de *El Mensaje Evangélico* da cuenta de cómo los efectos de la violencia hicieron que las iglesias se replegaran y buscaran más bien su propia sobrevivencia. Las redes solidarias empezaron a debilitarse y la identidad evangélica pasó a ser más un asunto doctrinario que comunitario.

Queda por estudiar la nueva configuración de la plataforma comunicativa evangélica acaecida desde 1960 y la manera en que la radio, la televisión, las campañas evangelistas multitudinarias y otras estrategias llevaron a que masas de población en las clases populares y media-baja se afiliaran a su ideario. Lo que se si se puede intuir es que su posicionamiento frente al poder fue distinto al de la generación anterior. Ya no se encontraron necesariamente en los márgenes de los intercambios comunicativos, ni buscaron ganar espacio a través de la polémica directa, sino que de manera subrepticia, a través de los nuevos medios de comunicación, fueron conquistando a un público cada vez más amplio, que les permitió llegar a tener cierta representatividad en la constituyente de 1991.

Finalmente, se puede establecer que el valor del estudio del fenómeno comunicativo y asociativo evangélico no radica tanto en analizar las maneras en que estos grupos establecieron un determinado tipo de relaciones, como si en tratar de poner en evidencia las formas en que estas relaciones afectaron a otros niveles de la sociedad. En otras palabras, determinar cómo la dinámica relacional visibilizada en los periódicos y la correspondencia evangélica llegó a ser sintomática

de procesos como los de secularización, laicización, modernización y democratización de la cultura en Colombia. Pero, también, cómo dicho fenómeno representó un desafío al poder abierto u oculto, ya que los ámbitos de sociabilidad se constituyeron como espacios de difusión de ideas y de discursos, pero también de oposición y resistencia cultural. En otras palabras, como narrativas alternativas de la colombianidad.

Referencias bibliográficas

- Algranti, J. (2013). *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. Buenos Aires : Biblos.
- Beltrán, W. (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES).
- Blancarte, R. (1999). Religión, medios masivos de comunicación y poder. *Sociológica*, p. 183-198.
- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica: religión y política*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y Poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Castro-Gómez, S. & Restrepo, E. (2008). *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano 1: artes de hacer*. México D.F: Universidad Iberoamericana.
- Deiros, P.(2009). *Historia del Cristianismo: el cristianismo denominacional (1750-presente)*. Buenos Aires: Ediciones del Centro.
- Figuroa, H. (2010). Historiografía sobre el protestantismo en Colombia. Un estado del arte, 1940-2009.» *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. p. 191-225.
- Frigerio, A. (1993). La invasión de las sectas: el debate sobre los nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y Religión*, p. 32-69.
- Gaona, J. (2015). *Prensa evangélica, esfera pública y secularización en Colombia (1912-1957)*. Trabajo de grado. Universidad del Valle.
- Henaó, D. (1998). *Comunicación y redes sociales*. Bogotá D.C.: UNAD.
- Loaiza, G. (2014). *Poder letrado: ensayos sobre historia intelectual de Colombia, siglos XIX y XX*. Cali: Universidad del Valle.
- . (2011). *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación Colombia 1820-1886*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Míguez, J. (1995). *Rostros del Protestantismo Latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Moreno, P. (2010). *Por momentos hacia atrás... por momentos hacia adelante: una historia del protestantismo en Colombia 1825-1945*. Cali: Universidad San Buenaventura.
- Moreno, S. (1997). El modelo de la mujer en Colombia propuesto por la prensa católica y protestante. Trabajo de grado. Universidad del Valle, 1997.
- Ordoñez, F. (2011). *Historia del cristianismo evangélico en Colombia*. Bogotá D.C.: Editorial CLC.
- Orrego, F. (2009). Análisis del discurso e imaginario social en la revista «La Ventana» en los años 1944-1950. Trabajo de grado. Fundación Universitaria Bautista.
- Ospina, E. (1954). *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio de la llamada «persecución religiosa»*. Bogotá: Imprenta Nacional.

- Palacio, M. & Safford, F. (2002). *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*. Bogotá: Editorial Norma.
- Pattin, S. (2016). El misterio permanente». Los lectores de Criterio (1955-1966). *Sociedad y Religión.*, p. 44-72.
- Restrepo, E. (1943). *El protestantismo en Colombia*. Bogotá.
- Silva, S. (1997). *Protestantismo y política en Puerto Rico 1898-1930: hacia una historia del protestantismo evangélico en Puerto Rico*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Stefano, R. (2008). Disidencia religiosa y secularización en el siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas. *Projeto História*. p. 157-178.
- Villamil, E. (2012). El Heraldo Bautista: una mirada al sentido moral del discurso evangélico durante el periodo de 1946-1953. Trabajo de grado. Fundación Universitaria Bautista.
- Fuentes Hemerográficas
- El Evangelista Cristiano*, Bogotá, 1912-1915, 1925-1926.
- El Evangelista Colombiano*, Bogotá, 1926-1935, 1936-1937
- El Evangelista Colombiano*, Ibagué, 1935- 1936.
- El Evangelista Colombiano*, Bucaramanga, 1937-1948.
- El Evangelista Colombiano*, Medellín, 1949-1955.
- El Mensaje Evangélico*, Cali, 1922-1954.
- De Sima a Cima*, Cali, 1941-1943, 1945-1948.
- El Heraldo Bautista*, Barranquilla, 1943-1946, 1967.
- El Heraldo Bautista*, Bogotá, 1946-1947, 1950-1952.
- El Heraldo Bautista*, Cali, 1947-1950.
- Boletín Diocesano, órgano oficial de la Diócesis de Cali*, Cali, 1946.

Indigenizar las universidades canadienses (?) Sin cambiar la vision euro-usa centrica

*Indigenizing canadian universities (?)
Without changing the euro-usa centric vision*

Dr. Juan Carlos Martínez Hofmann
Mount Allison University – Canadá
jmartinez@mta.ca

Resumen

Universities Canada, el conglomerado de universidades canadienses, en el 2015 dio a conocer un documento que hace referencia a la necesidad de incorporar más estudiantes indígenas al sistema educativo superior canadiense. Si bien esto es un aspecto positivo, en el documento no se hace referencia alguna a la visión indígena a este respecto. Las universidades no señalan si se cambiarán los paradigmas educacionales, o se continuará con la visión euro-usa centrista que ha sido utilizada desde hace siglos. La epistemología, ontología, axiología y metodología de los Pueblos Originarios, Inuits y Métis son dejadas fuera de discusión. En el trabajo presentado se verá los problemas que esto presenta para los Pueblos Originarios y se mostrará que la política de excluir conocimientos, y saberes otros, son una constante en la Educación Superior.

Palabras clave: universidad, pueblos originarios, epistemología, reconciliación, Canadá.

Abstract

In 2015 Universities Canada released a document that refers to the need to incorporate more indigenous students into the Canadian higher education system. While this is a positive aspect in the document, the document does not contain any reference to the indigenous vision in this regard was made. Universities Canada do not indicate whether the educational paradigms will change, or if they will continue to use

the Euro-USA centrist vision that has been applied for centuries. The epistemology, ontology, axiology and methodology of the original peoples, Inuit and Metis are left out of the discussion. In this paper, we discuss the problems this presents for Indigenous Peoples and we will show that the guiding principle of excluding the knowledge of “others” is a constant in higher education.

Key words: university, First Nations, epistemology, reconciliation, Canada.

Comienzo estableciendo reconocimiento que en el territorio en el que vivo, trabajo y escribo es el territorio tradicional y nunca sometido de las Naciones Wolastoqiyik (Malisset) y Mi'kmaq.

Escuchando a Kevin Settee (Anishinaabe/Ogimaabinens). “En la universidad [de Winnipeg] tengo muchos problemas para que en un ensayo se acepte que el conocimiento y los saberes que yo poseo me han sido transmitidos a través de conversaciones que tengo con mi abuela por la vía de los sueños.”¹

Este ensayo tiene como propósito reflexionar sobre el documento titulado “Universities Canada Principles on Indigenous Education” que fue elaborado por el conglomerado de rectores de las universidades canadienses. Realizaré una introducción a la historia canadiense respecto al sistema educacional implementado hacia las naciones indígenas en el pasado, lo que ahora se ha identificado como “genocidio cultural” o “epistemicidio” para con los saberes no occidentales. Segundo, planteo algunas dudas al documento respecto a la incorporación de estudiantes indígenas sin una real política de valoración de epistemologías otras al no tomar en cuenta, de forma real y concreta, a las diferentes naciones originarias en el territorio canadiense.

En el mes de junio, 2015, el conglomerado de universidades canadienses divulgó el documento “*Universities Canada Principles on Indigenous Education.*”² Esta fue la respuesta de las entidades

1 Kevin Settee es el presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Winnipeg. Foro Social Mundial, Montreal 2016. Todas las traducciones son propias referente a los textos en inglés.

2 Universities Canada. <http://www.univcan.ca/media-room/media-releases/universities-canada-principles-on-indigenous-education/> Consultado septiembre 22, 2016

de Educación Superior al proceso de la Comisión de Verdad y Reconciliación de Canadá (2015), este proceso está relacionado con el tratamiento dado por parte del Estado canadiense para con las Naciones Originarias, Inuit y Metis desde 1876-1996 principalmente. En una versión abreviada de las conclusiones a las que llegó esta comisión se puede leer, en su primer párrafo:

Por más de un siglo, el objetivo central de las políticas de Canadá con respecto a los indígenas fue eliminar los gobiernos indígenas, ignorar sus derechos, poner fin a los tratados y, a través de un proceso de asimilación buscaban que los indígenas dejaran de existir como personas jurídicas, sociales, culturales, espirituales e identidades raciales en Canadá. El establecimiento y el funcionamiento de las “Escuelas Residenciales” fueron el elemento central de esta política, que puede ser, mejor, descrita como un genocidio cultural.³

Canadá como sociedad, en los últimos años, ha tenido que hacer frente a una realidad que quería ser silenciada. Las llamadas Escuelas Residenciales (1876-1996) en las cuales el Estado, bajo la supervisión de entidades religiosas internó, la mayoría del tiempo a la fuerza, a miles de niñas(os) indígenas. El plan del Estado era “civilizar” a los indígenas canadienses dejando de serlo. Es así que las Escuelas Residenciales obligaron a esas niñas(os) a separarse de sus comunidades, de sí mismas/os, removiéndolos de su mundo. Imponiéndoles, por todos los medios, la visión eurocentrista: lengua(s), cristianismo, propiedad privada, vestimenta, hábitos alimenticios, composición familiar y social, leyes, gobierno, etc. El establecimiento de “un nuevo orden”, según Linda Smith (69), se llevó a cabo a través de la destrucción sistemática de los conocimientos y tradiciones ancestrales, como imperativo estatal, “afec[tando] a las personas física, emocional, lingüística y culturalmente” (Smith 69) que conmocionó a generaciones y que aún impacta a las víctimas sobrevivientes, sus descendientes y a sus comunidades. El proceso “educativo” fue un claro instrumento opresor, un “epistemicidio”, siguiendo a Boaventura de Sousa Santos, palabra que la entendemos como “la muerte de conocimientos alternativos”

3 *Honouring the Truth, Reconciling for the Future. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada.* (www.Trc.ca)

(2010), en este caso el de las Naciones Originarias en el territorio canadiense ya que se penalizó toda memoria, toda actitud, todo sentimiento, toda relación humana, toda espiritualidad, criminalizando sus palabras en el afán de imponer la no existencia. Miles de personas, por el hecho de ser indígenas, fueron enviadas a los rincones más oscuros y apartados de la casa patronal, desde donde no se les permitiría salir a menos que hablaran, pensarán y actuaran como el amo blanco.

La relegación a ser lo otro, lo inferior, lo que no conoce, es el proceso que hasta el día de hoy enfrentan los pueblos del Sur Global y por supuesto lo que se sigue llamando, en algunas ocasiones, el Cuarto Mundo. Sus palabras han sido silenciadas gracias a la imposición epistemológica euro-USA desde hace siglos. El proceso de enmudecer es el proceso de deshumanizar, ya que el ser humano no puede vivir sin comunicar e interpretar su mundo (González Nieto 2007). Enajenados del mundo, las mujeres y los hombres dejan de ser. Esto lo sabe muy bien el colonizador, imponiendo sus epistemologías, ya que una vez impuestas “redefine el mundo y lo presenta como una realidad fija a la cual el oprimido tiene que adaptarse” (Ibid.).

Siguiendo el documento de las Universities Canada, los indígenas que poseen un título universitario es el 9.8% de la población, los no indígenas son el 28 %. Si leemos la información entregada por el gobierno canadiense, según el censo del 2011, la población indígena en Canadá era de 1.400.685 personas, lo cual representa el 4.3% de la población canadiense⁴. Refiriéndose la Educación Superior, el censo señala que los indígenas entre 25 y 64 años con título universitario de los Pueblos Originales es de 8.7% (mujeres 11.1%, hombres 5.8%); Métis 11.7% (mujeres 13.9%, hombres 9.4%); e Inuit 5.1% (mujeres 6.8%, hombres 3.4%).⁵

Es por esta razón que el documento, de dos páginas, parte afirmando el compromiso de las universidades canadienses de acortar la

4 Statistics Canada. "Aboriginal People in Canada: First Nations People, Métis and Inuit." <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-eng.cfm> Consultado enero 8, 2017.

5 Statistics Canada. "The educational attainment of Aboriginal peoples" http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-012-x/99-012-x2011003_3-eng.pdf Consultado enero 8, 2017. Hay considerables diferencias entre indígenas con o sin "estatus", como también entre indígenas provenientes de reservaciones o fuera de ellas.

brecha entre los estudiantes indígenas y el resto de la población estudiantil, ya que los primeros no están bien representados: “Cerrando esta brecha dará fuerza a las comunidades indígenas, permitirá a las personas indígenas continuar cristalizando sus esfuerzos personales, enriquecer la instrucción ciudadana de los canadienses, y contribuir en el largo plazo al éxito económico y a la inclusión social” (UCanada). Es muy interesante y curioso, desde mi punto de vista, observar que el lenguaje empleado, en el documento, apunta, muchas veces, a lo económico como lo más significativo. La enseñanza se ve plenamente supeditada al poder adquisitivo de los futuros egresados, como se aprecia al final de la cita anterior. El segundo párrafo del documento entrega otros elementos del por qué del esfuerzo de las universidades en este tema: “Hay muchas razones para cerrar esta brecha educacional. Una educación universitaria es una experiencia que transforma, expande conocimientos, nutre el pensamiento crítico e inspira nuevas ideas, creatividad e innovación. Cerrar esta brecha no solo beneficiará a los estudiantes indígenas graduados, sino a sus comunidades y a Canadá en su conjunto” (UCanada). Treena Metallic (Nacion Mi’kmaq, investigadora en educación) respondiendo a mi llamado a comentar el artículo hizo una serie de reparos al mismo. Para ella estos principios dejan de lado a las comunidades, volviendo a separar a los estudiantes de sus conocimientos propios. También, ella agrega, el énfasis en lo económico y el beneficio para Canadá es otro elemento preocupante: “... este mensaje no me gusta. Coloca nuestras necesidades, realidades y metas bajo la “norma” a seguir que es Canadá”. Una de las enunciaciones de las Universidades Canadienses atrajo su atención al responder: “La Educación Superior ofrece un gran potencial para la reconciliación y una renovada relación entre personas indígenas y no indígenas en Canadá” (UC). Esta afirmación, para ella, está completamente fuera de la realidad del país, es una ilusión.

En 1857 la llamada “*Acta de civilización gradual*” determina la “liberación” (*enfranchisement*) de los hombres, solamente, pertenecientes a los distintos pueblos originarios, esta “liberación” expresa dejar de ser “indios”, de la siguiente manera: “tienen que poder hablar, leer y escribir inglés o francés de una manera adecuada, tener

una educación elemental aceptable, tener un carácter moral bueno y no poseer ninguna deuda”⁶. Si ponemos atención, percibiremos que las universidades canadienses siguen proyectando la misma idea. El sistema universitario al cual se “invita” a los estudiantes indígenas “enseña a las personas a ser consumidoras en la tradición del “sueño americano” y todo lo que esto conlleva. Nosotros hemos sido alentados a utilizar la educación moderna para “progresar” siendo participantes del “sistema”. (Cajete 2012 145). La misma idea la encontramos en Vine Deloria (1994), quien afirma que una de las profundas áreas de conflicto entre los grupos indígenas y lo euro-usa céntrico es la educación. Centrándose en la educación de Estados Unidos⁷, él señala que la educación está orientada a “proporcionar a los indios [sic] una familiaridad adecuada con su cultura [USA], particularmente con su sistema económico” con el afán de que se integren a la sociedad como trabajadores asalariados. (11). Lo mismo podemos ver en la educación en Canadá, como en muchas partes del mundo, una educación competitiva, autoritaria, jerarquizada que busca no un sujeto sino un objeto que se logre integrar al sistema capitalista neoliberal. Una educación mercantilista centrada en el consumismo y valores exclusivamente “occidentales” entendidos como verdades absolutas que no pueden ser refutadas bajo el concepto de “universalidad”.

Ahora lo que sabemos del sistema educacional superior, siguiendo a Grosfoguel (2013), a nivel mundial es que la epistemología proveniente de cinco países del mundo⁸ ha dominado, y domina, el saber. Desde Descartes, pasando por Kant, Hegel y también Marx la imposición de un pensamiento único ha sido el resultado de la imposición “universalista,” lineal, masculina, fundamentalmente cristiana, heterosexual, blanca, que desecha cualquier consideración fuera de sus fronteras: mujeres, personas de color, nativos, homosexual, pobres, esa larga lista histórica del etcétera de la exclusión. La realidad muestra que es una lucha constante el mantener los pocos espacios de

6 <http://signatoryindian.tripod.com/routingusedtoenslavethesovereignindigenouspeoples/id10.html>. Consultado sept. 8, 2016.

7 El sistema educacional de Estados Unidos y Canadá es muy parecido. La diferencia podría existir en que en Canadá la educación privada es minoritaria.

8 Alemania, Francia, Italia, Inglaterra y Estados Unidos.

reflexión que pretendan un saber otro o se aventuren a expresar una posible decolonización del saber dentro de las aulas universitarias⁹. Con esta realidad se enfrentan los estudiantes indígenas al llegar a la Educación Superior, la invisibilidad de sus conocimientos desechados como no lógicos a partir de un proyecto biológico y cultural racista (Grosfoguel 2013), siendo desterrados de su propia realidad cognoscitiva.

Por esta razón es que Cajete (2012) llama a la decolonización del sistema educativo basado en el sistema eurocéntrico-USA, alienador, ya que entrega “conocimientos sin contexto” (150). Para él, el proceso educativo es participativo, solidario y comunal. Él utiliza un concepto Lakota “*Mitakuye Oyasin*” que significa “todos nosotros estamos relacionados” como símbolo de comunidad, donde no solamente la relación entre las personas es importante, sino que comunidad también implica la tierra, el entorno. El conocimiento adquirido en comunidad y comunicado a través de las instancias sociales participativas es el saber que tiene valor, ya que tiene sentido de vida (150). La decolonización proviene de la valoración auténtica de otros conocimientos, del diálogo respetuoso entre epistemologías. Las diferentes sapiencias adquieren sentido de acuerdo a las necesidades y problemáticas del momento. Burman (2012), en su artículo sobre el conocimiento en Bolivia destaca dos elementos: el conocimiento transmitido a través del lenguaje (*siwsawi*) y el conocimiento que proviene del contacto atento con el mundo (*ukamaw*) (102). Es así que el conocimiento no es reductivo como el llamado occidental (lógica, razonamiento). Volviendo a Burman, se piensa con la cabeza (*piqui*), pero ese conocimiento no es completo sino entra en juego el corazón (*chuyma*) —una mejor traducción, se dice en el artículo, sería “pulmones”—(106) si no aprendemos a respirar el mundo, el conocimiento es superficial. La colaboración de “*piqui*” y “*chuyma*” forman una comunidad, no existe la dualidad entre el que conoce y lo conocido (106-7).

9 A fines del año académico 2015-16 en mi universidad la administración, decidió cerrar los Estudios de la Mujer y Género. Luego de la movilización de estudiantes y algunos académicos la universidad recapacito. No se sabe realmente por cuanto tiempo.

La mirada crítica al proceso pedagógico, en general, es importantísima ya que es muy complejo terminar con un sistema que reivindica la práctica de opresión: sexual, racial y de clase. Como también con la colonialidad del pensamiento. Para Cajete (2012), hablando de Estados Unidos, la crisis del sistema educacional es la “crisis de identidad del ser humano moderno y la desconexión cosmológica colectiva con mundo natural” (150), ya que lleva a “una completa alienación, la pérdida de la vida comunitaria y a sentirse profundamente incompleto” (150). Cajete aboga, como especialista en educación, en una nueva perspectiva de la educación indígena con una dinámica participación de los grupos, donde se respete y tome en cuenta los valores, las necesidades, la historia, la cultura, la memoria de las comunidades y no sea una imposición burocrática opresora. “Desde esta perspectiva, educación es una lucha social y política en la medida en que nosotros tratamos de encontrar formas de personificar la verdadera “alma” de las personas indígenas” (Cajete 2010 155). El sistema educativo solamente servirá si se tienen en cuenta los intereses y perspectiva desde la comunidad, pero respetando la individualidad, no el individualismo. El proceso educativo tiene que convertirse en un diálogo anti-opresivo, dice Cajete, donde el educador tiene que entrar al universo cultural del educando, sin una posición autoritaria discriminadora como lo es actualmente.

Cajete en su libro *Look to the Mountain. An Ecology of Indigenous Education* (1994) da cuenta de una serie de desencuentros entre la visión indígena de lo que significa educación y la impuesta por el sistema socio-político-cultural actual. Él señala que la educación tradicional originaria es una anomalía si se mira desde la perspectiva de la “objetividad teórica y metodológica occidental” (19) ya que, occidente, busca una sola mirada y esa mirada debe de ser la mirada desde el pensamiento prevaleciente de Estados Unidos, en este caso particular. La misma postura la encontramos en un artículo de Heather Harris (intelectual, poeta Cree-Métis)¹⁰, quien observa que la supuesta “objetivi-

10 Su artículo *Coyote Goes To School: The Paradox of Indigenous Higher Education* toca directamente la problemática que enfrentan los estudiantes indígenas en la enseñanza superior. Muy interesante es la utilización de la tradición oral dentro de un ensayo académico.

dad” ha sido uno de los puntos recurrentes en la producción de conocimiento en el sistema educacional y esto significa que “el observador[a] debe divorciarse de lo observado”, pero añade también el empirismo y reduccionismo como formas de pensamiento que no son parte constitutiva del pensamiento indígena (188). Cajete en su libro ahonda sobre lo “objetivo”, cito en extenso:

La investigación objetivista ha contribuido a una dimensión del entendimiento, pero tiene limitaciones sustanciales en cuanto a lo multidimensional, holista, y realidad relacional que tiene la educación indígena. Se trata de los elementos afectivos --las experiencias y observaciones subjetivas, las relaciones comunitarias, la dimensión artística y mítica, lo ritual y la ceremonia, la ecología sagrada, las orientaciones psicológicas y espirituales-- que han caracterizado y han formado la educación indígena desde tiempos inmemoriales. Estas dimensiones y sus significados inherentes no son fácilmente cuantificables, observables o fácilmente verbalizadas, y como resultado, se les ha dado poco crédito en las corrientes prevaletentes de los enfoques educacionales y de investigación. Sin embargo, son estos aspectos de la orientación indígena los que forman el contexto profundo del aprendizaje al explorar las relaciones multidimensionales entre los humanos y sus mundos interiores y exteriores (1994, 19).

Las dimensiones educativas aquí expuestas, no son consideradas en el sistema educativo occidental, más aún son desechadas completamente por no conformar la norma occidental de cómo se adquiere conocimiento. El sistema educativo poderoso se arroga el conocimiento y la enseñanza. Julio Barreiro en su “introducción” a *La educación como práctica de la libertad* dice: “[a]ctualmente, nos movemos, somos, vivimos, sufrimos, anhelamos y morimos, en sociedades en que se ejerce la práctica de dominación”¹¹. Esa dominación emprendida con la conquista de Aby Yala en el ayer, y la modernidad europea, donde las grandes mayorías son los objetos y unos pocos los sujetos. De esta visión siguen participando los profesores universitarios en general, Heather Harris, ya citada, asevera algo sustancial, en el con-

11 Paulo Freire. *La educación como práctica de la libertad*. México, DF: siglo XXI editores, 2011. Se utiliza una versión electrónica.

texto canadiense, dentro de nuestra presentación: “Las universidades son las principales instituciones en entrenar a los intelectuales, [o estudiosos], occidentales a reproducirse ellos mismos en la imagen de la cultura occidental. En estas instituciones los miembros de las sociedades occidentales son educados para ser los sabios del conocimiento occidental” (2002, 187). Esta situación, como se ha dicho, obligatoriamente debe de dejar en la periferia lo que no ayude a reproducir la epistemología euro-USA. El discurso hegemónico debe de ser incesantemente reciclado para poder continuar con su afán “civilizador” y de arrogarse “el derecho”, incuestionable desde su punto de vista, a la producción del “conocimiento universal”. Esto se lleva a cabo a través de la creación de planes de enseñanza “bancaria” de la que hablaba Freire, una educación donde se deja de lado la reflexión crítica, la experiencia de los educandos y la praxis. Un currículo que no toma en cuenta a las personas que están enfrente y, lo que es peor, hace suposiciones de los puntos de vista o conocimientos del mundo de los alumnos. Así, la educación occidental busca mantener el statu quo de la cultura dominante. Una educación descontextualizada, como ya se apuntó, de su entorno y focalizada en “[...] cosas que los [estudiantes] tal vez nunca podrán ver, personas que ellos tal vez nunca podrán conocer y lugares a los que ellos tal vez nunca irán [...]” (Harris, 191).

Cajete en su artículo “*Contemporary Indigenous education: A nature-centered American Indian philosophy for the 21st century world*” (2010) entrega enfoques de las teorías educacionales indígenas que se deberían llevar a la acción en el renacimiento de esta particular mirada. Para él, tiene que existir un cambio de paradigmas que abarque el sistema educacional completo para así, centrarse en aspectos urgentes como son: armonía, autonomía y autosuficiencia. Para ello, el autor presenta cinco principios fundamentales dentro del diálogo de educadores e intelectuales de las diferentes Naciones donde se integra teoría y práctica: “1. crear un nuevo lenguaje; 2. trascender las fronteras académicas occidentales; 3. sacar el foco de atención histórico al conocimiento contemporáneo y el poder asimilativo de la autoridad colonial; 4. reescribir la institucionalidad y discurso histórico de las personas indígenas; y 5. aplicar la esencia democrática como un

principio político para reafirmar los derechos indígenas, la autodeterminación y la viabilidad económica.” (1127) Todo dentro del círculo comunitario de las Naciones indígenas. Quizá estaríamos, con estos principios, en una búsqueda de una educación intercultural. Este término que en América Latina se ha discutido en extenso en las últimas décadas, no ha tenido una resonancia en la Isla de la Tortuga (como los Pueblos Originarios llaman a su territorio en USA y Canadá). En este caso, pienso, la interculturalidad, si se permite utilizar el término aquí, tendría que ser lo que Walsh (2012) llama “interculturalidad crítica” opuesta a la interculturalidad “relacional” y “funcional” (89-91). La primera, parte, siguiendo a Walsh, “del problema estructural-colonial-racial [...] de un reconocimiento que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, con los blancos y “blanqueados” en la cima y los pueblos indígenas [...] en los peldaños inferiores” (91). Esta interculturalidad se construiría desde la participación de los pueblos en sus propias discusiones y tomas de decisiones. En este punto es donde se encuentran Cajete (comunidad) y Walsh (teoría), porque buscan algo que hay que construir desde la no existencia dentro del modelo neoliberal globalizado. Cajete estaría de acuerdo con la afirmación de Walsh que la interculturalidad crítica es una herramienta de transformación que hay que entender “como proyecto político, social, ético y epistémico – de saberes y conocimientos- que afirma en la necesidad de cambiar no solo las relaciones, sino también las estructuras, condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, inferiorización, racialización [y] discriminación” (92). La Educación Superior canadiense no va a ser partícipe de la búsqueda decolonial indígena emancipadora, sino es la perpetuadora de los valores occidentales opresivos, ya que en ningún momento asume una posibilidad de otras epistemologías, ontologías, axiologías o metodologías (Wilson 2008 69-79).

Freire llamó muchas veces a participar de una “pedagogía crítica que nos de instrumentos para asumirnos como sujetos de la historia” (Freire 2003 30, Walsh 2012 155-6). En este sentido, buscar una pedagogía crítica (anti-opresiva) es un imperativo para las naciones originarias de Canadá. Una pedagogía anti-opresiva como expone la “femi-

nista, queer, activista social anti-opresión, educadora, blanca” (como ella misma se identifica) Beth Berila, es una pedagogía que debería contener 11 vértices:

1. la enseñanza es un acto político; 2. el sistema educacional se debe reconocer como un sistema de opresión y un sistema de resistencia al mismo tiempo; 3. a los estudiantes se les debe enseñar cómo aplicar conceptos a su vida diaria y la dinámica del poder sociopolítico en el cual ellos viven; 4. la llamada “verdad” objetiva debe de ser desafiada como una forma de dominación; 5. el conocimiento debe ser entendido como histórico y culturalmente específico; 6. profesores y alumnos deben participar en la construcción de conocimiento; 7. el proceso de aprendizaje es tan importante como el contenido, sino más; 8. la participación democrática es altamente valorada; 9. el proceso de toma de conciencia es crítico; 10. perspectivas múltiples deben de ser destacadas, muchas veces centrándose en las experiencias de los grupos marginalizados; y 11. los estudiantes son alentados a utilizar el proceso educativo para activamente transformar la sociedad en sociedades más justas. (11-12)

Berila no habla de educación indígena en particular, pero las palabras vienen de “una aliada” como se usa decir en el Norte. Ella habla de una educación necesaria, de una pedagogía reflexiva anti-opresión, que permita a los educandos ser sujetos históricos.

Como hemos visto en este trabajo, si realmente se quiere establecer un diálogo entre las Naciones Originarias, Inuit y Métis, bajo los parámetros de la Comisión de Verdad y Reconciliación, no basta con integrar estudiantes indígenas al sistema de Educación Superior como es el caso de Canadá, si no se tienen políticas, reales, de cambiar las epistemologías del saber que invisibiliza a la mayoría de la humanidad convirtiéndolos en objetos. Dando las últimas palabras a Gregory A. Cajete diré que lo más importante es que sean los propios miembros de las naciones indígenas quienes “determinen el futuro de la educación indígena” (156) porque si no es así, tal vez, nuevamente nos encontraríamos frente a una política de asimilación que fragmenta, y desarraiga, personas y comunidades.

Referencias bibliográficas

- Barreiro, J. (2011). "Introducción." *Paulo Freire. La educación como práctica de la libertad*. México, DF: Siglo XXI editores. Edición electrónica.
- Berila, B. (2016). *Integrating Mindfulness into Anti-Oppression Pedagogy*. New York: Routledge. Edición electrónica.
- Burman, A. (2012). "Places to Think With, Books to Think About: Words, Experience and the Decolonization of Knowledge in the Bolivian Andes," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 10: Iss. 1, Article 11.
- Available at: <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol10/iss1/11>. Consultado septiembre 3, 2016.
- Cajete, G. (2010). Contemporary Indigenous education: A nature-centered American Indian philosophy for a 21st century world. *Futures* 42. 1126-1132.
- (2012). Decolonizing Indigenous Education in a Twenty-First Century World." *For Indigenous Minds Only: A Decolonization Handbook*. Ed. Waziyatawin y Michael Yellow Bird. Santa Fe: School for Advanced Research Press, p. 145-156.
- (1994). *Look to the Mountain: an ecology of indigenous education*. Introduction de Vine Deloria, Jr. Durango: Kivaki Press.
- Deloria, V. (1994). "Foreword." *Look to the Mountain: an ecology of indigenous education*. Introduction de Vine Deloria, Jr. Durango: Kivaki Press. p. 11-14.
- De Sousa, B. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO, 2010.
- Freire, P. (2003). *El grito manso*. México: Siglo XXI.
- Gradual Civilization of the Indian Tribes.
<http://signatoryindian.tripod.com/routingusedtoenslavethesovereignindigenouspeoples/id10.html>. Consultado septiembre 8, 2016.
- Grosfoguel, R. (2013). The Structure of Knowledge in Westernized Universities: Epistemic Racism/Sexism and the Four Genocides/Epistemicides of the Long 16th Century, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 11: Iss. 1, Article 8.
- Available at: <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol11/iss1/8>. Consultado septiembre 3, 2016.
- Harris, H. (2002). Coyote Goes to School: The Paradox of Indigenous Higher Education. *Canadian Journal of Native Education*. N. 2 Vol. 26, p. 187-196.
- Honouring the Truth, *Reconciling for the Future*. Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada.
http://nctr.ca/assets/reports/Final%20Reports/Executive_Summary_English_Web.pdf. Consultado septiembre 23, 2016.
- Nieto, D. (2007). The Emperor's New Words: Language and Colonization, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*: Vol. 5: Iss. 3, Article 21.
- Available at: <http://scholarworks.umb.edu/humanarchitecture/vol5/iss3/21>. Consultado septiembre 3, 2016.
- Smith, L. (2010). *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous People*. London and Dunedin: Zed Books & University of Otago Press, 2010.
- Statistics Canada. "Aboriginal People in Canada: First Nations People, Métis and Inuit. <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-011-x/99-011-x2011001-eng.cfm>. Consultado enero 8, 2017.
- (2017). "The educational attainment of Aboriginal peoples" http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/as-sa/99-012-x/99-012-x2011003_3-eng.pdf. Consultado enero 8.
- Universities Canada. "Universities Canada principles on Indigenous education." <http://www.univcan.ca/wp-content/uploads/2015/11/principles-on-indigenous-education-universities-canada-june-2015.pdf>. Consultado septiembre 22, 2016.

- Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad*. Ensayos desde Abya Yala. Quito: Ediciones Abya Yala / Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- Wilson, S. (2008). *Research Is Ceremony. Indigenous research Methods*. Halifax: Fernwood Publishing.

Niñez y migración en Antofagasta, Chile: relatos sobre racismo e interculturalidad¹

Childhood and migration in Antofagasta, Chile: stories on racism and interculturality

Leyla Carolina Méndez Caro.

Universidad de Antofagasta, Chile.

leyla.mendez@uantof.cl

Resumen

Este artículo está basado en la investigación “Relatos y autorretratos en niñas/os hijas/os de inmigrantes sudamericanas/os”, desarrollada en la Región de Antofagasta, Norte de Chile. Los objetivos abordados en este trabajo fueron: analizar las itinerarios migratorios de las/os niñas/os desde una perspectiva intercultural, descolonizadora y de género. Las/os participantes fueron 23 niñas y niños de 6 a 11 años, hijas/os de migrantes provenientes de Perú, Bolivia y Colombia. Se trabajó desde un método cualitativo, desde un enfoque biográfico mediante *relatos de vida y autorretratos*. Se realizó Análisis de Narrativo desde una perspectiva etnosociológica. Los principales hallazgos dieron cuenta de tensiones en la configuración identitaria y el diálogo intercultural, marcada por el “color de piel” y su relación con metáforas racistas y estigmas que dificultan procesos de integración bidireccionales, principalmente en el ámbito educativo.

Palabras clave: niñez, migración, racismo, interculturalidad, Antofagasta-Chile.

Abstract

This article is based on the research “Stories and self-portraits by children, offspring of south american immigrants, developed in the Region of Antofagasta, North of Chile”. The aims tackled in this work were: to

¹ Este artículo está basado en los Hallazgos del proyecto de investigación “Relatos de vida y autorretratos de niñas/os hijas/os de inmigrantes sudamericanas/os”. Proyecto financiado por la Dirección General de Investigación de la Universidad de Antofagasta, Chile.

analyze the migratory itineraries of children from an intercultural, decolonizing and gender perspective. Participants were 23 girls and boys between 6 to 11 years, offspring of immigrants originated from Peru, Bolivia and Colombia. I used a qualitative method, from a biographical approach by *life stories* and *self-portraits*. Narrative analysis was realized from an ethnosociological perspective. The main findings showed tensions in the identity configuration and the intercultural dialogue, marked by “the skin color” and its relation with racist metaphors and stigmas that hinder integration processes, principally in the educational context.

Keywords: Childhood, migration, racism, interculturality, Antofagasta-Chile.

Introducción

Antofagasta, se sitúa en el norte de Chile, en zona de desierto y minería. Su producción económica, la ha convertido históricamente en un foco de atracción para la migración tanto interna como externa. De acuerdo a cifras del Departamento de Extranjería y Migración (DEM) Antofagasta, es la región del país, en que la población migrante más ha crecido desde el año 2005, reflejando un 327% de crecimiento (58). Esta cifra de migrantes a nivel interno representa el 4,6% de la población total, siendo la segunda región más importante en términos relativos de asentamiento de migrantes. Quienes encabezan los arribos son personas provenientes de Bolivia (41,8%), Perú (28,6%) y Colombia (11%), configuración similar al contexto país. Asimismo se replica el fenómeno global de feminización de la migración, en que mujeres representan un 55,5%, en relación al 44,5% de los hombres (DEM 58-64). Si bien el grupo de migrantes latinoamericanos en general, recibe altos niveles de rechazo en la región son las mujeres quienes sufren una triple discriminación, por ser migrantes, pobres o pertenecer a alguna categoría étnica o racial (Méndez, Cárdenas, Gómez y Yáñez, p. 650).

La mayoría de los abordajes de la migración, se ha enfoca principalmente en el mundo adulto, sin embargo, pocos estudios se han centrado en la migración infantil, grupo en el que se enfocará esta

investigación, considerando que niñas/os y adolescentes migrantes, representan el 16,7% de la migración a nivel nacional, y el 19,2% en la Región de Antofagasta (DEM, 58-59). Entre las investigaciones que a nivel nacional han considerado a este grupo destacan aquellas realizadas por Iskra Pavez, Carolina Stefoni y María Emilia Tijoux, las que han abordado principalmente la migración peruana, a la vez que se han aventurado a discutir sobre racismo y discriminación en espacios educativos.

Esta investigación, pretende contribuir a la producción de conocimientos respecto a las trayectorias migratorias de niños y niñas hijos/as de migrantes. Enfatizo en la distinción conceptual entre niños/as migrantes e hijos/as de migrantes, pues en estricto rigor, estos niños/as no migran, sino más bien son traídos por sus padres, quienes probablemente tomaron la decisión por ellos/as (Tijoux, p. 289).

De acuerdo a lo anterior, es fundamental adentrarnos en los mundos socio simbólicos de estos niños y niñas, pues interesa relevar sus experiencias a través de sus relatos de vida, desde la perspectiva de la *participación infantil*. En este sentido, se investigó el fenómeno de la infancia en términos psicosociales y no como una mera etapa de desarrollo individual. Se considerarán las aportaciones de la nueva sociología de la infancia, la que considera a este grupo como un grupo social, en constante conflicto y negociación con otros grupos sociales, diferenciado por género, etnia y clase (Pavez, p. 77-78). Interesa entonces, conocer aquello que los niños y niñas tienen que decir respecto a la migración.

Este reporte compartirá hallazgos vinculados a 2 de los objetivos que forman parte del proyecto general de investigación. Entre ellos: a) conocer las tensiones asociadas a la configuración identitaria a nivel cultural y de género e b) interpretar las formas de interacción con la sociedad receptora y las dinámicas asociados a la interculturalidad.

De acuerdo a lo anterior, conceptos fundamentales que alimentaron el marco conceptual de esta investigación fueron la *Participación Infantil*, esbozado previamente, *Interculturalidad crítica*, *neocolonialidad* y *género*. Estos considerados desde una *perspectiva interseccional*

como poderosos dispositivos de opresión y marginación en tanto acción conjunta y situada.

La *interculturalidad crítica*, se entenderá más allá de una interculturalidad de tipo relacional o encuentro entre culturas, o de una interculturalidad funcional al sistema preexistente (Tubino, p. 13) en que se asumen políticas neoliberales basadas en el reconocimiento e incorporación de la diversidad cultural, pero no con fines de transformación social sino buscando la mantención de un status quo, a la vez que se desplaza el problema colonial bajo la lógica de la inclusión (Walsh 28a). De acuerdo a esto, se concuerda en que no puede existir interculturalidad sin la problematización de las matrices coloniales de Poder/saber/ser (Walsh, p. 66-68b; Quijano, p. 218) y las desigualdades y tensiones históricas detrás de la integración de la diversidad.

En relación al Género, éste se entenderá como un dispositivo de poder y control del patriarcado el que regula las relaciones entre hombres y mujeres, estableciendo jerarquías, opresiones marginaciones y una feminidad y masculinidad hegemónica. En efecto, así como hice alusión a la descolonización, no puedo dejar de nombrar la despatriarcalización, en tanto actuarían al unísono. En este sentido citando a María Galindo, no se puede descolonizar sin despatriarcalizar (135-140) y viceversa.

De igual manera, un sustento conceptual importante ha sido los planteamientos de Silvia Federici, y su comprensión histórica del origen del capitalismo en clave feminista. En este sentido, la relación estrecha entre sexismo y racismo como soportes de la producción capitalista, en tanto acumulación originaria y probablemente génesis del disciplinamiento y colonización de los cuerpos (91-95).

Método

Las/os participantes de este estudio fueron 23 niñas y niños entre los 6 y 11 años, hijos/as de migrantes sudamericanas/os pertenecientes a Colombia, Perú y Bolivia, residentes en las 3 comunas de Antofagasta, Chile, con mayor número de migrantes (Antofagasta, Calama y

Tocopilla). La configuración del grupo de participantes se llevó a cabo mediante *Muestreo de bola de nieve* o captación en cadena.

La producción de información se realizó desde un abordaje cualitativo, mediante el enfoque biográfico y la técnica de *relatos de vida* propuesta por Daniel Bertaux definida a partir del estudio de “un fragmento particular de la realidad social-histórica (...) haciendo hincapie en las configuraciones de las relaciones sociales” (Bertaux, p. 10). En este sentido, acercarnos a la comprensión de la situación de inmigración infantil. Esta categoría de situación no representa necesariamente un mundo social específico, sino más bien mundos sociales emergentes, siendo la inmigración infantil un punto de encuentro entre los relatos de vida de los/as niños/as hijos/as de migrantes (Méndez & Cárdenas, p. 256).

Asimismo, se utilizó la técnica de *autorretratos*, la que permitió mostrarnos de una manera lúdica -acorde a las edades de los/as participantes- aquellos relatos que el lenguaje verbal muchas veces esconde. En esta línea metodológica, poco explorada, cabe destacar los aportes realizados por Jimena Silva Segovia mediante la metodología de *mapas corporales*, técnica que enfatiza en los sentidos y significaciones del sí mismo y su corporalidad expresada como lenguaje articulada con la biografía de cada sujeto (51-53). En este caso, el énfasis se situó en los rostros de las/os participantes, no desde un abordaje terapéutico, sino considerando sus aportaciones metodológicas para adentrarnos en las subjetividades de los sujetos y sus expresiones identitarias a nivel cultural, proponiendo nuevas formas de producción de información, considerando los criterios de género, raza y clase, en el escenario de migración infantil. Para el análisis de información se utilizó el Análisis de Narrativo desde una perspectiva etnosociológica (Bertaux, p.15).

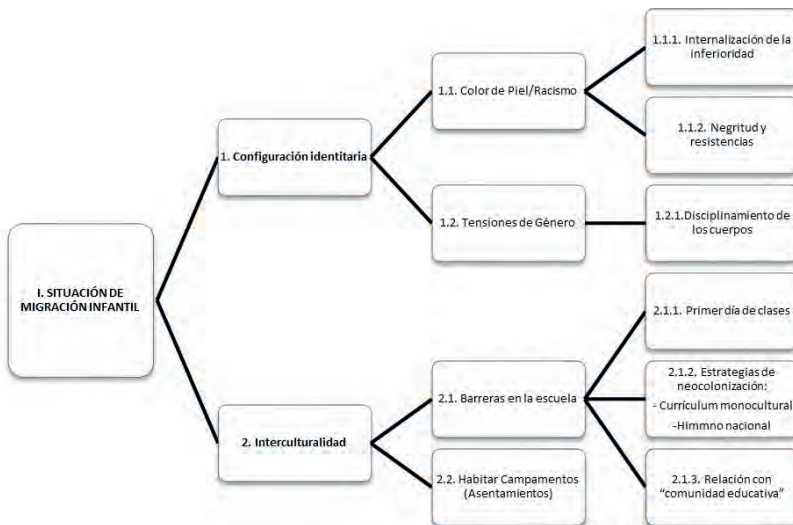
En relación a los criterios éticos, dado que se trabajó con niñas y niños menores de edad se solicitó la firma de consentimiento informado de padres, madres o tutores/as, y el asentimiento por parte de las/os niñas/os, documentos previamente visados por el Comité de ética de la Universidad de Antofagasta. Asimismo, para resguardar la confidencialidad y anonimato de las/os niñas/os, se les pidió que eligieran

un nombre ficticio con el que les gustaría ser nombrado al momento de presentar sus relatos. Es por ello que los microtextos en el apartado de resultados, serán identificados con un nombre de fantasía en conjunto con datos de caracterización (país, edad, sexo, lugar de residencia).

Resultados

Dado que esta investigación está en proceso de análisis y en atención a la extensión de este documento, sólo me centraré en 2 de los núcleos analíticos emergidos durante el análisis de información (Diagrama 1). Opté por presentar dichas categorías emergentes dada su relación y pertinencia con los focos temáticos que convocan esta publicación. Asimismo, los dibujos y relatos seleccionados son ejemplos de las categorías saturadas.

DIAGRAMA 1. CATEGORÍAS EMERGENTES



Fuente: Elaboración propia

Configuración identitaria

Este primer núcleo analítico refleja la construcción de *sí misma/o* de las/os niñas/os entrevistadas/os, en tanto tensiones identitarias asociadas al “Color de piel”, en estrecha relación con metáforas racistas y neocolonizadoras y a la predominancia de un sistema patriarcal, en que prevalece el machismo y heteronormas. Esto, de acuerdo a lo señalado en los antecedentes teóricos, se orquestan en un poderoso dispositivo de opresión, marcado por la interseccionalidad entre sexo, edad, etnia/raza y clase.

Color de Piel

DIBUJO 1 Y 2

LUNA (NIÑA AFROCOLOMBIANA, 9 AÑOS) Y CARLO (NIÑO BOLIVIANO, 10 AÑOS).



Fuente: Auto Fuente: autorretratos elaborado por participante de la investigación.

1.1.1. *Internalización de la inferioridad*

Tanto en los dibujos como en los relatos se observó la emergencia de la categoría “color de piel” en articulación con racismo. De los 23 autorretratos, sólo 4 (3 hombres, 1 mujer) fueron coloreados con colores diferentes al color damasco, llamado por ellos/as, “color piel”. Este tono estuvo presente en la mayoría de los dibujos (11), asimismo, un número importante de participantes (8) decidió no colorear sus rostros, para resaltar el color blanco de la hoja, cabe señalar que otras partes del dibujo como vestuario sí fueron coloreados (Dibujos 1 y 2). El color de piel se configura en la marca de la inmigración a la vez que supone el establecimiento y legitimación de dos representaciones coloniales: “superiores” versus “inferiores” (Tijoux, p. 16). De esta manera, se refrescan viejos escenarios de dominación en un “retorno” de lo colonial en el que predomina la negación de una parte de la humanidad, que reafirma la existencia de la otra, se divide lo humano de lo subhumano y coexisten paradigmas de Regulación/Emancipación y Apropiación/Violencia, el que gana fuerza, en este contexto neocolonizador (Sousa, p. 32-44). Este subsistema, social se articula con un subsistema psíquico en el que se enraízan prejuicios e ideologías racistas (Van Dijk, p. 192), que por cierto de acuerdo a los relatos, no son innatas ni espontáneas, si no que aprendidas sobre todo a través de espacios educativos formales, en los que éstos discursos se materializan.

“(…) yo le pregunté a mi mamá que por que yo soy así de ese color, yo le dije: ¡pero yo no quiero [ser] de ese color, yo quiero blanca! Y mi mamá me dijo: porque se me acabó la tinta blanca. ¡Como un chiste! . [color de piel] Antes me gustaba mucho, Desde abril más bien [me dejó de gustar] Porque insultan y yo no quería que nos insulten (...) y como me insultaban ahora ya no quiero mi color de piel” (Twilight, niña, 7 años, Chile/Perú, Antofagasta).

Tal como se observó en el relato anterior, los/as niñas/os, no quieren ser negros/as, su “deseo” es ser “blancos”, pero no se trata de desear al otro, sino de desear el deseo del otro. En este sentido, realizando una aproximación a la propuesta Lacaniana (en Ogilvie, p. 20-25), desde una relectura de Frantz Fanon, el reflejo del espejo arro-

ja una imagen psíquica que confiere la forma de una relación consigo mismo mediada por la relación con otras/os, en un proceso de identificación dialéctica. La entrevistada al igual que otras/os participantes, no siempre estuvo disconforme con su tez, luego del contacto con sus compañeras/os de escuela (en el país receptor), aprendió que su “color”, no correspondía a los parámetros de normalidad, busca respuestas en la madre y ésta infantiliza la pregunta, sin reconocer, aparentemente, la profundidad de la reflexión desarrollada por su hija de 7 años.

Esta técnica permitió abrir ventanas para conocer el mundo interno de los/as niñas/os, toda vez que lo interior da cuenta del mundo socio-simbólico de afuera, el exterior está en el interior del niña/o (Ogilvie, p. 21); el colonizador, la colonialidad (poder, saber, ser) habitan en cada sujeta/o y gobiernan su relación con cualquier exterioridad. Así, como advierte Fanon lo “blanco” se impone sobre lo “negro”, en tanto desviación existencial, siendo el alma negra una construcción del blanco (Fanon, p. 46).

1.1.2. Negritud y resistencias

No obstante lo anterior, también se advierten resistencias, las que con menor o mayor reflexividad, intentan resituar el cuerpo negado y deshumanizado, en tanto separación de la imagen neocolonizada para un engendrarse así misma/o, iniciando un proceso de descolonización de la identidad.

(...) me decían gorda, negra, que no tenía que estar allá... (...) [pero una vez, un compañero] me dio tanta rabia, que lo cogí de acá [pecho] (...) y lo lala otra canegra una construccigeneral, recibe altos niveles de rechazo((entonces cuando él me molesta yo le digo: “no se meta conmigo porque sabe que le pego” (Luna, niña, 9 años, afrocolombiana, Tocopilla).

[en el colegio cuando pequeña, hablaban] Que era de raza negra, me sentía mal cuando empezaban a hablar así de mí (...) Ahora [me ha tocado defenderme] ¡soy colombiana y que a nadie le importe!, a mucha honra soy colombiana porque me encanta mi país que soy y que me encanta el color que tengo. (Rihana, niña, 11 años, afrocolombiana, Antofagasta).

Ambos relatos se alejarían de una perspectiva esencialista de la identidad y también de la victimización de niñas/os morenas/os. En el ejemplo de las entrevistadas, se reconocen procesos de reflexión y resistencias sobre su estar/siendo en nuevos escenarios relacionales y culturales; el dolor y segregación sentido en un comienzo se transfigura para resignificar su cuerpo y las miradas del resto. La identidad se edifica de manera situada, no obstante en permanente constitución y precipitación; nunca acabada y a merced de los escenarios que van atravesando las/os niñas/os en sus itinerarios migratorios.

Tensiones de género.

DIBUJO 3



Rihana (niña afrocolombiana, 11 años)

Fuente: autorretratos elaborado por participante de la investigación.

1.2.1. Disciplinamiento de los cuerpos

Este eje analítico, se evidencia tanto en los dibujos, de acuerdo estereotipos de belleza (Dibujo 3), como en los relatos en relación a los lugares que habitan los cuerpos de hombres y mujeres, y las posibilidades y

restricciones en torno a su cuerpo, más allá del territorio geográfico en el que se vive, tal como se observa en la siguiente cita:

(...) los niños no deberían tener el pelo largo y las niñas tampoco pelo chico, porque van a parecer hombres y los niños van a parecer niñas (...) en Colombia se les dice gay (...) los niños deben tener juguetes de niños ¡y las niñas juguete de niñas! Como muñecas (...) (Gokú, hombre, 7 años, afrocolombiano, Calama).

En los relatos y autorretratos de las/os participantes aparece el cuerpo de las mujeres como un espacio en que se habita y que puede ser tanto una fuente de identidad y resistencia como una prisión (Federici, p. 30). El cuerpo de las mujeres se va disciplinando para habitar y producir un lugar determinado, tal como se observa en la siguiente cita el “cuerpo negro” se exotiza y se convierte en objeto de miradas.

(...) allá en Colombia me encantaba usar short [pantalón corto] y acá en Chile no (...) a veces los hombres se quedan viendo, entonces no me gusta, me da rabia, [no les digo nada] (...) me da miedo, me pongo seria porque si me empiezo a reír, a darle la confianza entonces yo que sé (Rihana, niña, 11 años, afrocolombiana, Antofagasta).

Independiente de que sea una niña quien habita el “cuerpo negro deseado”, sin pudor se convierte en objeto sexual, a merced de las miradas de hombres mayores. Asimismo, se va educando a las niñas, respecto de cómo ser mujer y paulatinamente se van restringiendo sus posibilidades de autonomía, como se observó en la cita, “por el miedo a que le pase algo”.

2. Interculturalidad

En este segundo nudo analítico, se desprendieron principalmente 2 subcategorías 2.1. *barreras en el espacio de escuela* y 2.2. *Formas de habitar en espacios de campamento*. En esta oportunidad me centraré principalmente en la primera subcategoría.

2.1. *Barreras en el espacio de escuela*

2.1.1. *Primer día de clases*

(...) yo no conocía a nadie... pasaba ahí sentada en la escalera... después llegó una niña que me invitó a jugar... y yo le dije que ya... pero era... como para molestarme... [el primer día] pensé que me iban a molestar... que me iban a decir que yo no era bienvenida (Luna, mujer, 9 años, afrocolombiana, Tocopilla).

El primer contacto de las/os niñas/os con otras/os en el país receptor, es probablemente en la Escuela, por ello, la mayoría de las/os participantes recordó con especial cuidado el primer día de clases, un momento no exento de tensiones y de reafirmación de un “no lugar” en un país desconocido y repleto de “nuevas reglas”, que veremos alimentan el aparataje institucional neocolonizador de la Escuela, el que reafirma y legitima al racismo como mecanismo de clasificación social y segregación.

2.1.2. *Estrategias de neocolonización*

Dentro de las estrategias de neocolonización, se visibilizó el *himno nacional*, el que emerge como ficción de unidad del Estado/Nación. Los relatos de las/os niñas/os develan los matices neocolonizadores del himno y otros rituales patrióticos que como instrumentos invitan a los “nuevos miembros de la comunidad educativa” a ponerse en sintonía con las reglas del país receptor y su formación educativa.

(...) todos los lunes teníamos que cantar el himno, (...) la profesora nos dijo: tiene que aprenderse el de Chile, yo me saqué el siete (nota máxima), yo no perdí (...) si uno va un país tiene que aprender el himno del país ¡donde uno está! (Martina, mujer, 8 años, Colombia, Antofagasta).

De igual manera, se infiere del relato anterior, cierta competencia incentivada por el profesorado para facilitar el aprendizaje del himno. De la mano de la pregunta “Quién se aprende el himno más rápido”, va una invitación a la aceptación pero una aceptación engañosa, la que mediante la aceptación de las diferencias, sobre todo en el plano de la exotización de éstas, escondería procesos de homogenización y asimi-

lación a la sociedad receptora, al Estado/nación en un proceso de integración unilateral. En este sentido, cuerpos des-territorializados, son obligados a re-territorializarse en un ilusorio proceso de integración.

Otra estrategia de neocolonización identificada en los relatos y que obstaculiza el diálogo intercultural, es la presencia de un “currículum monocultural”, que pone en evidencia las limitaciones curriculares de la educación en Chile, las que deben ser sorteadas por quienes necesitan “integrarse” al sistema educativo.

Mi mamá me colocó otra vez en primero “pa” aprender a escribir... así como escriben acá, pero después me acostumbré a escribir con la letra así [cursiva]. A veces como yo tampoco sabía juntar también me decían ¡junta bien! (Nina, mujer, 11 años, afrocolombiana, Antofagasta).
 (...) me gustaría que pasaran lo que yo veía en Colombia de la historia (Martina, niña, 8 años, Colombia, Antofagasta)

Las citas anteriores, evidencian la primacía de un saber hegemónico anquilosado que se imparte de manera vertical, sin considerar para estos efectos pedagógicos la “diversidad cultural”, como diría Dussell (73), se impone un proyecto pedagógico de dominación en tanto fruto de violencia, conquista y represión del/la otro/a, bajo la consigna de la educación/civilización.

2.1.3. Relación con “comunidad educativa”

Una tercera barrera en los procesos de interculturalidad se visibiliza en “la relación con la comunidad educativa” sobresaliendo en los relatos, la relación entre niñas/os migrantes y sus compañeras/os y profesoras/es y el rol de éstas/os en los procesos de integración.

Algunos me molestan ¡pero yo no le he parado bolas! (...) me dice puros garabatos pero yo me tapo los oídos así (Gokú, niño, 7 años, afrocolombiano, Calama)
 (...) también molestan a mi compañera que es igual que yo [morena] ¡hasta le dijeron caca un día! chocolate o caca y a mí también (...) y los profesores los deberían de retar y castigar (...) (Samanta, 7 años, afrocolombiano, Calama)

Las citas anteriores, reflejan una situación en la que de acuerdo a los relatos, viven o que en algún momento han vivido todas/os las/os entrevistadas/os, sin excepción. La discriminación y violencia racista, está presente en las realidades y relaciones dentro de las comunidades educativas. En ocasiones, no sólo son sus compañeras/os quienes la ejercen sino también las/os profesoras/as directa e indirectamente como en el último relato, del que se interpreta una complicidad del profesor/a con las/os discursos racistas: “Los profesores los deberían retar”, señala la entrevistada, dejando entrever de que no lo hacen y más bien sus no acciones frene al maltrato les convierten en cómplices.

También es relevante destacar aquellos relatos en que sí aparece la figura del/la profesor/a como un/a educador/a, quien interviene en la desarticulación de discursos y prácticas racistas. En este caso una mujer profesora.

(...) mis compañeros [no me molestan] porque mi profesora dice que no hay que discriminar a ninguna persona, que sea de otro país o que sea de otro color de piel (Pocajontas, niña, 9 años, Chile-Perú, Calama).

Reflexiones finales

En la selección de hallazgos presentados, los núcleos analíticos principales Identidad e Interculturalidad en niñez migrada, dan cuenta de procesos de tensiones permanentes entre la normalización y resistencias frente a los nuevos escenarios culturales que deben enfrentar. Uno de los grandes desafíos observados es la descolonización de las identidades, las que se ven sometidas en distintos espacios, aunque principalmente en la escuela, a estandarizarse en función de los parámetros hegemónicos de las culturas receptoras, en este caso, una cultura construida desde una epistemología de la ausencia y pensamiento abismal (Sousa, p. 31-63). ¿Cómo descolonizar las identidades? Probablemente esta pregunta tenga varias respuestas, no obstante, en relación a los hallazgos presentados se cree que la Escuela debiese

convertirse en el espacio primordial de problematización de las matrices coloniales de poder/saber/ser, lo que no debe estar en manos de algunas/os profesoras/es con mayor conciencia del problema, sino que tiene que dar cuenta de una reestructuración curricular hacia el camino de una educación no racista, ni sexista, en este sentido resistir desde una pedagogía de la liberación en que se respete la alteridad y la fuerza creadora de las niñas y niños, y se deleve la agresividad patriarcal y racista (Dussel, p. 83); para ello, desdeñar su naturalización discursiva, pues es un deber ético confrontarla, dado que “cualquier discriminación es inmoral y luchar contra ella es un deber, por más que se reconozca la fuerza de los condicionamientos que hay que enfrentar” (Freire, p. 28).

Lo anterior, pues en el contexto actual de crisis de las fronteras, se está propiciando la configuración de sociedades multiculturales, y lastimosamente con esto, un feroz poder de dominación de unos sobre otras/os, ocultando espantosas desigualdades detrás de las celebradas diferencias (Grüner, p. 32-34) y será esto lo que es preciso deconstruir a nivel identitario, desde las edades más tempranas pues tal como advirtió en los hallazgos, el racismo y sexismo está presente en los establecimientos educativos y las/os niñas/os no quedan ajenos a estos escenarios. En este sentido, escuchar sus sueños y preocupaciones y no infantilizarles o idealizarles debería ser un primer desafío. Los niñas/os migradas/os a través de sus relatos nos han contado que no por ser niñas/os están exentos de responsabilidades “adultas”, deben tomar decisiones, sus viajes en la mayoría de los casos no son de placer, sufren y se ven enfrentados a diario a violencias sexistas y racistas. Es hora de no considerarles sólo protagonistas (para ciertas actividades o situaciones) sino contribuir a la activación de procesos de participación que posibiliten la construcción de identidades Otras, a la vez que se deconstruyan las matrices coloniales de dominación y como advierte Katherine Walsh, construir con ellas/os modelos interculturales que combatan el racismo, re-politizando el concepto de interculturalidad el que paulatinamente se ha reducido al intercambio sin conflicto. En este sentido “Interculturalizar” en tanto articular, convivir, retar la fragmentación y realizar un llamamiento a la complementariedad de

las parcialidades sociales (69-73b). Finalmente quisiera terminar con los sueños y derechos compartidas/os por las/os niñas/os a través de sus 23 relatos. Entre sus reflexiones resaltan, el derecho a: a) Tener derechos, b) Migrar, c) Tener una familia, d) Libertad, e) Vivienda, f) Nacionalidad, g) Escuela, h) Cariño, i) Diversión, j) Comer, k) No discriminación, l) Decidir si cantar el himno nacional, m) Demandar por acoso y abusos, n) Igualdad de oportunidades entre niñas y niños.

(...) yo decido que, en Chile todos se pueden venir, ¡pero todos! los de cualquier color. También Mi amiga Sharon [afrocolombiana] como es de Colombia (...) Todos somos hermanos, le diría así yo (Twilight, niña, 7 años, Chile/Perú, Antofagasta).

Referencias bibliografía

- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Editorial Bellaterra.
- Departamento de Extranjería y Migraciones (DEM). Migración en Chile 2005-2014. Santiago de Chile: Departamento de Extranjería y Migraciones (DEM), 2016.
- Dussel, E. (1980). *La eticidad del proyecto pedagógico*. Bogotá: Nueva América.
- Fanon, F. (2009). *Piel negras máscaras blancas*. 1952. Madrid, España: Akal.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. 2004. Madrid, España: Traficante de sueños.
- Freire, P. (2004). *Pedagogía de la autonomía*. 1996. Sao Paulo: Paz e Terra.
- Galindo, M. (2013). ¡A despatriarcar! *Mujeres creando*. Buenos Aires: Lavaca, 2013.
- Grüner, E. (2009). Sobre el estado - bifurcación y otras perplejidades dialogantes. ¿Quién le canta al estado nación?. Lenguaje, política, pertenencia. Gayatri Spivak y Judith Butler. Buenos Aires: Paidós.
- Méndez, L. et al. (2012). Situación de inmigración de mujeres sudamericanas en Chile: hacia un modelo comprensivo. (Art. de Resultados). *Psicología & Sociedades*. 24/3. p. 648-661.
- Méndez, L. & Cárdenas, M. (2012). Hacia la construcción de un modelo comprensivo de análisis de la "situación de inmigración" de mujeres sudamericanas en Chile. (Art. Metodológico). *Psicoperspectivas, individuo y sociedad*. 11/ 1: p. 252-272.
- Pavez, I. (2012). Inmigración y racismo: experiencias de la niñez peruana en Santiago de Chile. *Si somos americanos: Revista de Estudios Transfronterizos*. 12/1: p. 75-99.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Com. Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Silva, J. (2013). Con-textos y Cuerpos situados. *Cuerpos y Metáforas, Estudio de los significados culturales del cuerpo y las sexualidades juveniles*. Eds. Jimena Silva y Leyla Méndez. Antofagasta, Chile: Universidad Católica del Norte.
- Sousa, B. (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: LOM.
- Tijoux, M. (2016). *Racismo en Chile. La piel como marca de la inmigración*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, Impreso.

- Tijoux, M. (2013). Las escuelas de la inmigración en la ciudad de Santiago: Elementos para una educación contra el racismo. *Polis, Revista Latinoamericana*. 12/35: p. 287-307.
- Tubino, F. (2004). La impostergable alteridad: del conflicto a la convivencia intercultural. *Los desafíos de la interculturalidad: Identidad, política y derecho*. Ed. Milka Castro-Lucic. Santiago de Chile: Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.
- Van Dijk, T. (2002). Discurso y racismo. *Persona y Sociedad*. 16/3: p. 191-205.
- Walsh, C. (a) (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista de educación y pedagogía*. 19/48: p.25-35.
- Walsh, C. (b). (2012). Interculturalidad y decolonialidad, perspectivas, críticas y políticas. *Revista Visão Global*. 15/1-2: p. 61-74.

Arte y Literatura

Sainetear. Estrategias de reconocimiento, valoración y divulgación del sainete de la vereda San Andrés del municipio de Girardota

Sainetear. Strategies for the recognition, assesment, and divulgation of the sainete in the district of San Andres in the municipality of Girardota

Ángela Sosa

Corporación Cultural La Zafra
corpolaazafra@gmail.com

Resumen

El sainete es un género teatral heredado de España, en el que se retratan vicios y virtudes humanas de un modo cómico y satírico. Fue practicado en muchos lugares del departamento de Antioquia, sobre todo desde finales del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, convirtiéndose no solo en piezas de teatro popular indispensables para celebraciones y festividades, sino en mecanismos para fortalecer lazos familiares, solidarios y comunitarios, a través de la creación artística.

Palabras clave: sainete, tradición, patrimonio cultural, teatro, práctica comunitaria.

Abstract

“El sainete” is a theatrical genre inherited from Spain, in which vices and human virtues are portrayed in both comic and satirical ways. It was practiced in many places since the late XIX century to the first half of XX century, becoming not only pieces of popular theatre essential for celebrations and festivities, but on ways to strengthen the familiar, solidarity and community ties, through artistic creation.

Keywords: sainete, tradition, cultural heritage, theater, community practice.

Introducción

La vereda San Andrés del municipio de Girardota, ubicado al norte del Área Metropolitana del Valle de Aburrá es uno de los pocos lugares de Antioquia en donde se siguen representando sainetes, entremeses españoles llegados a América con la conquista. El territorio en el que se encuentra esta vereda ha estado asociado a la producción de caña de azúcar y al trabajo de esclavos negros desde el siglo XVII. De ahí que su población sea esencialmente afrodescendiente y le haya otorgado rasgos distintivos y particulares a sus sainetes, en lo que se refiere al ritmo, la música, el colorido, el vestuario, entre otros.

FIGURA 1.
MAPA DEL MUNICIPIO DE GIRARDOTA (ANTIOQUIA)



Sin embargo, esta es una práctica que ha perdido vigor con el tiempo, situación que se acentúa en tanto los procesos de escritura y narración cada vez se reducen más. La práctica del sainete, pues, viene convirtiéndose en un ejercicio de resistencia, cuya memoria se soporta en los pocos textos que sobreviven con recelo en los archivos personales o familiares de herederos de esta tradición.

Con el proyecto **Sainetear**, realizado con jóvenes de la vereda y la serie de tres publicaciones que hacen parte de él, la Corporación Cultural la Zafra buscó establecer mecanismos de reconocimiento, valoración y difusión del sainete de la vereda San Andrés -manifestación notable del patrimonio inmaterial regional y nacional-, aportando al fortalecimiento de los vínculos comunitarios que dicha tradición ha posibilitado desde años atrás y proyectando todo su potencial simbólico y narrativo en otros espacios fuera del circuito de la localidad.

Acto I

Llegados de otros lugares de la provincia de Antioquia, así como de Guinea, el Congo, Angola y Cabo verde (Correa, 2002, p. 25), muchos de los esclavos que se establecieron en Girardota, lo hicieron principalmente para trabajar en las haciendas ubicadas en la vertiente occidental del río Medellín¹. La presencia creciente de esclavos en la zona desde el siglo XVII, coincide con la que muchos estudiosos señalan como la época del surgimiento del sainete en Colombia, producto de la transculturación y el mestizaje que empezaba a caracterizar el territorio (Cuervo & Arias, 1989, p. 33). En Antioquia fue notorio el hecho de que la gente transformara distintos elementos de la cultura española, adaptándolos a su entorno, sobre todo, rural (Cuervo & Arias, 1989, p. 36).

El sainete puede describirse como una historia cómica en verso que se recita y se canta. De acuerdo a la definición que dan Ximena Cuervo y Edwin Arias, sus personajes, lanzan dardos contra los vicios y ridiculeces comunes, convirtiéndose en una curiosa manifestación de la sátira, cuya mayor cualidad es la malicia (Cuervo & Arias, 1989, p. 31). Los textos a los que los saineteros les dan vida en la vereda San Andrés, han sido escritos por sus habitantes y cada uno de ellos refleja el ambiente social y cultural de la época en la que surgieron. A través

1 A esta vertiente pertenece la franja más extensa del municipio. Ella engloba las quebradas de El Limonar, La Silva, Caimito, Portachuelo, El Incendio, La Correa, El Indio y Los Ortegas. Esta zona limita con los municipios de San Pedro de los Milagros, Don Matías y Barbosa (Ospina, Botero, & Botero, 2003, p. 8)

de sus personajes característicos (abanderado, sopero, viejos, novios, policía, alcalde), el sainete ha dado cuenta de guerras, migraciones, enfrentamientos partidistas y muchos de los comportamientos y acontecimientos que han signado la historia de los pueblos del país.

Tres hombres de una misma familia fueron los que volvieron verso las historias de la vereda. Don Bonifacio, don Antonio y don Segundo Saldarriaga hicieron parte de tres generaciones dedicadas a la composición de sainetes entre la segunda mitad del siglo XIX y la década de los ochenta del siglo XX. Para antes de estas fechas no se tienen datos, pero seguramente el más antiguo de estos dramaturgos populares, descendientes de la esclavitud, aprendió su oficio de escritor de otro pariente del que no alcanzamos a tener noticia y de los sainetes que, sin duda, vio representarse desde niño.

Puede considerarse el sainete como una muestra de *cimarronaje cultural*, una forma de acceder a la libertad por otros medios, de liberarse con la música, con el baile, con la burla. Esto está en el origen del sainete y es lo que lo ha arraigado a la historia de esta comunidad. Para Luz Adriana Maya, las prácticas sagradas africanas hacían parte fundamental de este tipo de resistencia. Ellas se transmitían y actualizaban mediante “expresiones corporales como la palabra cantada, dicha o recitada, el cuerpo gestual y danzante, además del despliegue iconográfico compuesto por máscaras, esculturas, instrumentos musicales, pinturas faciales...” (Maya, 1998).

Dichas prácticas y expresiones rituales se convirtieron, entonces, en el medio para que los esclavos mantuvieran viva su identidad, su vínculo con los antepasados africanos, para que reactivaran y reafirmaran constantemente su memoria histórico-cultural y de este modo le hicieran frente al régimen esclavista al que estaban sometidos. La música y los músicos de San Andrés, las danzas, el sainete con sus máscaras, sus textos recitados, el vaivén de los actores, la representación de cada diciembre, son posibles formas en las que los esclavos de este lugar resistieron a sus amos o a las condiciones a las que fueron sometidos.

Acto II

En el sainete de San Andrés, a través del lenguaje y parte del vestuario que utilizan los actores, se evocan tradiciones españolas, aunque cargadas de símbolos que remiten a la raíz afro que hay en esta práctica. Palabras tomadas del antiguo castellano, guantes y medias blancas hasta las rodillas, pantalones ceñidos en el mismo punto, a la manera de un cortesano español; colores brillantes, máscaras burlonas, plumas y espejos que hacen pensar en los carnavales salidos del sincretismo americano, donde los negros tuvieron una gran cuota.

FIGURA 2.



El sopero. Dentro del sainete es el que vincula todos los personajes a través de burlas y comentarios jocosos. Además es el único personaje que interactúa con el público. Archivo Corporación Cultural La Zafra, 2012.

La música, el ritmo y el baile son la columna vertebral del sainete. La entonación y los acentos de cada personaje, las intervenciones musicales, así como el esquema coreográfico que se maneja, señalan la importancia de estos elementos, fundamentales en la espiritualidad africana y afroamericana (Serrano, 1998).

A mediados del año comienzan los preparativos. Todos en la vereda desempeñan un papel específico para que en diciembre pueda “haber sainete”, ya sea actuando, dirigiendo, elaborando el vestuario, ensayando las piezas musicales que acompañan, ayudando a memorizar textos, viendo ensayos públicos o siguiendo al grupo de saineteros o a la compañía de cada presentación que hagan.

FIGURA 3.



Los novios utilizan vestuarios de colores brillantes, gorros cilíndricos con espejos y plumas de pavo real, y máscaras de angeo. Archivo Corporación Cultural La Zafra, 2012.

Entre los oficios asociados al sainete, están el de costurera, artesana, músico y actor. A los primeros, asignados a las mujeres, les corresponde la confección de los vestuarios y la elaboración de gorros y máscaras, en otras palabras, el *backstage* del sainete. También, es un rol femenino el de maquillar a los actores que hacen de novias, velar por sus peinados, sus vestidos, sus accesorios, para que sus esposos, hijos o hermanos hagan un buen papel.

Los oficios tradicionalmente masculinos, de músico y actor, son desempeñados por campesinos u obreros que se han adherido a esta práctica artística tanto por herencia, como por sus cualidades interpretativas y representativas. Históricamente sólo los hombres se han podido vincular al sainete como músicos y actores, ya que ambos oficios implican licencias morales no concedidas socialmente a las mujeres: trasnochar, beber, parrandear.

FIGURA 4.



El personaje de la vieja y los demás papeles femeninos son interpretados por hombres.
 Archivo Corporación Cultural La Zafra, 2012.

El contexto que se genera con la representación del sainete también da cuenta del alto nivel participativo y comunitario de esta práctica cultural. La fiesta es el concepto que engloba todos los acontecimientos y el sentir de la vereda en relación con el sainete. Cada presentación es un motivo para que se forme un baile público, en el que asistentes y actores se mezclan para bailar las piezas que toque el conjunto musical. Una noche como la del 31 de diciembre, por ejemplo, se pueden suceder 3 o 4 presentaciones en distintos puntos de San Andrés con su respectivo baile. Para cada una de estas presentaciones hay un público específico, que llega por invitación o siguiendo la ruta de los saineteros, pues muchas personas los acompañan en sus caminatas nocturnas de presentación en presentación.

Acto III

La pervivencia de esta práctica la garantiza la transmisión del conocimiento. El paso de los saberes relacionados con el sainete de una generación a otra es lo que ha hecho posible hasta el momento su con-

servación. Hay familias en las que existe la tradición de pertenecer al sainete y por generaciones sus miembros han hecho parte de él asumiendo distintos papeles. Su práctica o, mejor, la representación ha sido una forma de rendirles tributo anualmente a los antepasados de mostrarles respeto a los mayores.

No obstante, en la actualidad el sainete se encuentra en riesgo de desaparecer precisamente por las falencias del relevo generacional. Los jóvenes de la vereda cada vez están menos interesados en el sainete, para ellos éste ya no cuenta con la importancia que tuvo para sus padres, por ejemplo. La oralidad pasa a un segundo plano frente a la tecnología y la imagen, por lo que la forma tradicional de transferir el conocimiento sainetero se debilita.

En lo que se refiere a la escritura de sainetes, por ejemplo, se han dejado de producir textos desde hace varias décadas y no han surgido nuevos compositores que den cuenta del presente, de nuestro momento histórico. Se han hecho algunos esfuerzos en este sentido de parte de algunas mujeres de la comunidad interesadas en la conservación del sainete, pero como temática han privilegiado las anécdotas antiguas, desconociendo de este modo su carácter informativo, actual.

Éstas, junto a otras problemáticas que tienen que ver con la fragmentación entre los grupos de saineteros y las falencias técnicas, motivaron recientemente la elaboración del Plan Especial de Salvaguardia del Sainete de la vereda San Andrés (2016). Entre las acciones propuestas para lograr su permanencia en el tiempo está el fortalecimiento de procesos educativos centrados en esta práctica, en los que se enfatice en el conocimiento de su historia y en su escritura o composición.

En el año 2014, como resultado de pesquisas y rastreos previos sobre el patrimonio literario de Girardota, los integrantes del equipo investigativo de la Corporación Cultural La Zafra, propusimos un proyecto que apuntaba a este fin. Intuyendo las situaciones que estaban debilitando esta manifestación cultural, diseñamos una serie de talleres con jóvenes que buscaban renovar la forma como se había venido estudiando. Así surgió el proyecto ***Sainetear***.

A partir de un ejercicio investigativo y creativo con jóvenes de la vereda, herederos de esta tradición, se gestaron nuevos caminos para apropiarse de este patrimonio. Lo que denominamos el Semillero de Investigación de Sainete se conformó con jóvenes de la Institución Educativa San Andrés, entre los 12 y los 18 años y como metodología de trabajo se implementaron tres talleres complementarios entre sí: genealogía, escritura creativa e ilustración con sellos. En estos encuentros fuimos desde sus historias familiares, hasta el análisis de las particularidades literarias, rítmicas y estéticas del sainete. Después de tres meses de trabajo, se escribió un nuevo sainete en la vereda (Sainete de Galán) con las voces e historias de sus habitantes actuales y se propusieron nuevos formatos para difundir esta manifestación artística (dibujo, ilustración).

FIGURA 5.



Semillero de Investigación de Sainete –Institución Educativa San Andrés (Girardota).
Archivo Corporación Cultural La Zafra, 2014.

Durante los tres meses de duración del proyecto, gran parte de la comunidad de la vereda San Andrés se vio implicada de una u otra forma. Hubo visitas, conversaciones, meriendas en muchas de las casas de los saineteros tradicionales que eran los abuelos, padres, padrinos, hermanos, tíos, primos, de los jóvenes que hacían parte de los talleres

y que en algún momento los relevarían de sus papeles. La Institución educativa que nos sirvió como sede y sus directivos, así como las distintas corporaciones y líderes sociales y culturales de la vereda estuvieron apoyando y avalando el proceso con su conocimiento, con su tiempo, con espacios de trabajo y con la disposición para sumarse a un esfuerzo colectivo para el rescate del sainete.

FIGURA 6.



Taller de ilustración con sellos. Archivo Corporación Cultural La Zafra, 2014.

Esta fase del proyecto fue financiada con los recursos del Concurso Iniciativas Comunitarias de la Gobernación de Antioquia y como resultado se realizaron tres publicaciones que recogen todo el proceso investigativo y de creación con este semillero:

1. Mapa genealógico de las familias saineteras de la vereda San Andrés de Girardota.
2. Sainete de don Tolimán (texto tradicional de la vereda dibujado por Sebastián Cadavid).
3. Sainete de Galán (texto escrito e ilustrado por los jóvenes del Semillero de Investigación de Sainete).

FIGURA 7.



Sainete de Galán. Escrito e ilustrado por los jóvenes del Semillero de Investigación de Sainete (2014). Archivo Corporación Cultural La Zafra, 2014.

Estas publicaciones pensadas para propiciar la comprensión cultural y social de estas piezas teatrales y difundirlas más allá de los límites territoriales que las definen, han pasado a ser parte de distintas bibliotecas públicas y privadas, tanto a nivel local como nacional. Los saineteros de la vereda San Andrés, las bibliotecas escolares del municipio de Girardota, así como la Biblioteca Luis Ángel Arango y la Biblioteca Nacional cuentan con ejemplares de estas publicaciones. Se distribuyen también en ciudades como Bogotá, Manizales, Cali y Popayán.

FIGURA 8.



Sainete de don Tolimán. Texto tradicional de sainete de la vereda San Andrés (Girardota, Ant.), ilustrado por Sebastián Cadavid. Archivo Corporación Cultural La Zafra, 2014.

Como una nueva fase de este proyecto, dispuesta para la difusión y promoción del sainete, se realizó un convenio con la Red de Bibliotecas de Medellín y sus salas de exposición. Las publicaciones, entonces, se convirtieron en una exposición itinerante que visitaría los distintos parques biblioteca de la ciudad. En el mes de junio de 2015 comenzó este recorrido en el Parque Biblioteca Manuel Mejía Vallejo de Guayabal, y ha recorrido otros puntos como Belén, La Quintana, el 12 de octubre y próximamente, La Ladera.

Ambos sainetes impresos en gran formato hacen parte de la exposición, que está acompañada por un conversatorio y un taller de versos y sellos como estrategia para socializarla. Con estas actividades, se busca, además de difundir, establecer lazos y conexiones con personas o entidades que conozcan o hayan trabajado sobre este tema en otros lugares, para lograr de este modo ampliar el campo de investigación territorial y conceptualmente, y fortalecer a futuro el trabajo en red.

Referencias bibliográficas

- Arcila, M. (2016). Plan especial de salvaguardia del sainete de la vereda San Andrés del municipio de Girardota - Antioquia. Girardota: Consejo Comunitario de San Andrés.
- Correa, C. (2002). De Hatogrande a Girardota. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Cuervo, I., & Arias, E. (1989). Imágenes culturales a través del juego escénico, sainete. Medellín: Departamento de antropología, Universidad de Antioquia.
- Maya, L. (1998). Brujería y reconstrucción étnica de los esclavos del Nuevo Reino de Granada, siglo XVII. En J. Arocha, M. Machado, & W. Villa. Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos (Vol. Tomo VI). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Ospina, M., Botero, S., & Botero, R. (2003). Monografía Histórica de Girardota. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Serrano, J. (1998). Hemo de mori cantando, porque llorando nací: ritos fúnebres como formas de cimarronaje. En J. Arocha, M. Machado, & W. Villa, Geografía humana de Colombia: los afrocolombianos (Vol. Tomo VI). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Desobediencia, imaginación y creatividad. La emergencia indígena latinoamericana a finales del siglo xx.

Disobedience, imagination and creativity. The latin american indigenous emergence in the late twentieth century.

María del Carmen Martínez Genis.

*Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
carmenmgenis@hotmail.es*

Resumen

Durante las últimas dos décadas del siglo xx los pueblos indígenas de América Latina mostraron un vigoroso resurgimiento como protagonistas sociales, culturales y políticos al reivindicar de diversas formas el reconocimiento a sus derechos humanos fundamentales, así como el respeto a su cultura, su arte, su lengua, su filosofía, sus formas propias de organización social, política, cultural, artística, religiosa y fundamentalmente su derecho a la autonomía.

Palabras clave: movimientos indígenas, dignidad, imaginación, creatividad.

Abstract

During the last two decades of the twentieth century, the native peoples of Latin America showed a strong resurgence as social, cultural and political actors by claiming various forms of acknowledgment of their fundamental human rights as well as respect for their culture, their art, their language, their philosophy, their own forms of social, political, cultural, artistic, religious organization and fundamentally, their right to autonomy.

Keywords: indigenous movements, dignity, imagination, creativity.

Una persona puede llegar a ser libre mediante actos de desobediencia, aprendiendo a decir no al poder. Pero no sólo la capacidad de desobediencia es la condición de la libertad; la libertad es también la condición de la desobediencia. Si temo a la libertad no puedo atreverme a decir “no”, no puedo tener el coraje de ser desobediente.
 Erich Fromm, *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. 1994.

La propuesta de celebración de los 500 años del “descubrimiento de América”, fue recibida por los pueblos originarios como un agravio más y sirvió de acicate para desatar en todo el Continente Americano una ola de muestras de rechazo protagonizadas por indígenas apoyados por sectores mestizos críticos. Hasta España y parte de Europa llegaron las manifestaciones de rebeldía india, acompañadas por expresiones estéticas de diversa índole, formando una indisoluble unidad entre acción creativa y política tan necesaria para contrarrestar la lógica neoliberal de la cultura y el arte.

FIGURA 1.



La Libertad es como la mañana. Base de Apoyo Zapatista. 2016

Hablar del resurgimiento de los pueblos indígenas a finales del siglo XX no significa afirmar que antes hubiesen permanecido callados, en México autores como Bonfil (1989), Villoro (1950) y González (1963) entre otros, han documentado algunas rebeliones indígenas desde los primeros años de la conquista hasta ahora. Estas permanentes rebeldías obligaron a la Organización de Naciones Unidas (ONU)

a través de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) a legislar sobre el asunto, dando como resultado el Convenio 169 relativo a los derechos de los pueblos “que se consideran indígenas”, la misma que entró en vigor el 6 de septiembre de 1991 y fue ratificado en primera instancia por Noruega, México, Colombia, Bolivia, Costa Rica, Paraguay y Perú. (Montemayor, 1997, p. 196).

Durante mucho tiempo Chile se negó a firmar el mencionado Convenio con el argumento de que en su país no existían los indígenas. Al respecto, el poeta Pablo Neruda narra cómo durante su estancia en México como Cónsul General fundó “una revista para dar a conocer la patria”, cuyo nombre era *Araucanía*. “Y llenaba la cubierta la sonrisa más hermosa del mundo: una araucana... “. La respuesta que recibió de su gobierno después de semanas de espera fue: “Cambie de nombre o suspéndala: No somos un país de “indios”. –No señor, no tenemos nada de indios -me dijo nuestro embajador en México (que parecía un Caupolicán¹ redivivo) (...) Nuestro presidente de entonces (...) don Pedro Aguirre Cerda, era el vivo retrato de Michimalonco”². (Citado por Olivares, 2004, p. 109).

FIGURA 2.



Lonko Juana Rosa Calfunao, portando el Kultrun. 2010

1 Toqui o jefe militar mapuche que junto con Lautaro, (ambos guerreros son mencionados en el poema épico *La Araucana*, de Alfonso de Ercilla) se enfrentó a los militares españoles dirigidos por José de Valdivia a quien derrotaron y ejecutaron. Rubén Darío también le dedicó un poema.

2 “cabeza de antorcha”, en mapuzugun. Fue junto con Lautaro y Caupolicán, uno de los guerreros que más se destacaron en la lucha contra los españoles, aunque terminó sometándose voluntariamente a Pedro de Valdivia.

En la práctica el Convenio 169 ha quedado en letra muerta, las legislaciones latinoamericanas se sirven de él como instrumento de control y de poder susceptible de ser ajustado de acuerdo a la conveniencia del momento y lugar. En México, la *Ley de Derechos y Cultura Indígenas* aprobada por el Congreso en 2001 después de una impresionante movilización por todo el país³, traicionó los acuerdos firmados en febrero de 1996 entre el gobierno de Ernesto Zedillo y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), modificando el contenido original del acuerdo, delegando en las legislaturas estatales la responsabilidad de su reconocimiento y sobre todo, como señala Blackwell, M. et al. (2009, p. 13-34) “al definirlos como “sujetos de interés público” —una categoría que también define a los huérfanos y a los enfermos mentales— en vez de reconocerlos como sujetos de derecho público.” Una vez más, a los descendientes de los pueblos originarios les fue negada la posibilidad de ser respetados como ciudadanos en igualdad de condiciones al resto de los naturales de las naciones a las que pertenecen.

No debe extrañar por tanto, la fuerza con la que resurge y se hace visible ante los ojos del mundo la inquebrantable resistencia indígena que en todo el Continente se organiza. La permanente agresión que se sigue ejerciendo sobre ellos, lejos de volverlos sumisos a los designios del capital como vía única, los ha concientizado llevándolos a la desobediencia civil, orillándolos a unir sus fuerzas más allá de las fronteras nacionales para encontrarse con sus pares en otras regiones del continente y en otros lugares del mundo. Cabe destacar la creatividad e imaginación que han mostrado los pueblos originarios en este su resurgir en la escena política. Van algunos ejemplos de ello:

3 Durante ese año 2001, en el transcurso de 37 días y con un recorrido de 6 mil kilómetros a lo largo y ancho del país, se realizó en México la “Marcha del Color de la Tierra”, una movilización sin precedentes en la historia del país, convocada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) junto al Congreso Nacional Indígena (CNI), cuyo objetivo era hacer patente la aceptación que generaba entre gran parte de la población indígena y de la sociedad civil mexicana e internacional, la exigencia del reconocimiento constitucional de Los acuerdos de San Andrés, firmados por el gobierno en 1996 y que hasta ese momento continuaban ignorados.

1. La experiencia sensible articulada a la movilización social indígena

El 12 de octubre de 1992 riadas multicolores de campesinos indígenas ecuatorianos provenientes de diferentes puntos de la sierra de este país, inundaron las calles de Quito, llenándolas de dignidad, color, voces y estandartes en alto. Los indígenas integrantes de la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador (CONAIE) se hicieron visibles a los ojos mestizos de forma unificada y organizada mediante acciones y movilizaciones políticas llenas de energía y colorido, que contrastaban por completo con la imagen de sumisión de los pueblos indios ante los ojos de aquellos que nunca antes los habían mirado porque los veían como sus sirvientes o como algo exótico y de atractivo turístico. Estas oleadas humanas habían llegado desde diferentes puntos de las sierras caminando decenas de kilómetros para llegar a la sede del poder político y económico del Ecuador y plantarse con toda dignidad ante los capitalinos para manifestar su desobediencia a la celebración del V centenario del “descubrimiento de América”, proponer a cambio la conmemoración de “500 años de resistencia negra, indígena y popular” y exigir el respeto a sus culturas. La movilización había sido convocada con el lema: “Tierra, Cultura y Libertad”.

FIGURA 3.



Movilización CONAIE. Ecuador. 2015.

Podemos imaginar la experiencia sensible que vivieron los habitantes de Quito frente al hecho que estaban presenciando en esos instantes. Y cuando hablamos de experiencia sensible, no hablamos de arte como tal sino de la simple y llana relación del hombre con todo lo que lo rodea ya se trate de sujetos como en este caso, o de objetos. A la experiencia subjetiva que no está necesariamente ligada “a la experiencia de la belleza” ni tampoco “a la experiencia del arte” sino a “las impresiones sensoriales asociadas con el pensamiento”, en palabras de Tatarkiewicz, W. (1997). A las sensaciones experimentadas ante el contacto con la otredad indígena, con su dignidad, con su riqueza cultural y su fuerza expresiva que nada tienen que ver con la idea estética del pensamiento occidental. Los habitantes de Quito vivieron la experiencia de enfrentar algo inesperado que puso en juego todos sus sentidos ligándola en este caso con la percepción: sus ojos pudieron observar esa oleada multicolor formada por los indios, sus oídos escucharon el barullo que formaban aquellas voces expresándose en su propia lengua. Al mirar la dignidad del *otro*, del indígena, quizá también por primera vez se miraron en el espejo de la otredad y se sintieron observados como algo “exótico”, pues como afirma Diego, E. (1998). “cualquier objeto, cualquier persona, puede llegar a convertirse en “exótica”, ya que, en el fondo, para el otro, para el diferente, todos somos “exóticos”...”.

Dos años antes, el 11 de junio de 1990, los indígenas de la CONAIE, habían realizado la primera gran movilización indígena de América Latina, iniciada el 28 de mayo mediante la “toma simbólica” de la iglesia de Santo Domingo en esa ciudad. Es posible que la decisión de tomar la iglesia como punto de arranque para esta acción fuera mera casualidad, sin embargo la elección del sitio es un acto simbólico en sí mismo pues la iglesia o templo representa uno de los dos grandes poderes mediante los cuales se logró la dominación europea sobre los nativos: el poder de la religión. En este sentido es un acto lleno de simbolismo el que da inicio a la primera señal de emergencia de los pueblos indígenas como actores sociales y políticos.

2. Signo, simbolismo y acción en la campaña “500 años de resistencia”

En el paisaje Argentino y a lo largo de varios días un grupo de indígenas *Kolla* dibujaron con sus cuerpos y sus ropas una extensa y colorida línea de 1,700 kilómetros de largo, mediante la caminata que realizaron desde la provincia de Jujuy a partir del llamado Templo Indio de Pucará de Tilcara, hasta Buenos Aires. En Perú, el Movimiento Indígena Peruano Tawantinsuyu, exigió a España el pago de unos 660 millones de dólares como reparación civil por “haber perpetrado el genocidio nunca antes visto en la historia universal” (Ordóñez, 1994), mientras que en la Plaza de armas de Cuzco, un grupo de indígenas quechua rindió un tornasolado homenaje a “los héroes de la resistencia andina” Rodríguez, S. (2011)⁴. En Panamá, los organizadores de la contra-celebración aseguraron que desde Alaska hasta La Patagonia el recuerdo de más de 70 millones de masacrados uniría a todos los indios del Continente. En Colombia, se realizaron multicolores marchas silenciosas de campesinos e indígenas en señal de luto. En México, el 12 de octubre de 1992 se organizó una gran concentración en el Zócalo de la Capital para pronunciarse contra la celebración.

FIGURA 4.



Cartel 500 años de resistencia indígena, negra y popular. 1994.

4 En su artículo “Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del “12 de octubre de 142”: debates sobre la identidad americana, Sandra Patricia Rodríguez ofrece un muy completo análisis social e historiográfico sobre la controversia que generó el tema de la celebración y la ola de movilizaciones que la sucedieron.

Los indígenas que participaron en estas movilizaciones de resistencia, llevaban consigo su bagaje simbólico, su arte. Un arte Otro alejado del objeto aurático destinado al culto, más afín a la obra de arte cuyo valor reside fundamentalmente en su posibilidad de reproducción como señalaba Benjamín (2003, p. 51). Aquellos ponchos, rebozos, faldas, listones y sombreros multicolores, a decir de Paz, O. (1998, p. 120-125). son objetos que “pertenecen a un mundo anterior a la separación entre lo útil y lo hermoso”, son objetos que conjugan belleza y utilidad. Son anónimos y colectivos al ser elaborados por ellos para su uso personal respondiendo a modelos que se repiten en el tiempo y por tradición casi siempre familiar, pero son a la vez objetos singulares pues cada mujer u hombre pone su toque personal en las prendas que elabora para su uso cotidiano. Los indígenas movilizados llevaban consigo también el simbolismo de sus ceremonias que como es natural tienen una fuerte carga mística pero que, al decir de Escobar, T. (2008, p. 60-61) “si tuvieran una mera intención estética, podrían ser cómodamente clasificadas bajo diversas categorías eruditas de arte actual (*happening, performance, bodyart, ambientaciones, enviroment, e, incluso, eat art.*

No pretendemos afirmar que las movilizaciones sociales en sí mismas sean un hecho artístico. Sin embargo y siguiendo a Castoriadis, hablamos del movimiento social como el espacio colectivo para la creación, la imaginación y la reflexión. Castoriadis, autor del libro *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) entre otros, será quien ponga sobre la mesa el papel que juega la imaginación en la creación y en la transformación de la sociedad, de ahí su influencia ideológica sobre el mayo francés que será reconocida por Daniel Cohn-Bendit, uno de los líderes de este movimiento. El lema *La imaginación al poder*, enarbolado —entre muchos otros— por el movimiento estudiantil de 1968 en Francia, es reflejo de esta influencia.

Para Castoriadis, C. (1997) la sociedad es creación de sí misma o autocreación. “Es la emergencia de una nueva forma ontológica — un nuevo eidos— y de un nuevo nivel y modo de ser. En este sentido, la sociedad no es algo dado sino creado, transformado a lo largo de la historia y por lo mismo susceptible de ser modificado sin que quiera

esto decir que sea tarea sencilla conseguirlo, para ello se requiere precisamente del análisis así como de la capacidad de crear y recrear los imaginarios. Es a partir de la reflexión y comprensión de la realidad como podemos darnos la posibilidad de imaginar un mundo mejor y comenzar a esbozarlo para el futuro, construyendo así la utopía “no sólo posible sino deseable” que plantea Sánchez, A. (1999, p. 294).

El movimiento social por ser colectivo es el espacio ideal para el análisis de la realidad, el intercambio de anhelos, utopías e imaginarios que se transformarán mediante el diálogo en los signos, símbolos, y metáforas que toman cuerpo y cobran sentido al tomar la calle y expresarse ante los demás. Expósito, M. (2004, p. 167-197) ha centrado su investigación en el análisis de la capacidad creativa expresada en los movimientos sociales de finales del siglo xx y principios del xxi. Al respecto escribe: “hablamos del fin de las relaciones de subordinación de la acción al pensamiento, del paternalismo de una élite de especialistas en la producción de formas elaboradas de imaginación cultural y política sobre los saberes y las culturas subalternas; del fin de la escisión entre teoría y práctica de la política antagonista.”

El movimiento indígena es también un espacio de análisis, imaginación, creación, signos y representaciones. El hecho de llevar su imaginario a las ciudades no es casual, sino producto de una reflexión sobre el impacto que estos signos y representaciones producen en los otros, a quienes dirigen su mensaje. Sus ceremonias en el entorno de su vida comunitaria tienen un sentido ritual, religioso, espiritual, que retoma la tradición oral que se mantiene mediante los cantos y rituales que todavía se conservan entre las comunidades indígenas, aún en las que predomina el bilingüismo.

En cuanto a esto último, el escritor Montemayor, C. (1997, p. 98). quien pasó buena parte de su vida recopilando la poesía indígena de México y estudiando sus lenguas, señala que el uso ritual de las lenguas entre los indígenas “... supone un cierto aire de composición” que mantiene su propia forma y cadencia, sus ritmos y entonaciones que no pueden verse como algo folklórico, sino como parte fundamental en la transmisión de saberes ancestrales que han ido transmitiéndose de padres a hijos a través de estas ceremonias. Es, como señala el autor

un “arte de composición” [que] en las culturas indígenas tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos...”.

La transmisión del pensamiento religioso y filosófico de cada cultura requiere de un profundo conocimiento de ellos además de las dotes para compartirlo al resto de los integrantes de la comunidad uniendo al conocimiento la emoción mediante el uso de voz, gesto y cuerpo, pues el rezo o la narración conllevan tanto la adecuada entonación como la representación corporal. De esta manera en el rito religioso se unen canto, danza y dramatización, lo que en términos del arte contemporáneo podría ser considerado como un arte interdisciplinario.

Esta gestualidad del ritual indígena, llamó poderosamente la atención del dramaturgo Antonin Artaud quien encontraba en ello “medios de expresión utilizables en escena, como música, danza, plástica, pantomima, mímica, gesticulación, entonación, arquitectura, iluminación y decorado.” cuestionaba el hecho de que “...para el teatro occidental no haya otro teatro que el del diálogo” Artaud, A. (2001, p. 42-43). En 1936 el dramaturgo realizó un viaje hacia la Sierra de Chihuahua para buscar el contacto con el aislado pueblo tarahumara y participar de sus rituales. Sobre su experiencia en México, que enriqueció su producción teatral escribe:

“...Es el arte indígena de México el que me interesa por encima de todo. Para mí la cultura de Europa ha fracasado y considero que, con el desarrollo desenfrenado de sus máquinas, Europa ha traicionado a la verdadera cultura (...) Los ritos y las danzas sagradas de los indios son la más bella forma posible del teatro y la única que en realidad puede justificarse. Hasta hoy estos ritos solo han interesado a los arqueólogos y a los artistas. Los arqueólogos los han descrito como sabios, es decir, muy mal, los artistas los han descrito como artistas, es decir, más mal aún. No han sabido extraer de ellos la ciencia secreta, el profundo sentido que encierran...” Artaud, A. (2016).

No hemos entendido el profundo sentido que encierra el ritual indígena, de ahí que al ser llevado al ámbito ciudadano para mostrarlo al otro, al diferente, éste toma un carácter escenográfico o performa-

tivo, tornándose en una llamada de atención sobre la diferencia y la diversidad de pensamientos y culturas que coexisten en el universo, enriqueciéndolo. Nada más alejado de nuestra intención que exaltar el exotismo con que se ha mirado al Otro, al diferente, cuando hablamos de la presencia de creaciones sensibles (Gadamer, 1993) en el movimiento indígena lo hacemos con el propósito de afirmar la convicción de que el arte no es patrimonio exclusivo de cultura alguna sino que éste es producto de sociedades diferentes con condiciones diversas. Ya Bourdieu, P. (2010, p. 71) desde la sociología del arte demostró “el falso universalismo del gusto” como consecuencia del “olvido de las condiciones históricas y sociales de producción de categorías de percepción”.

Los pueblos indígenas han tenido una gran capacidad imaginativa para adaptarse a las condiciones externas que los condicionan y prueba de ello es que contra viento y marea continúan existiendo. Su presencia en las calles ciudadanas, que en muchos casos les eran vedadas, la utilización de sus símbolos y signos identitarios, el orgullo de su “morenidad” Chihuailaif, E. (2012), de su piel “del color de la tierra” (Subcomandante Insurgente Marcos, 2001) y, sobre todo, su voluntad de transformar al mundo haciéndose en él un lugar digno, han hecho del movimiento indígena un importante espacio en el que la teoría y la práctica se enlazan para encontrar nuevas formas de resignificación.

Los pueblos indios han decidido hablar en primera persona, no quieren ser interpretados o representados por terceros sino mostrarse a sí mismos como un ethos cultural con capacidades y limitaciones, con las virtudes y defectos propios de cualquier grupo humano que defiende su derecho a la existencia. Los pueblos indios nos siguen dando lecciones de resistencia, dignidad, imaginación y creatividad, ya no solo en la lucha por su supervivencia sino al asumir la defensa de la Madre Tierra oponiéndose a la explotación excesiva de los recursos naturales. Nos muestran así la posibilidad única para la supervivencia del ser humano como especie.

Referencias bibliográficas

- Artaud, A. (2016). México y el viaje al país de los tarahumaras". VideadorVirtual. Web: 24 dic. 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=NmaqiGBxJAI>
- Artaud, A. (2001). *El teatro y su doble*. España: Edhasa, octava reimpression.
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. México: Ítaca.
- Blackwell, M. et al. (2009). Cruces de fronteras, identidades indígenas, género y justicia en Las Américas. *Desacatos*. 31.
- Bonfil, G. (1989). *México profundo: Una civilización negada*. México: Random House Mondadori.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto: Elementos para una sociología de la cultura*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Castoriadis, C. (1997). El imaginario social instituyente. *Zona Erógena* 35, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Chihuailaf, E. (2012). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1999. Novena reimpression
- Diego, E. (1998). *Quedarse sin lo "exótico"*. Madrid: Fundación César Manrique.
- Escobar, T. (2008). Arte indígena: zozobras, pesares y perspectivas. *Portal Guarani*.
- Expósito, M. (2004). Desobediencia: la hipótesis imaginativa. *Tendencias de Arte, Arte de tendencias a principios del siglo xx*. Madrid: Ensayos Arte Cátedra.
- Fromm, E. (1994). *Sobre la desobediencia y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. (1993). *Verdad y método*. Salamanca: Ed. Sígueme.
- González, P. (1995). Causas de la rebelión en Chiapas. *Perfil de la Jornada*, 5 nov.
- Montemayor, C. (1997). *Chiapas. La rebelión indígena de México*. México: Joaquín Mortiz.
- He venido a contradecir. La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales, en *Desacatos 5. Revista de Antropología social*. CIESAS, 2000. p, 95-106.
- Olivares, E. (2004). *Pablo Neruda: los caminos de América*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Ordóñez, J. (1994). A propósito del V centenario y la reacción de los pueblos indios. *El pensamiento lascaniano en la conciencia de América y Europa*. México: UNAM, Centro de investigaciones humanísticas de mesoamérica y el Estado de Chiapas. p, 219-236.
- Paz, O. (1998). El uso y la contemplación. *Camacol* 34. Mar. 120-125. Web. 14 ago. 2014. <<http://es.scribd.com/doc/231340473/Octavio-Paz-El-Uso-y-La-Contemplacion>>
- Rodríguez, S. (2011). Conmemoraciones del IV y V centenario del "12 de octubre de 1492": debates sobre la identidad americana. Bogotá: *Revista de Estudios Sociales*.
- Sánchez, A. (1999). *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: UNAM/FCC.
- Subcomandante Insurgente Marcos. "En San Cristóbal de las Casas, comienza la Marcha de la Dignidad, la Marcha del Color de la Tierra".
- Tatarkiewicz, W. (1997). *Historia de seis ideas*. España: Tecnos. Sexta Edición.
- Villoro, T. (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Segunda Edición, México: Ciesas-Sep.

Fronteras, confluencias y desplazamientos en las literaturas andino- amazónicas¹

*Borders, confluences and displacements
in the andean - amazonian literatures*

Claudia Rodríguez Monarca
Universidad Austral de Chile
claudiar@uach.cl

Resumen

El artículo atiende a un fenómeno que evidenciamos en las producciones literarias andinas y amazónicas al entrar en contacto entre ellas. La frontera no solo delimita espacios culturales, sino posibilita su permeabilidad; por tanto en su interrelación se pueden determinar los grados de interferencias, confluencias o dialogismos que se dan en distintos ámbitos. Estos contactos y vasos comunicantes entre lo andino y lo amazónico, se encuentran tempranamente en manifestaciones como la música, la danza, el arte, los relatos míticos, la lengua, y particularmente la literatura. Nos interesa destacar aquí que estas culturas fronterizas generan y producen textos literarios de alta heterogeneidad discursiva y textual.

Palabras clave: frontera, andino-amazónico, desplazamiento, plano literario, heterogeneidad textual

Abstract

The article examines a phenomenon that we have witnessed in the Andean and Amazonian literary works when the two come into contact. The border not only delimits cultural spaces, but enables its permeability; therefore their interrelationship can be used to determine the degree of interferences, confluences or dialogisms which arise in various areas. These contacts and communicating vessels between

1 El artículo se adscribe al proyecto Fondecyt N° 1141007 "Reterritorialización en las literaturas andino-amazónicas: poéticas y enunciaciones heterogéneas en confluencia", del cual soy investigadora responsable.

the Andes and the Amazon region are readily found in manifestations such as music, dance, art, mythical tales, language, and particularly in the literature. Here we wish to emphasize that these border cultures generate and produce literary texts of high discursive and textual heterogeneity.

Key words: Border, Andean-Amazonian, displacement, literary plane, textual heterogeneity

1. Frontera, ecotono y corredores culturales

*“Todos cruzan de un lugar a otro
Y en diferentes direcciones,
mientras que unos bogan sin saber,
que debajo de ellos hay otros mundos”*

Guillermo Lozano

Poeta amazónico de Ucayali, Perú

Amazonía y Ande parecieran ser dos regiones separadas, distanciadas y sin puntos de confluencia. No obstante la selva alta se encuentra con ese lado de la cordillera, esa “ceja” (selva de montaña) que sí confirma no el límite sino el flujo entre ambas regiones. El artículo atiende a un fenómeno que evidenciamos en las producciones literarias andinas y amazónicas al entrar en contacto entre ellas. La frontera no solo delimita espacios culturales, sino posibilita su permeabilidad, por tanto en su interrelación se pueden determinar los grados de interferencias, confluencias o dialogismos que se dan en distintos ámbitos. No obstante, este contacto pareciera no ser tan obvio ya que aún, para muchos, Amazonía y Ande corresponden a espacios estancos, archipiélagos solitarios y desconectados. Cornejo (2013, p.19) señala que “Nuestra ciudad letrada ha reproducido este discurso a través de la historia oficial, hasta institucionalizar estas regiones en categorías aisladas y afinca-das en el imaginario nacional como diferentes y antagónicas”. De ambos sistemas culturales, indudablemente, la Amazonía es el espacio más desconocido y ajeno a los procesos históricos nacionales, espacios vacíos que se completan y se construyen discursivamente con imagi-

narios externos, como reconoce Pizarro (2009). Esta representación deformada de la realidad amazónica es la que deconstruyen los escritores locales, como Francisco Izquierdo Ríos, quien, además, concilia ambos mundos en su libro de cuentos *Ande y selva*. Estos mundos los entenderemos, teóricamente, como semiósferas dinámicas y permeables por una frontera que actúa como filtro y como traductor Lotman (1996) y que permite el contacto, el flujo Mazzotti (2002) y las interferencias entre ellos, así como también los cruzamientos y desbordes textuales y disciplinares.

No obstante, la frontera exige un replanteamiento y una problematización de la noción de *zona o área cultural*, incorporando la noción de ecorregión (Enríquez, 2005), entendida como un territorio sobre el cual se ha construido históricamente una cultura común, a partir del agrupamiento de rasgos distintivos de diversas culturas con un concreto grado de autonomía identitaria. De esta manera hablaremos de la zona andino-amazónica como una macro ecorregión, en tanto regiones interrelacionadas, por contacto o yuxtaposición, que se define por su carácter mixto, ya que en ella conviven grupos étnicos provenientes de la zona andina (quechuas, aymaras, Kichwas, principalmente) y múltiples grupos amazónicos, entre los cuales se establecen relaciones de convivencia en los países de Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia.

La noción de ecorregión podemos complementarla desde la ecología, según la *worldwildlifefund* (WWF), entendida como un “área extensa de tierra o agua que contiene un conjunto geográficamente distintivo de comunidades naturales que comparten la gran mayoría de sus especies y dinámicas ecológicas.” Esta variable es importante ya que la naturaleza determina en el mundo andino y amazónico muchas veces su ser y quehacer (“nosotros somos geografía” dicen los guaraníes). Y ese espacio, esa geografía no es sólo un ámbito físico (convertido en capital para muchos), sino una dimensión de relaciones sociales y el hábitat donde coexisten los componentes de la biodiversidad. La UNESCO ha señalado que donde existe gran diversidad biológica, hay mayor diversidad cultural, y esta analogía es significativa a la hora de trasladarla al campo literario.

Desde la disciplina de la ecología, y en sintonía con el concepto de frontera, proponemos como categorías las nociones de ecotono y corredores biológicos y culturales. El *ecotono* es una zona de transición (y de tensión) entre dos ecosistemas o comunidades ecológicas diferentes. “Desde el punto de vista sistémico es en el ecotono donde se produce el mayor intercambio de energía. Así, el ecotono representa la zona de máxima interacción entre ecosistemas limítrofes. Es por este motivo que estos límites suelen considerarse como zonas de mayor riqueza e interés biológico” (Flores, 2008). Estableciendo una similitud con el fenómeno en estudio, se puede ver cómo opera el mismo principio en el contacto entre dos culturas y particularmente en los textos literarios cuando enfrentamos el caso de autores bilingües o biculturales que se debaten en la escritura poética entre dos lenguas. Se trata como señala Mazzotti (2002), de una «verbalidad anfibia evolucionada» que debe cruzar no sólo fronteras lingüísticas, sino modos de producción discursiva, lo que hace que estas fronteras se tornen “quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites” (Cornejo, 2011).

Otra noción que nos interesa, por el traslado al ámbito de la cultura, es la de *corredor biológico* (Feoli-Boraschi, 2009), entendido como “el territorio cuyo fin es proporcionar conectividad entre paisajes, ecosistemas y hábitat (naturales o modificados) para asegurar el mantenimiento de la biodiversidad y de los procesos ecológicos y evolutivos”. Funcionan como áreas protegidas con una biodiversidad importante, y como estrategias posibles para mitigar los impactos causados en los hábitats naturales por actividades industriales, forestales y de urbanización, aunque ellas mismas pueden fragmentar el espacio ecológico, como por ejemplo las carreteras. Algunos corredores pueden ser invisibles a nuestros ojos, pero funcionales y vitales para el mantenimiento de la diversidad biológica y los procesos ecológicos, facilitando la migración, y la dispersión de especies. Con ello proponemos la idea de Corredores Culturales (los bordes de las semiósferas en contacto, ese espacio fronterizo que posibilita la permeabilidad) como espacios simbólicos (una suerte de tercer espacio) en los cuales se desarrollan “procesos de revitalización y apropiación, con el propó-

sito de proteger y promover las prácticas culturales” (Bautista, 2016). A continuación revisaremos cómo se han dado estos contactos, estos flujos y ecotonos en la relación entre lo andino y lo amazónico.

2. Vasos comunicantes: entre lo andino y lo amazónico²

Haciendo un panorama histórico de la relación andino-amazónica, estos contactos se encuentran tempranamente en manifestaciones como la música, la danza, el arte, los relatos míticos, la lengua, etc., aspectos estudiados por la etnografía y la arqueología, como en *Relación de la Amazonía con los Andes en épocas pre-incas*, de Cabrejos (2007), o el libro *Por donde hay soplo. Estudios amazónicos en los países andinos*, compilado por Chaumeil, J., Espinosa, O. & Cornejo, M. (2011), que reúne importantes estudios amazónicos desde distintas disciplinas, atendiendo a la relación con el área andina y encontrando interesantes vinculaciones. Arellano (2011, p. 89-136) señala “las sociedades de la Amazonía central pudieron implementar la adopción de *canales de comunicación* con las sociedades de Los Andes” (lo que se evidencia en la alfarería), aspecto profundizado por Morales (2011, p. 137- 160) quien reconoce múltiples *redes de intercambio* y postula (2001) la introducción de la cerámica de la cuenca amazónica a los Andes centrales.³

En el ámbito de las manifestaciones artísticas tempranas, también hay *interferencias* evidenciadas en los trabajos de Richard Chase (la historia oral arawak como sustrato andino), o a la inversa, la *presencia* incaica en la cordillera Chiriguana (Combés, 2011 p. 271-293), las *conexiones* entre el kipu andino y el uso de cuerdas anudadas en ceremonias rituales amazónicas Chaumeil, J., Espinosa, O. & Cornejo, M. (2011), las *comparaciones* entre mitos mochicas y shuar (Regan , 2011, p. 255-270) o el trabajo de mitología comparada entre los Andes y la selva amazónica occidental (Ortiz, 2004) y con ello la presencia

2 Este apartado se ha podido complementar con los aportes del especialista en literaturas amazónicas y de gran conocimiento de la cultura andina, el escritor Ricardo Virhuez, en conversaciones sostenidas sobre las relaciones andino-amazónicas.

3 Morales sostiene que “Esto habría sucedido cuando cambios paleo ambientales provocaron movimientos migratorios hacia las cabeceras andinas, siguiendo las cuencas de los ríos amazónicos”.

en los mitos de los mismos animales como la serpiente; se encuentran también las tradiciones orales de los pueblos originarios amazónicos que hablan de los incas, principalmente shipibos y ashánincas, que tienen una relación geográfica cercana con el mundo andino, como los pueblos de la selva alta (Virhuez)². En esta misma zona, en el plano lingüístico, la lengua es el producto de los desplazamientos históricos (contacto anterior a la llegada de los españoles), de la sierra o de otras regiones a la selva, como los kichwarunas de Ecuador llevados como esclavos a Madre de Dios. Encontramos la presencia de un quechua antiguo, que existe en algunas lenguas amazónicas (por ejemplo en la numeración en shipibo algunos números son andinos). El quechua se difundió en el mundo amazónico como una lengua general o interlengua (Escobar, 1978) influencia que se ve en el castellano amazónico en aspectos fonéticos, léxicos y sintácticos (Marticorena, 2010). Otro ejemplo es la presencia de una toponimia quechua. En la actualidad en la selva alta se mantiene el quechua en comunidades como Madre de Dios y Lamas, en Perú. En el ámbito de subsistencia y de producción agrícola, también influye el mundo andino en los sistemas de cultivo y en la gastronomía, con la influencia del maíz (Virhuez).

En el plano artístico, existen danzas andinas ancestrales donde está representado el mundo amazónico, como a su vez hay música y danzas que provienen del mundo andino amazonizado, como los shapis con atuendos andinos (plumas, lanzas, flechas) (Virhuez). En el caso de la música amazónica, Izquierdo Ríos sostiene que “este tipo de canciones tiene préstamos de los carnavales serranos. Las melodías mestizas como los chimayche, pandillada, etc, son reelaboraciones de melodías andinas como huaynos, marineras, yaravies, pero con ritmo más acompasado, más vivaz y festivo” (citado por Cornejo, 2013, p.23). Zeballos (2015, p.140) propone una mirada transregionalista de la música andina, como los huaynos, escuchada en radioemisoras en la Amazonía y, a la inversa, música como la cumbia selvática de Pucallpa se ha difundido en espacios altos andinos

Por otra parte, Lathrap & Gebhart-Sayer (1985) intentaron demostrar, combinando métodos arqueológicos con interpretaciones de relatos nativos, el origen de los diseños shipibos al estilo de los “incas”. Desde

el plano identitario, encontramos equivalencias en las categorías de pensamiento, como tinkuy del mundo andino y Nukoananty, en la cultura shipiba, que significa trabajo comunitario o “encuentro”. Un ejemplo de esta relación es la exposición “*Tinkuy-Nukoananty, entre los Andes y la selva*”, del artista cusqueño Miguel Aráoz Cartagena y los pintores amazónicos Bima y Leonardo InumaPezo.

Otro aspecto a relevar, ya en la época contemporánea, es en el ámbito de los movimientos indígenas y los enfoques sociopolíticos. Aquí es decidor el trabajo de Correa (2011, p. 325-354) para comprender las dinámicas en las relaciones entre los indígenas de los Andes y la Amazonía, ya que señala que, existiendo las diferencias propias en las conformaciones de ambas culturas, se sobrepone a ello un campo de comunicación en el que confluyen: el de las *organización desde los grupos indígenas* que se asocian con otros en organizaciones “supraétnicas”, bajo un proyecto político compartido en el marco de las luchas reivindicativas frente a las sociedades nacionales o Estado Nación. En una línea similar encontramos el libro de Cam (2004) *Recolonización y Resistencia en el espacio andino-amazónico*, que propone estrategias en torno a un eje que integra la pluralidad de las reivindicaciones indígenas, estrategias defensivas, autogestionarias, comunitarias que apuntan a su *reidentificación* como sujetos históricos en el espacio andino-amazónico.

3. En el plano literario

En el plano literario se perciben los cruces fronterizos entre lo andino y lo amazónico a través de marcas textuales, lingüísticas, e intertextuales.

El antecedente más inmediato es el peruano Francisco Izquierdo Ríos, que escribe *Ande y Selva* (1939): “En este libro trato de reflejar el ambiente de nuestra Selva y de esta parte oriental del Ande”. Unos años después Izquierdo Ríos junto a José María Arguedas publican el libro *Mitos, leyendas y cuentos peruanos* (1947) que, según Espino (2015), “supuso la primera inclusión institucionalizada de la Amazonía

al mapa político nacional y al mismo tiempo repasaba los principales componentes de la tradición y memoria oral de los tres mundos que componen el Perú: Costa, Sierra y Selva”.

Otro escritor andino que incursiona en la selva amazónica es Mario Vargas Llosa, con cuatro novelas, *La Casa Verde* (1967), ambientada en Santa María de Nieva; *Pantaleón y las visitadoras* (1973), situada en Iquitos; *El hablador* (1986), en la selva de Madre de Dios; y *El sueño del Celta* (2010) que relata la vida de Roger Casement en Putumayo. Más allá de la crítica sobre la representación del mundo amazónico de Vargas Llosa y el grado de conocimiento sobre la región, el valor que tiene su obra es colocar en el mapa a la Amazonía no sólo como paisaje, sino también acercándose al mundo indígena (aguaruna, machiguenga) y a la traumática historia de la época del caucho.

Dentro de la corriente del indigenismo, y de las novelas de la tierra, encontramos a Ciro Alegría, que escribe en 1935 *La serpiente de oro*, ambientada en el río Marañón, en la ceja de selva de Perú.

Un fenómeno interesante es lo que pasa con el Movimiento de vanguardia Hora Zero, en la década del setenta, fundado por Jorge Pimentel y Juan Ramírez Ruiz y su Manifiesto Palabras Urgentes. En su primera etapa se incorporaron escritores provenientes del interior, que introdujeron sus propias reivindicaciones lingüísticas y estilísticas, como los escritores andinos, Rubén Urbizagástegui con *Virunhuaira*, recorrido en prosa poética que va mostrando la latencia de la cosmovisión andina y Feliciano Mejía Hidalgo, integrante además del grupo de teatro colectivo Yuyachkani, y el escritor amazónico Jorge Nájjar, particularmente con su poemario *Patio de peregrinos* del 76, desde la voz de un sujeto transandino y desterritorializado.

La experiencia fronteriza de ambas regiones se advierte también en relación a la centralidad de las literaturas canónicas, nacionales y por tanto el mismo ejercicio de permeabilidad respecto a ellas. Resultan de todo esto textos literarios heterogéneos y heterogeneizantes, con un alto grado de innovación textual.

Un ejemplo es la influencia de la vanguardia indígena en la producción poética andina peruana, particularmente puneña, desde Gamaliel Churata, Efraín Miranda hasta José Luis Ayala, y amazónica

boliviana con Homero Carvalho y la poesía concreta. Todas ellas apuntan a transgresiones genéricas o géneros híbridos como propuestas innovadoras en el campo de los discursos literarios contemporáneos, como el experimentalismo en las obras de Gamaliel Churata, *El pez de oro* y *Resurrección de los muertos*. Para Antonio Melis ambas obras subvierten el lenguaje heredado de la tradición cultural hegemónica y repercuten tanto en el emergente sistema literario puneño como en el andino boliviano.⁴

Volviendo a las influencias y confluencias entre lo andino y lo amazónico, encontramos un escritor que hace el movimiento de ida y vuelta. Manuel Marticorena, un escritor andino que vive en Iquitos, escribe en 1998 el poemario *Viento del olvido*, dedicado a la gente de su comunidad andina que por distintas razones ha tenido que desplazarse y migrar, como él mismo. Luego escribirá el poemario *Espejo de vida*, un viaje que hace el poeta o sujeto lírico por ciudades y parajes amazónicos, desde Moyobamba (cordillera andina) a Tarapoto, pasando por pueblos y caseríos, hasta llegar a Iquitos (selva baja). El gran proyecto poético de Marticorena, M. (2010) tiene que ver con su propia identidad y con los tránsitos y desplazamientos que ha tenido que vivir, abriéndose a una experiencia bicultural; no reniega de su origen quechua, pero no desconoce ya como rasgos identitarios a la cultura amazónica. El uso de su castellano quechua y amazónico es una prueba, consecuente con el locus desde donde enuncia.

4. Literatura fronteriza y heterogeneidad textual: poemarios de Homero Carvalho

Nos interesa destacar aquí que estas culturas fronterizas generaran discursos y literaturas heterogéneas, en relación a los sistemas literarios con los que dialoga y/o se confronta. La *heterogeneidad textual*

4 En diciembre del 2012 la revista de literatura *La mariposa mundial*, importante publicación boliviana en la materia, le dedica íntegramente dos números (19 y 20) a Gamaliel Churata. Arturo Vilchis señala en la presentación que ambos textos (*El pez de oro* y *Resurrección de los muertos*) son “partes de una obra más extensa, que se entonan subversivas, porque deforman los parámetros de lo escritural ordinario”.

corresponde a nuevas tipologías fronterizas desde miradas más renovadas del campo literario. Las literaturas de frontera responden a cambios en los sistemas epistemológicos, estructuras sociales, culturales y lingüísticas en los que se originan – producto de contactos interculturales-(Hernando 2004), generando discursividades híbridas en constante mutación y flujo.

Un ejemplo de esta heterogeneidad discursiva y textual, es la producción poética del escritor amazónico boliviano Homero Carvalho, escritura en permanente búsqueda que, sin embargo, se ancla en su experiencia vital de vivir “entre” dos mundo, el andino y el amazónico, por ello es más que un sujeto migrante (Cornejo, 2013) o trasandino (Noriega), es un poeta multiterritorial (Roncalla), conocedor en profundidad de ambos sistemas culturales, que asume, con su macro proyecto poético, el compromiso de resguardar y transmitir sus memorias, desde voces polifónicas y desde distintos roles; por ejemplo de un narrador de mito de creación movima en *Los Reinos dorados*; de un paketpas, un guardián de la tradición, de los sueños y de la memoria histórica y mística, en *Cazador de sueños*; o de un Quipucamayó (quien interpreta y conserva los quipus) en el poemario *Quipus*.

Para efectos de la relación andino- amazónica, nos detendremos en los poemarios *El cazador de sueños* (2006) y *Quipus* (2014). En *El cazador de sueños* conviven textos y paratextos de distintas naturaleza, 71 poemas en prosa con una serie de ilustraciones intercaladas, del libro de Lázaro de Ribera⁵, quien fuese Gobernador de la provincia de Moxos, a fines del XVIII. Ribera “encargó al artista neoclásico Manuel Oquendo un álbum de dibujos y aguada de los indios de Moxos, así como acuarelas sobre la biodiversidad de la región. Son los primeros testimonios gráficos sobre indígenas, en los que son representados hombres y mujeres en escenas de la vida cotidiana” (Lema, 2014, p. 67-83). El fenómeno interesa no sólo por el carácter multimodal al incorporar el lenguaje visual, sino por la propia elección del autor de intercalar imágenes que son del siglo XVIII y que están ambientadas en el periodo en que el español Lázaro de Ribera fue gobernador, inme-

5 Moxos: descripción exacta e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera (1786-1794).

diatamente posterior a la salida de los jesuitas de Moxos. Por tanto, son varios los discursos que aquí aparecen junto con la representación de los indígenas (los movima) a través de las ilustraciones de Oquendo, que siguen los modelos del clasicismo francés del siglo XVII. Todo ello hace que se configure un texto híbrido, pluridiscursivo, desde distintos ángulos y voces, polifonía en la que prima la voz de este sujeto cazador de sueños. Carvalho asume la voz de un *paketpas*, es decir un rol de la cultura que representa el guardián de las tradiciones y los sueños, por lo tanto es un texto vinculado profundamente a las raíces de su pueblo amazónico movima. No obstante, si el texto base del poemario alude a sus ancestros amazónicos y a la historia traumática de la conquista, el sujeto hace el guiño de dialogar con el mundo andino, en los paratextos con la dedicatoria, entre otras, a la poeta kichwa Lucila Lema: “Desde la distancia, para Lucila Lema, *paketpa* y *benabempa* quichua de Otavalo, Ecuador”. La relación con el mundo andino también la narra a través de la experiencia testimonial del sujeto poético del desarraigo temprano y la vivencia de las urbes:

“Es cierto que no conocí a los seres de la selva porque me crié en las ciudades (...) Nuestro Dios quiso que yo me criara entre calles y avenidas para entender su mundo y contar el mío” (poema 63).

La experiencia bicultural posibilita el tránsito y los desplazamientos, siendo él mismo el puente, el “entre”, el contrapunto. Más allá del carácter experimental del texto, la isotopía que lo atraviesa es el discurso mítico y recursivo que termina en el punto de llegada, esto es, con el traspaso del rol del último cazador de sueños al niño que, aun sin sospecharlo, asumirá esa responsabilidad (“El niño aún no sabe su destino, lo sabrá cuando llegue mi hora”).

Por su parte, el poemario *Quipus*, es un texto que remite en su totalidad al mundo andino. Justifica muy bien esa intrusión desde el primer verso de su primer epígrafe “Desde mi aldea veo cuanto de la Tierra se puede ver del Universo”, de Fernando Pessoa. Desde su aldea no sólo ve sino que además experimenta el mundo andino. Carvalho es conocedor de la cultura del altiplano, como él mismo relata en el texto introductorio, cuando conoce a Filomeno Thola Sisa, quien le mues-

tra los antiguos quipus. “Le conté que había nacido en el Beni, el país de los grandes ríos y de Los Reinos Dorados, pero que me había criado desde los cuatro años en La Paz” (19). Thola Sisa le pide que guarde los quipus para que no se pierdan “El mensaje de los quipus debe continuar, aunque su tiempo se haya acabado y quiero que usted sea el chaski que lleve el mensaje” (22). El sujeto poético asume ese rol de mensajero, aunque habrá marcas de su propia aldea en poemas como “La coca y la ayahuasca” (“Ambas son hembras vegetales sagradas a las que hay que rendir devoción mediante ritos”, 77), o “Wuliwya” (“la inmensa llanura verde esmeralda/ las manchas de los bosques húmedos/ y como pequeñas serpientes/ sobre el brillante papel/ se trazan los fabulosos ríos amazónicos”, 76).

El poemario, en términos formales, conjuga lo visual y lo espacial⁶. Esta experimentación, desde una propuesta multimodal, deviene de la vinculación de la poesía concreta y de elementos culturales andinos, como el quipu, y constituye una forma de heterogeneidad textual, es decir, una escritura fronteriza que desafía sistemas epistemológicos, culturales y literarios.

FIGURA 1



6 Estos quipus nos recuerdan a la propuesta experimental de José Luis Ayala de los quipullagamas, también nombrados kipuemas, en *Cábala para inmigrantes*.

Desde el punto de vista de la discursividad, es un texto heterogéneo; los quipus escritos se alternan con poemas líricos y prosa poética que va narrando la manera como llegaron a sus manos los primeros quipus o chinus del último quipucumayo descendiente de Bartolina Sisa. Pero también encontramos una diversidad textual con la presencia de imágenes que son quipus artísticos y grabados de pinturas de Guamán Poma intervenidas, del artista plástico Jorge Mendoza. Ambos autores serían, cada uno desde su función, ciertamente chaskis, mensajeros de esos textos, mensajes que además están en los tejidos, en los aguayos.

Conclusiones

Las fronteras vienen a ser la metáfora de un espacio cultural y semiótico donde se generan nuevos discursos que conflictúan el lugar de enunciación del sujeto y donde se apropian de otras estructuras textuales, las transgreden, las descontextualizan, las “deforman”, razón por la cual se encuentran en un estadio de indeterminación genérica, al borde de la “legitimidad”. En este sentido, el sujeto fronterizo no solamente transita y se desplaza por territorios sociales, culturales y lingüísticos andino-amazónicos, sino que se asume como sujeto multiterritorial que abarca un radio en el que superpone las culturas que experimenta, espacio simbólico entendido como corredor cultural que asegura el mantenimiento de esta diversidad.

Los poemarios *El cazador de sueños* y *Quipus*, de Homero Carvalho, leídos desde una mirada sistémica nos sitúan en la experiencia multiterritorial del sujeto poético; pero también esta escritura fronteriza supone, al igual que el ecotono natural, una zona o tercer espacio de gran riqueza, donde se produce un intercambio y una interacción entre los sistemas culturales limítrofes y una experimentación de cruces disciplinares. Ello se traduce en enunciaciones híbridas, de gran heterogeneidad discursiva y textual.

Referencias bibliográficas

- Arellano, J. (2011). El manejo prehispánico del paisaje en zonas marginales de la Amazonía: la Amazonía norte del Ecuador y la zona norte de las tierras bajas de Bolivia. Lima: Institut français d'études andines 29.
- Bautista, M. (2016). Perspectivas de generación de productos turísticos a partir del patrimonio cultural: el caso de la ciudad de Bogotá (Colombia). México: *El Periplo Sustentable*. Núm. 31.
- Cabrejos, M. (2010). *Relación de la Amazonía y los Andes en la época pre Inca*. Puno: Casa del Corregidor.
- Cam, J. (2004). *Recolonización y Resistencia en el espacio andino-amazónico*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- Smith, R. (2011). ¿Un sustrato arawak en los Andes centrales? La historia oral y el espacio histórico cultural yánesha. Lima: institut français d'études andines 29, p. 219-254.
- Chaumeil, J., Espinosa, O. & Cornejo, M. (2011). Introducción. Lima: Institut français d'études andines 29.
- Combès, I. (2011). Candire, Condori y Condorillo: presencia incaica en la cordillera Chiriguana. Lima: Institut français d'études andines 29.
- Cornejo, M. (2013). Escribir en la frontera: un acercamiento a la obra de Francisco Izquierdo Ríos. *Un río interminable de palabras. Expresión literaria en la Amazonía peruana*. Lima: Litho & Arte SAC.
- Correa, F. (2011). Autonomía de la diferencia entre indígenas de la Amazonía y los Andes de Colombia. Lima: Institut français d'études andines 29
- Enriquez, P. (2005). ¿Globalización o destrucción de la vida del hombre y de la naturaleza? Reflexiones desde la cultura andina". N° 10 *Perú*: Editorial Altiplano.
- Escobar, A. (1978). *Variaciones sociolingüísticas del castellano en el Perú*. Lima: Instituto De Estudios Peruanos.
- Espino, G. (2015). José María Arguedas: aportes a la etnopoética andina y la inclusión del «tercer mundo», la Amazonía peruana. Conferencia leída en II Coloquio de literaturas indígenas. Valdivia. (texto inédito).
- Feoli-Boraschi, S. (2009). Corredores biológicos: una estrategia de conservación en el manejo de cuencas hidrográficas". *Kurú: Revista Forestal (Costa Rica)* 6 (17).
- Flores, R., Hernández, V. & Herrera, L. (2008). *Ecología y medio ambiente / Ecology and Environment*. México DF: Cengage Learning Latin America.
- Lathrap, D. & Gebhart-Sayer, A. (1985). The Roots of Shipibo Art Style: Three Waves on Imirlacocha or There Were ñIncasí Before the Incasí. *Journal of Latin American Lore* (Los Angeles), 11. p. 31-119.
- Lema, A. (2014). El hombre del nuevo mundo. Indígenas de las tierras bajas bolivianas en la mirada de Alcided'Orbigny. *Caravelle* N° 103.
- Lotman, I. (1996). *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: Frónesis Cátedra Universitat de València.
- Marticorena, M. (2010). *El castellano amazónico del Perú*. Iquitos: Instituto de Investigaciones Educativas e Históricas de la Amazonía Peruana.
- Mazzotti, J. (2002). *Poéticas del Flujo. Migración y violencia verbales en el Perú de los 80*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Melis, A. (2010). El oscuro de Puno. Gamaliel Churata. *Resurrección de los muertos*. Perú: Asamblea Nacional de Rectores, p. 19-22.
- Morales, D. (2001). Aportes Amazónicos al Formativo Andino. *Revista Investigaciones Sociales UNMSM/IITHS* Año V No. 8. Lima, 35-64.
- Morales, D. (2011). La arqueología en la Amazonía peruana y sus relaciones con el área andina. Lima: Actes&Mémoires de l'InstitutFrancois'd'EtudesAndines 29.
- Pizarro, A. (2009). *Amazonía. El río tiene voces*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

- Regan, J. (2011). Una comparación entre algunos iconos mochicas y mitos jíbaros. Lima: Institut Francois d'Etudes Andines 29.
- Ortiz, A. (2004). *Sobre el tema de la pasión. Mitología andina-amazónica*. Lima: PUCP - Fondo Editorial.
- Vilchis, A. (2012). Entre las alas de una mariposa de obsidiana". Presentación *Revista La mariposa mundial* 19 y 20. La Paz: Plural, 1-5.
- Zeballos, J. Transregionalismo musical. Juaneco y su Combo y el Grupo Condemayta. *Revista Peruana de Literatura*. N° 9-10. Lima, Perú, 135-142.

El arte, subalternidad y los pueblos del noroeste Argentino – análisis de la película “La Zafra”

Art, subaltern, and peoples of northwestern Argentina - Analysis of the film “La Zafra”

Elizabeth Nieto Iturres

Universidad Nacional de Santiago del Estero. Argentina.

elizabethmusica@hotmail.com

Resumen.

El presente trabajo es un análisis de la Película “La Zafra” de Lucas Demare; donde se observa la cuestión de subalternidad entendida desde las artes, en la representación de las sociedades de los pueblos del noroeste argentino. Es de destacar la presencia de Atahualpa Yupanki, un importante artista argentino, con una mirada marxista, y peronista. Si bien la estética de la película, denotada en la música utilizada, la ambientación, sus actores, el hilo de las escenas como su argumento y para argumentos, nos indica que la misma fue realizada de acuerdo a un momento del arte cinematográfico, donde estaban definidas formas y plataformas, no obstante, el exotismo es un imperativo para encontrar la derivada del mensaje, nosotros somos argentinos, ellos -pueblos del norte argentino- son “argentinos” pero subalternos en la argentinidad.

Palabras clave: Cine, Pueblos Originarios, Cultura, Noroeste Argentino.

Abstract.

This work is an analysis of the film “La Zafra” by Lucas Demare; where the question of subalternity understood from the arts is observed, in the representation of the societies of the people of the Argentine northwest. It is highlight mentioning the presence of Atahualpa Yupanqui, an important Argentine artist, with a Marxist, and Peronist look. The aesthetics of the film, denoted in the music used, the setting, its actors, the thread of the scenes as its argument and for arguments, indicates that it was made according to a moment of the cinemato-

graphic art, where forms were defined and platforms, nevertheless, exoticism is an imperative to find the derivative of the message, we are Argentines, they - original peoples, peoples of northern Argentina - are “Argentines” but subalternos in the country.

Keywords: Cinema, Native Peoples, Culture, Argentine Northwest.

La Película “Zafra” es una producción argentina, el género: Drama, de la productora de aquel momento llamada: Argentina Sono Film. Fue dirigida por Lucas Demare, y estrenada el 9 de abril de 1959. Fue producida por Lucas Demare y Sixto PondalRios, éste último realiza además el guion.

Los protagonistas:

- Alfredo Alcón
- Graciela Borges
- Enrique Fava
- Atahualpa Yupanki

Fue musicalizada por Lucio Demare, y Atahualpa Yupanki.

La fotografía es de: Antonio Merayo, el montaje de: Jorge Garate, y la escenografía es de Gori Muñoz. Tiene una duración de 77 minutos.

El tema a tratar es: “La representación de la condición del zafrero proveniente de la Puna jujeña y boliviana”.

La película “Zafra” es estrenada en 1959 en pleno gobierno del Radical de Arturo Frondizi que asume como presidente de los argentinos a partir del 1° de Mayo de 1958.

Contexto Histórico:

Arturo Frondizi. Militante y dirigente de la Unión Cívica Radical, para poder llegar a la presidencia advirtió que debía pactar con Perón, puesto que necesitaba los votos peronistas, entendiendo que Perón a pesar de haber sido derrocado en una gran revuelta, que terminaría con el bombardeo a la plaza de mayo, y el incendio de las Iglesias, y su exilio, todavía tenía gran poder, representado principalmente en

el imaginario del pueblo del interior, sobre todo por la reivindicación de los derechos constitucionales del trabajador, en los sindicatos y la clase obrera. Debido a tal pensamiento, y con el gran reconocimiento de militancia que el radicalismo le otorgara, la unión cívica radical se dividió entre los Balbinistas y los Frondizistas.

Con la firme convicción de obtener la presidencia de la Nación, envía a su secretario Rogelio Frigerio a Caracas, para pactar con Perón que, a cambio de sus votos aplicaría líneas de políticas peronistas. De ésta manera Frondizi asume el poder, efectuando el pacto con acciones como, el proyecto de Ley de amnistía a los presos peronistas, y el proyecto de asociaciones profesionales, devolviéndole el poder a los gremios peronistas. Tales acciones provocaron la reacción de las corporaciones y el sector de la Iglesia que aumentó la presión sobre el gobierno.¹

Breve Biografía del Director

Quien dirige la película es Lucas Demare, nacido en la Ciudad de Buenos Aires, fue un prolífero artista, no sólo se dedicó al cine, también fue guionista, músico, actor, productor, cantor. Proveniente de una familia de inmigrantes italianos, el padre de Lucas Demare fue violinista, y tanto su hermano como él, estudiarían piano desde pequeños, pero el hermano sería un virtuoso pianista que llevaría a la familia a trasladarse a Francia. Lucas a diferencia de su hermano, a los años regresa a Argentina, aburrido del piano, para estudiar bandoneón; así es como al poco tiempo viaja a España para participar de la orquesta típica argentina, dirigida por su hermano.

Pero su arte no sería la música, su arte se destacaría con el cine, al cual se muestra apasionado, y con una dedicación sacerdotal hasta tal punto que recorre todos los puestos de rodaje, desde pizarrero, hasta ordenanza a fin de aprender el oficio de director.

1 Pigna, Felipe; <http://www.elhistoriador.com.ar/biografias/f/frondizi.php>

Demare fue un autodidacta y un hombre de mundo, tuvo la oportunidad de pertenecer a diferentes grupos de artistas donde encontró el lugar preciso para su expresión y dedicación. Como director triunfa en Argentina con la película de carácter épico, “La guerra gaucha”, que fue filmada en Salta, donde también actúa.²

Análisis de la Película según parámetros estéticos

La pertenencia social de Lucas Demare es un ciudadano con un visible arraigo europeo, pero no obstante, con una gran curiosidad por la historia argentina, podemos añadir a modo de deducción; con visión euro-centrista, reconociendo estos como unas de sus identidades, ello no implica que pueda tener ideas anarquistas, o comunistas. Si bien, algunas de sus películas parecieran denotar un interés por la historia del País, e incluso el encuentro de “su País” con el interior, deviene pensar en el contexto histórico como marco, la construcción del folklore y la identidad nacional impresa en la búsqueda del arte nacionalista, el cine no estaría afuera de los movimientos nacionalistas del arte que se producían en Latinoamérica, no obstante a diferencia, en el arte del cine y la estética de aquellos tiempos, lo lleva a buscar “exotismos” que permitan una aceptación en la práctica y construcción de los relatos, de sus contemporáneos europeos, o de la jerarquía que imperaba estéticamente en ese momento; luego, desde un lugar de modismos, más que de identidad. Se asoció con el Tucumano Sixto Pondal Ríos, que perteneció a una clase social distinguida en la Sociedad conservadora del Norte Argentino. Pondal Ríos, ya había triunfado en México, y era considerado un importante escritor, poeta, dramaturgo y guionista.³

La película se ambienta en los ingenios azucareros del norte argentino, en un lugar denominado Florida, donde es necesaria la mano de obra “barata” en trabajos forzosos, para llevar a cabo la producción del azúcar.

2 Palermo, Abel; <http://www.todotango.com/creadores/biografia/1402/Lucas-Demare/>

3 Alvira, Pablo. «Modelo, variantes y ruptura en el período clásico del cine argentino: Demare, Soffici, Del Carril.» *Zer-Revista de Estudios de Comunicación* 17.32 (2012).

Cabe mencionar, que de acuerdo a la estética impresa, la ambientación es trivial, no hay una fidelidad hacia las costumbres, formas, y pareciera que en realidad antes de mostrar una desigualdad social, o injusticia social, la película busca orientar ese para-argumento, para justificar una historia *romántica*, que por la condición de ser indios, y por ende vivir en la pobreza e “ignorancia”, una pareja de “kollas” termina siendo avasallada por la injusticia de un *Villano*, encarnado en un “ingeniero/patrón/dueño de todo – civilizado”, de ésta manera se destruye el amor romántico, arrebatando a la mujer india de su enamorado, el guion culmina con la muerte de los hombres enfrentados en una venganza del supuesto Indio kolla. Lo que está impreso en la Sinopsis de la película.

El subalterno

El zafrero está representado como sumiso más que de crítico y rebelde, sólo en pocas ocasiones, esto es lógicamente, puesto que acepta su situación..., en parte del guion dice uno de los personajes, al cual lo reprenden de vago y borracho que vaya a trabajar: ... *-y bueh... me han quitao la tierra..., no tengo nada..., mejor borracho así no pienso-*, se muestra sin esperanza en el cambio, si bien, pareciera que es crítico de la situación, en realidad no tiene esperanza, se lo muestra como un sujeto subalterno consciente que no tiene opción, y no le queda otra que aceptar, y prefiere quedar como aquello que lo etiquetan, vago, ocioso, ignorante; antes que lo maten, siendo consciente de su condición de sujeto sin derechos.

El argumento es fuerte en el sentido, que la discriminación y la explotación hasta la esclavitud es visible, como si no cabría la posibilidad de derechos, la ciudadanía es una condición a la cual (el indio kolla y la mano de obra para tales fines) no pueden pertenecer, por tanto permanecen en constante vulnerabilidad para ser cosificados a las necesidades de quien sea, principalmente de los que tienen el capital.

En la caracterización de “El negrero”, por parte de los Coyas hacia sus capturadores, que particularmente, se lo puede tomar como críticos

hacia la situación, está definido como un hombre ambicioso y abusador, codicioso y discriminador, al negrero no le importa la vida, no respeta nada, sino su propio deseo, no es el capataz que los hostiga, sino el que tiene el dinero y paga para ello.

Es importante denotar, las diferencias de una Argentina subalterna, en caminos hacia el norte del País, y otra la cual esta signada por la opulencia. Una Argentina subalterna, en cuanto se observan como en aquella época se ganaban derechos en los trabajadores, se conquistaban derechos, en muchos estratos sociales, pero no obstante, los caminos del norte, pueblos enteros seguían siendo sometidos, sin oportunidad alguna, incluso avalados por la política y el capital, y por un relato que todavía prevalecía, la “Blanquedad”; cabe denotar que para los caminos del norte, la mayoría de la población es criolla, india y afro – descendiente, por lo cual el relato de la blanquedad, da como resultado una simbología de la jerarquía en cuanto a posibilidades de derechos constitucionales, y hasta intelectuales.

Al final de la película, el subalterno se muestra combativo, pero en torno a un hecho de venganza, no por la condición que los somete; bien definida en el transcurso, donde hay una denotación con escenas muy fuertes: en este sentido, se puede describir, como que los arrear como bueyes para ir a trabajar, hasta tienen que hacerse sus propias casas en un lugar establecido por los patrones, luego, conviven con la muerte constantemente, e incluso la práctica de su cultura respecto a los rituales de muerte está limitada al espacio y el escaso tiempo, así como la misma enfermedad, (en una escena se observa una práctica de velatorio, en el mismo lugar donde se auxilia un nacimiento), niños, mujeres y hombres trabajan, persiguiéndolos las pestes por falta de higiene y hacinamiento que intentan representar, a lo que están expuestos, muriendo en ese lugar casi infierno, que no tienen más como destino.

Se observa como el subalterno es definido y estratificado en dos tipos: el contratado y el changuero, del cual el contratado tiene más derechos, al menos para acceder al hospital cuando se enferma.

En ésta película la participación especial es de Atahualpa Yupanki, la cual analizo de la siguiente manera, coincidiendo con el análisis de su obra poético/musical, haciendo alusión al contexto his-

tórico, cito este párrafo de un artículo de la Dra. Yolanda Fabiola del Valle Orquera, “De éste modo el marxismo yupanquiano podría describirse como un “mediador evanescente” entre la visión del mundo calchaquí, también llamado “indo/criollo” y el peronismo, que incorpora a los sujetos que provienen de ese marco cultural a la dimensión política moderna de la nación”⁴

Las identidades de los pueblos del norte argentino (Noroeste)

En este caso, la película representa al zafrero en el indio Kolla (Coya) de la Puna. La puna se le denomina a un lugar geográfico de altura, meseta elevada por encima de los 3000 mts. de altura; con un sistema de ríos endorreicos, en las provincias argentinas de alta montaña. Así es como el subalterno, no solo es un peón pobre, con condiciones de trabajo infrahumanas, sino que es indio, que de alguna manera “merece tal condición”, pertenece a una etnia y cultura vista en comparación como exótica y muy diferente a un ciudadano común habitante del país, porque, hasta pareciera que no fueran habitantes del país. Lo cual expresan abiertamente en la película, y ésta Etnia tiene sus particularidades, sus formas, su música, viven en la Puna, a más de 3000 metros de altura, son pastores de llamas, “adoran a la pachamama”, y son por supuesto, “gente sin tierra” porque la tierra donde viven no les pertenece, sino a grandes terratenientes o patrones donde ellos arriendan, aunque hayan vivido generaciones y generaciones ancestralmente allí, antes que cualquier “patrón” ocupando ese lugar. En la representación de la Puna, aparece el personaje del Turco, el inmigrante, personificándolo como más inteligente, el que está apto para hablar con “el patrón/el negrero”, y a la vez, el que se aprovecha de la buena fe y de la “condición del Coya”, del habitante de la Puna, siempre de alguna forma en la subestimación del indio, como alguien “que no entiende”, como si intelectualmente sufre alguna discapacidad.

4 http://filo.unt.edu.ar/posgrado/doctorado_humanidades/biblio_chamosa/Orquera%20Yupanqui.pdf

Yupanki, acentúa la crítica al sistema, puesto que a pesar de que intenta por todos los medios de advertir y solucionar, siendo un claro mediador, como también lo expresa en sus composiciones musicales y poéticas, es impotente a la situación, no logra concretar la ayuda a quienes en definitiva, considera vulnerables, aún expresando su identidad de “indio/mestizo”, hijo de una india, del cual, también en el imaginario de la película (como si en Buenos Aires no hubiera mestizos) es lo mismo, denotándolo peyorativamente como inferior.

Cabe denotar, que en la trama, a Yupanki, se lo reconoce en la condición de letrado es médico, y el médico goza de una clase social diferente. En este sentido, su participación revela a un sistema fuerte, a un sistema difícil de derrotar, un sistema donde necesita de esa desigualdad porque se alimenta de ella para subsistir, y donde él mismo es parte aunque no pretenda serlo, aunque él tiene la esperanza de que cambie, incluyendo a todos, como los derechos que reivindicaría Perón.

Expresa en sus diálogos la esperanza peronista: -“tienen que ir a la Puna, es allí a donde tienen que pelear por sus derechos, recuperar sus tierras...”- esta parte final de la película, particularmente es la que me agrada como espectadora, porque es el verdadero sentido de la película que interpretaría un peronista, marxista o anarquista, e incluso un ciudadano de clase media, o clase media/baja del norte argentino sin simpatía o filiación política; aunque le hayan querido imprimir otro..., con una estética determinada..., definida por ejemplo, en una música supuestamente descriptiva (la de Lucio Demare) que no tenía nada que ver con las escenas, totalmente descontextualizadas en tiempo y espacio, lógicamente para imprimir un sentido estético determinado, la mirada exótica.

Con la aparición de Yupanki, con su zamba, sus diálogos y su voz al final, es donde queda firme un evidente marxismo propio de Yupanki, que la misma película intenta representar en el personaje, así es como hay un reconocimiento a la desigualdad y a la opresión de un sistema que no mira derechos más allá de cualquier nación, sino en lo que a la

libertad de lo mensurable se refiere. No obstante, las identidades de los pueblos del norte argentino, de alguna manera se dejan entrever.⁵

Atahualpa Yupanki

El mediador entre dos mundos que se suceden convergiendo en la película, por un lado, el codicioso “negrero” civilizado, corrupto además, poderoso y monárquico, en connivencia con un gobierno corrupto, y por el otro, la vulnerabilidad de los “indios”; es nada más y nada menos: “la figura” de Atahualpa Yupanki, en el personaje de un mestizo, médico, pero mestizo, no por sus rasgos fenotípicos, sino por la condición de médico, se lo eleva de categoría sin muestra de ADN, que comprende lúcidamente la situación de explotación del zafrero y su estado de indefensión en los derechos básicos. Que por lógica, no de casualidad es médico.⁶

Pero la mirada del director y el guionista demuestra una distancia social hacia el sujeto subalterno, no lo puede representar como tal, solo de una forma artística, pero es interesante que pretende denotar afecto, por el mismo argumento y para/argumento. A modo de ejemplo, cito la escena de cómo lo idealiza al indio de la puna cantando el yaraví (y las coplas), pasivo y manifiesto en su dolor, en la pena de lo que le toca vivir, pero ya el indio, que se sabe, cuando va a la zafra, viaja a su posible muerte, no es representado con el instrumento (la caja) como es costumbre cantar el Yaraví o la Vidala, o la baguala, o la tonada, sin embargo el parche suena como lejano. Luego también la representación en una escena de supuesta música típica de los habitantes de la Puna, de canto y baile de una cueca, perteneciente al folklore argentino (en la construcción del folklore argentino) en muchos ámbitos, llamémosle música indo-criolla, en diferentes lugares siendo muy arraigada en todo el noroeste argentino, y en cuyo, este escena-

5 Orquera, Yolanda Fabiola del Valle, “Marxismo como mediador evanescente: Yupanqui, indigenismo y peronismo en el campesinado tucumano de los 30s a los 70s.” CONICET - Argentina. 2007

6 Orquera, Yolanda Fabiola del Valle, “Marxismo como mediador evanescente: Yupanqui, indigenismo y peronismo en el campesinado tucumano de los 30s a los 70s.” CONICET - Argentina. 2007

rio de la cueca, es considerado en un espacio rural, ese mismo espacio rural, que reivindicaría “al gaucho” como antecesor del argentino, como aquel que fuera mestizo en realidad, con estirpe europea y con lo mejor de la herencia de los indios, en su habilidad para el campo, pero este, llamativamente no es el espacio real de la Puna, porque en la Puna, no es costumbre bailar la cueca, como estilo principal, sino hay otras formas y estilos musicales característicos, como el carnava-lito, el huayno, la tonada, el yaraví, el canto con caja en sus diferentes especies, etc., en éste aspecto, el espacio rural, es representado por una construcción que pretende reivindicar al indio de alguna manera, pero no lo muestra como es en realidad; la pregunta es ¿Por qué?⁷

Conclusión

La construcción estética de la película es en cierto modo contradictoria, y deja entrever, desde el arte una comunicación de ambientes erróneos, estáticos, lejanos, exóticos, que no terminan de confluir en un mundo como si fuera de fantasía, con componentes de realidades históricas lejanas, de una Argentina que supuestamente no existe de alguna manera.

La película casualmente ambienta una situación de explotación de los obreros/zafreiros del interior del país, en un momento latinoamericano histórico, donde Cuba estaba en plena revolución, emancipándose política y económicamente de los Estados Unidos, el 1° de enero de 1959, justamente por la explotación azucarera que éste último, había sometido dictatorialmente a Cuba por tantos años. Luego, otro escenario, el peronismo que pretende resurgir, aún desde el exilio, con una visión, valga la redundancia, peronista en el sentido de mostrar abiertamente la desigualdad, y marcar la diferencia en los logros sobre los derechos del trabajador, manifestada en el guion en reiteradas oportunidades, principalmente en el personaje que lleva a cabo Atahualpa Yupanki, la necesidad de reivindicar los derechos del traba-

7 BLACHE, Martha; DUPEY, Ana María. Itinerarios de los estudios folklóricos en la Argentina. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, 2007, vol. 32.

jador zafrero, mostrando la desigualdad manifiesta en diferentes formas, incluso en lo peyorativo a la etnia “americana”.

Si bien, cuando fue el estreno de la misma y fue nominada en Cannes, el centro de ingenios, denuncia que es falso el argumento de explotación y condiciones de trabajo infrahumanos que la película en algún punto pretende mostrar sobre los ingenios azucareros de la región del norte del país; es importante denotar que dicha industria fue de gran poderío económico, y estuvo asentada en lugares con importante desigualdad social, lo que presume el éxito de éstas empresas en la obtención de monumentales regalías, por la facilidad en la corrupción con los gobiernos provinciales, de la mano de explotación de obreros, llámese indios Coyas, o calchaquíes, o “negros”, personas de muy baja condición económica, en este caso en particular, Coyas de la frontera de Argentina con Bolivia.

Cabe mencionar que la película “Zafra” en tal producción artística no es el primer arte que expone de relieve la condición del Zafrero.

Por otro lado, Frondizi fue considerado un importante político del desarrollismo. Bien, Fidel Castro, y el Che Guevara entraban triunfantes en la Habana, Frondizi viajaba a Estados Unidos, para exponer que el país agro-ganadero se había terminado, y que se iniciaba un País de la industria, del petróleo y de la maquinaria, la nueva tecnología, que hasta el mismo campo se desarrollaría y aprovecharía para mejorar la producción.

Sin duda, eran tiempos de gran confusión, el peronismo había dejado marcada una huella insondable sobre el imaginario argentino, por ello se puede definir la historia del pueblo argentino como en un antes y un después del Peronismo, la ampliación de los derechos plasmados en sindicatos, el voto femenino, la universidad obrera, los derechos de los trabajadores, etc. más la suma de la sombra del comunismo para la elite de la oligarquía argentina, con la revolución cubana; y por otro lado, la oposición dura de un imperialismo capitalista que se hacía cada vez más visible para los peronistas, marxistas, comunistas o nacionalistas, ante los reiterados golpes de estado, gobiernos democráticos sin estabilidad, o con acciones de gobierno que favorecían a grandes empresas o capitales extranjeros, favoritismos visibles en

detrimento de la clase trabajadora, y del pueblo en general, sin duda dividían a la nación, la alteridad estaba acentuada en los porteños de Buenos Aires y los del Interior (cabecitas negras, indios, etc.), luego también, en las oligarquías y elites provinciales que gozaban de grandes extensiones de tierra, producción y/o poder dentro de los gobiernos provinciales, que marcaban la diferencia, la alteridad siempre en dirección de la blanquedad, también dentro del territorio.

La película se imprime en una época donde el fantasma de la opresión capitalista hacia incluso la “Identidad Nacional”, estaba latente en muchos artistas políticos de la talla de Atahualpa Yupanqui, como en toda la clase obrera.

Por último, el cine argentino, componía también parte de los movimientos de arte nacionalistas que se gestaban en Latinoamérica desde 1930, no obstante, es importante denotar que la estética impresa siempre estaba dirigida hacia la jerarquía, formas, estilos, narrativa... de estéticas contemporáneas, lenguajes que tenían una impronta euro-centrista, mixturados con componentes americanos, pero en la visión siempre exótica y lejana.⁸

Referencias bibliográficas

- Alvira, P. (2012). Modelo, variantes y ruptura en el período clásico del cine argentino: Demare, Soffici, Del Carril. *Zer-Revista de Estudios de Comunicación* 17.32.
- Blache, M. & Dupey, A. (2007). Itinerarios de los estudios folklóricos en la Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, vol. 32.
- Llanos, A. <https://www.youtube.com/watch?v=H10CmUEl22M>
- Orquera, Y. http://www.filo.unt.edu.ar/posgrado/doctorado_humanidades/biblio_chamosa/Orquera%20Yupanqui.pdf
- Orquera, Y. (2011). http://www.academiadelfolklore.com/system/productos.php?id_prod=340&id_cat=118,
- Orquera, Y. (2007). Marxismo como mediador evanescente: Yupanqui, indigenismo y peronismo en el campesinado tucumano de los 30s a los 70s. Argentina: CONICET.
- Orquera, Y. (2008). Marxismo, peronismo, indocriollismo: Atahualpa Yupanqui y el Norte Argentino. *STUDIES IN LATIN AMERICAN POPULAR CULTURE*; Tucson (Arizona) EEUU; p. 185 – 205.
- Palermo, Abel. <http://www.todotango.com/creadores/biografia/1402/Lucas-Demare/>

8 Alvira, Pablo. «Modelo, variantes y ruptura en el período clásico del cine argentino: Demare, Soffici, Del Carril.» *Zer-Revista de Estudios de Comunicación* 17.32 (2012).

Plesch, M. (1996). La música en la construcción de la identidad cultural argentina: el topos de la guitarra en la producción del primer nacionalismo. *Revista Argentina de Musicología* 1.1: 57-68.

Pigna, F. <http://www.elhistoriador.com.ar/biografias/f/frondizi.php>

Pigna, F. http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/america_latina/revolucion_cubana/revolucion_cubana.php

<http://www.lagaceta.com.ar/nota/539828/sociedad/tucumano-pondal-rios.html>

Viñuales, R. (2005). *Arte latinoamericano del siglo veinte*. Vol. 2. Universidad de Zaragoza.

Sátiras interculturales e ironías identitarias en dos cuentos socráticos de Augusto Monterroso

Intercultural satires and identity ironies in two socratic stories by Augusto Monterroso

Dr. Jorge Olvera Vázquez

Universidad Nacional Autónoma de México

jolvespec@gmail.com

Resumen

La intención del artículo es establecer cómo se representan las relaciones interculturales y conflictos identitarios entre Latinoamérica-Estados Unidos y Latinoamérica-Europa en los cuentos "Míster Taylor" y "Sinfonía concluida", de Augusto Monterroso.

Lo representado en los cuentos es aplicable a los pueblos latinoamericanos en su conjunto y, a la vez, el valor alegórico de las narraciones apunta a las relaciones interculturales entre los países pobres y las potencias hegemónicas occidentales. Por ello se vuelven un señalamiento de valor histórico y político sobre la vida en y para los pueblos latinoamericanos

Se intenta reconocer la ironía como la principal estrategia narrativa para satirizar una realidad histórica sobre las relaciones interculturales. En este sentido, es que el análisis del discurso irónico se lleva a cabo en ambas historias.

Palabras clave: Ironía, sátira, interculturalidad, identidad, Monterroso

Abstract

The intention of this article is to establish how intercultural relations and identity conflicts between Latin America-United States and Latin America-Europe in tales "Míster Taylor" and "Sinfonía concluida" by Augusto Monterroso are represented.

Pictured in stories is applicable to the Latin American people as a whole and, at the same time, the allegorical value of narratives aimed at intercultural relations between poor countries and Western

hegemonic powers. For this reason they become a sign of historical and political value on life in and for the Latin American peoples

We try to recognize irony as the main narrative strategy to satirize a historical reality about intercultural relations. In this sense it is that the analysis of the ironic discourse is carried out in both stories.

Keywords: Irony, satire, multiculturalism, identity, Monterroso

En términos generales, cuando se habla de ironía casi siempre se tiene en mente la idea de una contradicción entre lo expresado y lo que realmente se piensa. En efecto, la ironía responde a este principio de contrariedad y, sin embargo, quedarse con esa sola idea, sería una grave limitación, en especial cuando el recurso irónico se halla tan presente en el discurso literario de la actualidad.

Las consideraciones sobre la ironía se dificultan muy pronto, casi en cuanto queremos saber qué es exactamente: un tropo -ya sea de dicción (metasemema) o de pensamiento (metalogismo)-, un estado afectivo que se quiere suscitar, una estrategia discursiva, un tono de enunciación específico, que posibilita la hibridación o, incluso una marca discursiva de un cierto tipo de literatura.

En todo caso, se trata de un concepto evidentemente problemático, el cual guarda relaciones potenciales con diversos géneros literarios, estrategias discursivas y actos de habla, entre otras cosas. De hecho, ya Wayne Booth (1986, p. 13-14) ha señalado la evolución de la ironía: de ocupar el último sitio entre los tropos todavía en el siglo XVIII, hasta ser considerada ya un “concepto hegeliano” al final del romanticismo e, incluso, ser en la actualidad “un rasgo distintivo de la buena literatura”.

El estudio crítico de la ironía puede ligarse con la forma en que se relaciona con diversos géneros literarios: la ironía del destino sería característica de la tragedia griega, por ejemplo. Además la ironía es el componente retórico esencial de géneros como la sátira y la parodia. Aun así, la ironía no puede verse sólo como fenómeno retórico: Catherine Kerbrat-Orecchioni establece sus posibilidades pragmáticas: “Un tropo es la actualización simultánea de dos niveles de valores, de los cuales uno depende de lo literal y el otro es engendrado

por ciertos mecanismos derivacionales, valores que pueden ser de naturaleza semántica o pragmática” (1992, p. 197).

Por su parte, es Linda Hutcheon quien propone el estudio pragmático de la ironía para situar la intencionalidad y los efectos de codificación y decodificación; en este sentido, toma el concepto de *ethos* propuesto por el grupo *Mu* en su *Retórica general* y, de esta manera, al entenderlo como una impresión subjetiva motivada por un dato objetivo –el texto–, propone diferenciar el *ethos* de la ironía, de la sátira y de la parodia.¹ Reviso a continuación la posición de Hutcheon sobre estos elementos,

Tomados en un estado hipotéticamente aislado, la ironía posee un *ethos* burlón; la sátira, uno despreciativo; la parodia, un *ethos* marcado peyorativamente. Si bien, el caso de la parodia es más complicado porque existen variedades paródicas con *ethos* contestatario, respetuoso o, incluso, neutro (lúdico). Por tal motivo la conclusión sobre los *ethos* pragmáticos es que éstos están marcados en la ironía y la sátira, pero no en la parodia.

Por otro lado, gracias a una dinámica de entrelazamientos, existirían la sátira paródica y la parodia satírica, variedades hipogenéricas en las cuales se fusionan los *ethos*, pero la determinación pragmática deja claro cuál es el “blanco” apuntado: extratextual en el primer caso; intertextual en el segundo. La ironía, la sátira y la parodia, pues, “no existen más que virtualmente en los textos así codificados por el autor; y no son actualizados por el lector más que si satisface ciertas exigencias” (Hutcheon, 1992, p. 188).²

En cualquier caso, la ironía está en la intencionalidad textual de la sátira y parodia y, de acuerdo con Lauro Zavala (1993, p. 35), es produc-

1 El *ethos* es distinto del juicio de valor, el cual estaría en dependencia de variables psicológicas, sociológicas y culturales, entre otras.

Reviso a continuación la visión de Hutcheon sobre la relación entre ironía, sátira y parodia para efectos de deslindes prácticos para este trabajo, pero en realidad la propuesta de la teórica canadiense es más extensa y compleja y, de hecho, abarca los problemas de decodificación de la ironía, sus potencialidades dialógicas y su naturaleza bi-fenoménica, a la vez semántica y pragmática.

2 Para la propia Hutcheon –siguiendo a Philippe Hamon y Kerbrat Orecchioni–, estas competencias son la lingüística, la genérica y la ideológica (1992, p. 187). Por su parte Lauro Zavala (1993, p. 49) propone las competencias lingüística, retórica, cultural e ideológica, además de la genérica.

to de la presencia simultánea de perspectivas diferentes, una de las cuales contiene el verdadero sentido de la situación observada.

Así, para efectos de este trabajo definiré ironía como la coexistencia de diferentes perspectivas, una explícita-simuladora y otra implícita-portadora de la incongruencia que desea mostrarse. Este principio se aplicará en cualquier nivel de la obra literaria: la frase, la situación, el argumento, el personaje, el tono, etcétera.

Augusto Monterroso, autor hondureño por nacimiento, guatemalteco por convicción y mexicano por vocación, publica en 1959 su primer libro: *Obras completas (y otros cuentos)*, en cuyo título ya se deja ver un arte poética codificada en clave irónica. Dos de los cuentos que integran el volumen son “Míster Taylor” y “Sinfonía concluida”, los cuales –desde el punto de vista de las relaciones interculturales– pueden leerse como correlatos, o incluso como un macrotexto compuesto por ambas narraciones.

En el primer cuento el personaje principal de la historia, Mr. Taylor, ha llegado a vivir con una tribu amazónica. Un día, buscando hierbas para comer pues era en extremo pobre, alguien le regala –accidentalmente, pues se la quería vender– una cabecita reducida, propia de los jíbaros. Mr. Taylor la envía a su tío Mr. Rolston en Nueva York.

El tío, tan aficionado a las culturas hispanoamericanas, le pide más cabezas con las cuales empieza a hacer negocio. Poco después, tío y sobrino acuerdan una sociedad; éste se compromete a enviar grandes cantidades de cabecitas y aquél las venderá lo mejor posible. Mr. Taylor consigue una concesión por noventa y nueve años y promete que la aldea progresará enormemente gracias a las exportaciones.

A partir de la gran demanda del *producto* en Estados Unidos, todo cambia en la aldea amazónica: la vida social, las leyes (los simples errores son ya delitos penados con la muerte), la forma de concebir el nacionalismo; y la tasa demográfica disminuye notablemente: las exportaciones entran en crisis por falta de *materia prima*. Mr. Taylor soluciona el problema con unos cañones: hace la guerra a las tribus vecinas y logra que la aldea entre en un periodo de auge económico, visible en un par de vereditas frente al palacio gubernamental, mientras él “contaba los miles por miles”.

Al acabar con las tribus de la región se presenta una nueva crisis, ahora insuperable; los embarques escasean y Mr. Rolston está preocupado por la baja de los negocios, aunque confía en la capacidad de su sobrino para salir adelante.

La historia termina cuando Mr. Rolston se suicida, luego de recibir en una caja la cabeza reducida de Mr. Taylor, con una expresión que parece decir “perdón, perdón, no lo vuelvo a hacer”.

El título del cuento es una primera unidad de sentido. Como frase es una mera designación; su *nominalidad* apunta -en tanto el cuento está inscrito en la cultura de habla hispana-, a un elemento ajeno, una alteridad cultural. Pero la palabra “Míster”, está acentuada, españolizada. Hay una primera ocurrencia irónica en la obra; el inglés, lengua imperial, se halla españolizada, intervenida culturalmente. En la designación de la alteridad idiomática se ironiza a la cultura dominante, pues si se tratara únicamente de una imitación fonética, una abreviatura hubiera conseguido el mismo efecto.³

Percy Taylor es un hombre con instrucción académica y sensibilidad refinada; lo material no es una prioridad para él. Proviene de Massachussets, un estado famoso por su tradición académica e histórica (allí tuvieron lugar las principales protestas previas a la guerra de independencia, así como los primeros combates del conflicto, en Lexington y Concorde). Mr. Taylor representa, pues, valores fundamentales –la educación, la instrucción, la libertad, la igualdad- con los cuales vive en armonía; de ahí su pobreza económica: “Había pulido el espíritu hasta el extremo de no tener un centavo”, dice el narrador (Monterroso, 2002, p. 9)

Los jíbaros, famosos reductores de cabezas, son la tribu que “no hace falta recordar”. Al entrar en relación con ellos, ambas objetividades van perfilando una ironía profunda en el sentido global del cuento: en principio, Mr. Taylor no es un *salvaje cazador de cabezas*, sino un intelectual de sensibilidad probada; además, los grandes cazadores de cabezas serán víctimas de un refinado representante de la *civilización*.

3 Tal como sucede en el famoso cuento “Canastitas en serie”, de B. Traven, texto similar a “Míster Taylor”. La abreviatura, además, es una marca idiomática relevante del inglés, lengua en la cual se halla acentuada la economía de la expresión.

En la aldea, Mr. Taylor es conocido como el “gringo pobre”, aunque esto no lo molestaba porque, como hombre instruido, “había leído en el primer tomo de las *Obras completas* de William G. Knight que si no se siente envidia de los ricos la pobreza no deshonra” (p. 11). Si bien, cuando ya es rico y poderoso, lee en el último tomo de las *Obras completas* del mismo autor que “ser millonario no deshonra si no se desprecia a los pobres” (p. 14).

Las autoridades de la aldea trataban con respeto a Mr. Taylor, pues temían provocar incidentes internacionales; pretendiendo salvaguardar la integridad de la tribu, irónicamente consiguen lo contrario: al aceptar la amistad del *gringo* –como socio comercial– se precipita el fin no sólo de la tribu, sino de toda la región.

La catástrofe comienza también de forma irónica. Un nativo intenta venderle una cabeza reducida al *gringo*, pero él es tan pobre, que finge no entender el mal inglés del nativo y éste, avergonzado, decide regalársela. Luego Mr. Taylor envía la cabeza a su tío y nace la idea de comerciar con ellas.

La idea principal del cuento es una ocurrencia irónica en extremo significativa y simbólica: una industria de cabezas reducidas. Mr. Rolston le propone el negocio a su sobrino, cuando éste ya presentía que las cabezas enviadas no tenían como fin la contemplación, sino la ganancia económica:

Con toda franqueza, Mr. Rolston se lo dio a entender en una inspirada carta cuyos términos resueltamente comerciales hicieron vibrar como nunca las cuerdas del sensible espíritu de Mr. Taylor.

De inmediato concertaron una sociedad en la que Mr. Taylor se comprometía a obtener y remitir cabezas humanas reducidas en escala industrial, en tanto que Mr. Rolston las vendería lo mejor que pudiera en su país (p. 11)

La pretendida producción en serie de un objeto artesanal posee una indudable dimensión irónica. Por otro lado, ¿realmente puede una carta comercial resultar “inspirada”? El aludido “sensible espíritu de Mr. Taylor”, muestra poca sensibilidad al aceptar un proyecto tan poco humanitario, atentatorio contra el derecho más elemental:

la vida. Hay algo cómicamente siniestro en la frialdad narrativa tan visible aquí. Los verbos “obtener” y “remitir”, se refieren a “cabezas humanas”, con lo cual se establece una asombrosa e inquietante tensión entre la enunciación y lo representado. Algo similar puede decirse de la frase “cabezas humanas reducidas en escala industrial”; hay un tono de fría naturalidad, para referir a un asunto de extrema crudeza: con el único fin de enriquecerse, dos hombres comerciarán con la vida -o mejor dicho, la muerte- de todo un pueblo. El esquema del capitalismo *salvaje* catapultará el genocidio de un pueblo considerado atrasado (¿salvaje?) por el representante del país de las oportunidades, modelo de la democracia occidental y símbolo de la industria, el progreso, el bienestar y el libre mercado. Y aunque la ironía es amarga, se enuncia de manera casi hilarante.

Mr. Taylor proporcionará a la tribu la fórmula mágica de un refresco; el Instituto Danfeller dona “tres y medio millones de dólares para impulsar el desenvolvimiento de aquella manifestación cultural, tan excitante, de los pueblos hispanoamericanos” (p. 14). Por supuesto, entra en operación una compañía, una firma comercial encargada de la logística de exportaciones; Mr. Taylor consigue una concesión por noventa y nueve años para la exportación de cabezas.

Así, tanto la Coca-Cola, como el Instituto Rockefeller, la United Fruit, la concesión del Canal de Panamá son referentes históricos claramente marcados en el texto. Por otra parte, ya se puede desvelar que el apellido del protagonista refiere al Taylorismo (Noguerol, 2000, pp. 70-71)⁴

Los miembros de la Cámara luego de un “breve pero luminoso esfuerzo intelectual” aceptan la oferta de Mr. Taylor y emiten un decreto “exigiendo al pueblo que acelerara la producción de cabezas”. En consecuencia, “la tribu había progresado en tal forma que ya contaba con una veredita alrededor del Palacio Legislativo” (p.12). Los domingos y el Día de la Independencia paseaban por ahí los congresistas “en las bicicletas que les había obsequiado la Compañía”. Es notorio aquí el ánimo irónico de la frase “progresado en tal forma...”, pues

4 Recuérdese a Frederick Winslow Taylor (1856-1915) y su doctrina taylorista, un sistema de recompensas para motivar el esfuerzo del trabajador y, en consecuencia, alcanzar un alza en la producción.

evidencia el raquítrico progreso que, además sólo beneficiaba a la clase política, la cual ya ostentaba bicicletas. La penetración cultural, ideológica, visible en la modificación del modo de vida, halla plena representación aquí.

Además aparece ya la Compañía, la cual es una entidad claramente monopólica y cuya designación –un nombre común escrito con mayúscula- nos revela su poder y grado de penetración en –y capacidad de transformación de- la cultura local: la Compañía es una materialización del poder.⁵

La primera crisis hace su aparición por falta de cabecitas y Mr. Taylor promueve la guerra contra las tribus vecinas, así como el cambio de las leyes en la aldea para remediar esa “deficiencia administrativa”. Debe notarse que ésta se rige con el modelo de las democracias occidentales.

Se establece, pues, la pena de muerte de forma rigurosísima:

[...] las simples equivocaciones pasaron a ser hechos delictuosos. Ejemplo: si en una conversación banal, alguien, por puro descuido, decía “Hace mucho calor”, y posteriormente podía comprobársele, termómetro en mano, que en realidad el calor no era para tanto, se le cobraba un pequeño impuesto y era pasado ahí mismo por las armas, correspondiendo la cabeza a la Compañía y, justo es decirlo, el tronco y las extremidades a los dolientes (pp. 15-16)

Se presenta un ambiente de tensión social, la falta de seguridad no sólo no es evitada por el gobierno local, sino que él mismo la propicia para garantizar el bienestar de la Compañía, esto es, en función de los valores del mercado.

La crisis se supera y empieza un tiempo de bonanza, visible en una nueva veredita alrededor del Palacio Legislativo. Pero surge también la represión, así, un periodista

emitió un lluvioso estornudo que no pudo justificar, fue acusado de extremista y llevado al paredón de fusilamiento. Sólo después de su

5 Para Noguero, la mayúscula en la palabra destaca el carácter de monopolio y a la vez alude a la United Fruit y a los servicios de inteligencia de Estados Unidos, conocidos como la CIA. (2000, p. 75).

abnegado fin los académicos de la lengua reconocieron que ese periodista era una de las más grandes cabezas del país; pero una vez reducida quedó tan bien que ni siquiera se notaba la diferencia (pp. 16-17)

El personaje está asociado con una clase pensante; es un denunciante potencial de los intereses genocidas. Su falta, en realidad, es estornudar fuertemente sin padecer gripe-; la consecuencia es simbólica: él sí es conducido al paredón de fusilamiento. El clima de persecución y castigo a quien pudiera alterar el orden establecido es claramente aludido aquí. Pero una vez más, aunque en el fondo se trata algo grave, el tono discursivo es de ridícula naturalidad.⁶

Mientras tanto, Mr. Taylor ya no era sólo un concesionario privilegiado, sino consejero particular del “Presidente Constitucional”. La enunciación de esta figura política no puede menos que ser profundamente irónica. Aludir a la Constitución tiene implícitas las ideas de autodeterminación, soberanía e independencia; justamente lo que no sucede en la aldea, gracias a la *asesoría* de Mr. Taylor.

Terminado el auge y ante la nueva escasez, la Compañía sufre un gran descenso en sus acciones. Los embarques a Nueva York llegan ya con cualquier cosa; cabezas de señoras, diputados: la élite política es la última en ser sacrificada. El último envío a Mr. Rolston es la propia cabeza de su sobrino, la cual esbozaba una tímida sonrisa que parecía decir: ¡Perdón, perdón, no lo vuelvo a hacer! Este final, incendiario ironiza la propia idea genérica de sátira y de parodia y resulta relativamente inesperada.

Hay una circunstancia casi escondida en el cuento (al menos no mencionada en los valiosos estudios de Nogueroles y Corral). Cuando Mr. Taylor intenta obtener el permiso de exportación, hubo “algunas molestas dificultades con ciertos tipos del lugar” (p. 13). Es decir, sí existió después de todo una resistencia, aunque débil. En todo caso,

6 Algunos autores han señalado el parentesco discursivo entre este cuento y el ensayo de Jonathan Swift Una modesta proposición, justamente por su procedimiento de representar algo terrible con un discurso ridículamente natural. En este sentido el cuento es una parodia homenaje, pero es clara su naturaleza satírica, pues toma un objeto extratextual como blanco de su burla. El texto posee dimensiones satíricas y paródicas. La misma Hutcheon (1992, p. 185), habla de una modalidad sobredeterminada del fenómeno en el cual la sátira y la parodia, tomando como esencia a la ironía, se complementan sin predominio de alguno de los géneros. El texto de Swift es una muestra de ironía sublime (Booth, 1989, pp. 149-165).

esos “tipos” –por su carácter impersonal el propio término los esconde,⁷ muy probablemente son quienes inician la insurrección que termina con Mr. Taylor.

El último párrafo de la narración, entonces, como en todo cuento, es definitivo respecto a lo que descubre y, en este caso, subraya con su intensidad la intención incendiaria del final de la historia. Asimismo, está dispuesto en tensión dialéctica con el inicio lúdico y con el humor general del cuento, de esta manera se cierra la acumulación irónica característica del texto.

De hecho, el relato muestra modalidades de la ironía que podrían ser descritas de la siguiente forma:

1. Se cuenta un hecho irónico: una industria de cabezas reducidas.
2. Un hecho irónico se enuncia de manera irónica: “...era una de las cabezas más grandes del país; pero una vez reducida quedó tan bien que ni siquiera se notaba la diferencia” (p. 16-17)
3. Se enuncia con ironía un hecho no irónico: “...la democracia es la democracia [...] y en cuestión de semanas pudieron adquirir las hasta los mismos maestros de escuela.” (p.12)

“Míster Taylor” es un cuento inteligente, humorístico, sutil, pero decididamente burlón. Es claro el objeto de sus ocurrencias irónicas: la relación histórica de sometimiento de los pueblos latinoamericanos respecto a los Estados Unidos. En este sentido es un texto satírico que apunta hacia una realidad muy visible.

La ridiculización y caricaturización de los modos de existir de este dominio colonialista, basado en los valores del mercado, está intrínsecamente asociado con el tono jocoso y el vehículo principal mediante el cual esto se materializa es la codificación textual de la ocurrencia irónica, especialmente humorística; ya sea en el plano verbal, el argumental, el situacional u otro.

En buena medida el discurso está marcado retóricamente por la *meiosis*, una atenuación irónica, mediante la cual el narrador intenta

7 Es algo parecido a tratar de sofocar el comunismo prohibiendo el uso de la palabra obrero, como hizo el dictador Jorge Ubico en Guatemala, según recuerda Monterroso (2003, p. 23).

dar la impresión de que algo importante realmente no lo es tanto. De ahí su modo de narrar. De hecho, ésta es una forma de guardar la distancia crítica propia de la ironía: el tema se trata desapasionadamente, lo cual puede generar reacciones hilarantes y, sin embargo, da pie a interpretaciones serias de la realidad señalada.

En otras palabras, la voz narrativa -sumamente competente en su labor-, privilegia las proposiciones del tipo “tal como se ve” para que indirectamente accedamos al nivel del “tal como es”⁸. Así, una cultura poderosa penetra violentamente en otra más atrasada desde el punto de vista occidental. La economía local se hace dependiente de los caprichos del mercado, una compañía estadounidense dirige el destino de la nación; se modifican las leyes y los hábitos colectivos; se privilegia un malentendido nacionalismo, un equívoco amor a la patria-productora; la comunidad queda segmentada, con una clase dirigente groseramente entreguista; el progreso queda limitado al corrompido grupo en el poder; la gente común es necesaria...como “materia prima”; en su infinito proceso de *occidentalización*, la aldea queda convertida en un híbrido sin identidad.

Mas nada de esta lamentable realidad parece hallar espacio en la configuración del relato, pues el texto está intencionado a partir de una *distorsión lúdica* que, como un lente interpuesto entre el lector y una realidad histórica, funciona con tensiones dialécticas humorísticamente enunciadas, representadas con la poética de la ironía.

Por otra parte, tenemos el caso del cuento “Sinfonía concluida”, estilísticamente distinto -esto es notorio además por su falta de puntuación- y en el cual no penetra la otredad poderosa y transformadora en el contexto latinoamericano, sino éste se ve convertido en otredad al trasladarse a Europa. La anécdota es la siguiente:

Un organista, encargado de clasificar los papeles de música de la iglesia de La Merced, en Guatemala, encuentra unas hojas raras, cuyas acotaciones estaban escritas en alemán. Así descubre -y una firma lo corrobora- que se trata de los dos movimientos finales de la *Sinfonía inconclusa*, de Franz Schubert.

8 Son tipos de proposiciones que remiten a la apariencia y a la esencia, respectivamente (Ingarden, pp. 228-229).

En su país nadie cree en su descubrimiento y lo toman por un loco, se pelea con la mayoría de los músicos a quienes visita y así, al no encontrar respuesta, viaja a Viena esperando mejor suerte. Sin embargo se encuentra con un absoluto desprecio: nadie lo toma en serio por ser guatemalteco y dado que, le dicen, los especialistas en Schubert abundan en la ciudad.

Únicamente unos judíos que hablaban español, luego de revisar e interpretar en sus instrumentos las partituras, confirman jubilosos la autenticidad de los papeles, mas le aconsejan olvidarse de éstos y dejárselos porque, en realidad, no agregan nada al mérito del músico y, más bien, pueden sumergirlo en polémicas innecesarias.

Así, el personaje decide regresar a Guatemala totalmente decepcionado, tanto de los ignorantes como de los conocedores y, una noche, durante su travesía en barco, rompe las partituras, llorando, y las arroja al mar para cerciorarse de que nunca más fueran encontradas.

El título del cuento es una evidente alusión jocosa a la obra de Schubert. La referencia sitúa, entonces, una alteridad cultural lejana a la tradición literaria en la que se inscribe el texto. En esto coincide con el texto anterior. Si bien aquí el caso es al contrario: no es un extranjero en el contexto latinoamericano, sino un latinoamericano como extranjero en Europa. No es la penetración de la cultura hegemónica en un pueblo autóctono sino un representante de ese pueblo en un país desarrollado, del hemisferio norte.

El protagonista –carece de nombre-, ante la incredulidad de sus coterráneos, se siente en el deber de viajar a Austria para dar a conocer su descubrimiento, así

sin decir nada a nadie y mucho menos a su mujer vendió su casa para trasladarse a Europa y que una vez en Viena pues peor porque no iban a ir decían un *Leierman* guatemalteco a enseñarles a localizar obras perdidas y mucho menos de Schubert cuyos especialistas llenaban la ciudad y que qué tenían que haber ido a hacer esos papeles tan lejos [...] (pp. 23-24)

Viena era una de las capitales de la música, especialmente a fines del siglo *XLX* y principios del *XX*. El enfrentamiento con la alteridad queda plasmado en el empleo de la palabra alemana “*Leierman*” en fonética confrontación –irrisoria- con “guatemalteco”.

A pie de página se traduce la palabra alemana: organillero. Así, queda manifestada la visión peyorativa de la cultura “menor” hispanoamericana, por parte de la posición eurocentrista desarrollada, que ha cifrado los paradigmas culturales.⁹ Las réplicas prepotentes y necias encontradas por el personaje son matizadas por un humor involuntario de parte de los replicantes: no es, en efecto, que alguien intente enseñarles a “encontrar obras perdidas”; obviamente tampoco la ciudad está llena de especialistas en Schubert, pero la hipérbole tiene el objetivo de impresionar a quien consideran, ignorante e inferior.

El único argumento medianamente válido es la pregunta de cómo llegaron tan lejos los papeles, pues ciertamente se apunta a un hecho improbable. En cualquier caso, el contraste entre una ciudad europea y una centroamericana enfatiza la incongruencia del inesperado descubrimiento de los increíbles documentos; el hecho es ilógico y antinatural para los europeos.

La ocurrencia irónica fundamental en esta sección es que se ha ido ascendiendo en un proceso en el cual el primer opositor al reconocimiento del hallazgo fue el público común; luego los especialistas locales y, por último, los más connotados especialistas en Schubert, los que viven en una de las capitales mundiales de la música. El organista llega hasta esas tierras de muy difícil acceso para él porque allí se encuentran, según él lo supone, los verdaderos especialistas que pueden avalarlo, pero son justamente ellos quienes lo rechazan de manera más violenta, aunque fundamentalmente por su origen.

La desesperación del personaje es grande al haber agotado su capital, excepto el requerido para volver a su país, cuando conoce a una familia de tres ancianos judíos, los cuales, luego de interpretar las partituras, examinarlas y susurrar entre ellos, admiten la autenti-

9 Ciertamente, tratar al personaje de organillero lo ubica prácticamente en la mendicidad. La intención ofensiva es clara y marca las distancias culturales. Por otro lado, “*Der Leierman*” (“El organillero”) es una de las canciones compuestas por Schubert. De hecho, W. Corral (1985, p.55) observa un paralelismo entre la vida de Schubert, la canción y el cuento de Monterroso.

cidad de los documentos y lloran desconsolados “como si en lugar de haberlos recuperado los papeles se hubieran perdido en ese momento” (p. 32)

La escena transcurre en un lugar cerrado y el reconocimiento de autenticidad no saldrá de allí, con lo cual dicho reconocimiento se ve tan limitado por el lugar y el número de personas involucradas que realmente es intrascendente. Encontramos en esta ironía argumental un aviso del desenlace desafortunado del relato.

En efecto, los judíos, que hablaban bien el español por haber vivido en Argentina, susurran de pronto en su propia lengua –imponen un cerco cultural- y, frotándose las manos, le dicen al protagonista que los movimientos perdidos no agregan méritos a la obra, sino al contrario y “que si él respetaba y amaba de veras la memoria de Schubert lo más inteligente era que les permitiera guardar aquella música” (p. 24).

Desencantado, el organista toma el barco de regreso a Guatemala. En el trayecto, mientras miraba el mar en la noche

tomó los manuscritos y los desgarró uno a uno y tiró los pedazos por la borda hasta no estar bien cierto de que ya nunca nadie los encontraría de nuevo al mismo tiempo [...] que gruesas lágrimas quemaban sus mejillas y mientras pensaba con amargura que ni él ni su patria podrían reclamar la gloria de haber devuelto al mundo unas páginas que el mundo hubiera recibido con tanta alegría pero que el mundo con tanto sentido común rechazaba (p. 25)

Esta parte final del cuento transcurre en algún punto del océano Atlántico, la noche y la luna son determinaciones que subrayan el estado melancólico del personaje, a quien el regresar en esas condiciones, luego de vanos intentos, lo sume en una atmósfera de fracaso. Y es, por cierto, irónico que el mejor destino para un gran descubrimiento sea tirarlo al olvido, pues al menos el organista cree en su autenticidad.

Se cierra el relato, además, con una fina ironía verbal: en efecto, el “tanto sentido común” está enunciado para revelar la estupidez humana. En el nivel oracional se trata de una afortunada designación

al revés, tal como se ha definido a la ironía desde el punto de vista fenomenológico (Portilla, 1984, p. 67)

Al finalizar el relato podemos apreciar la ironía del título, el cual termina por resultar incompatible con la historia, pues a final de cuentas la sinfonía sí queda inconclusa, a pesar de haberse hallado las partes que la completaban. Otra ocurrencia irónica es que, de hecho, tanto el título como la premisa de la historia –orientados en contraste lúdico con el relato en sí- juegan con una posibilidad inexistente: la *Sinfonía inconclusa* se titula así porque Schubert nunca quiso terminarla. Nunca se perdieron los movimientos finales.¹⁰

De hecho, en este cuento prevalece la ironía argumental. La principal, además de otras ya mencionadas, es que una historia encaminada a dar gloria y fama a su protagonista, termina con el ostracismo y la marginación; el hecho más importante en la vida del organista lo conduce a la amargura y la frustración. La propia condición de antihéroe del viejo organista queda apuntada por su propia falta de nombre; su *anonimización* correspondería a su no reconocimiento y su posición existencial.

Al inicio de la historia el personaje es, por lo menos, colaborador de una iglesia reconocida; al final –y necesariamente en relación con su fracaso- es organista de una iglesia de barrio, sumida también en la marginación y la falta de nombre, como el personaje.

“Sinfonía concluida” es un cuento desolador a su manera, a diferencia de “Mister Taylor”. Pese a su innegable ironía – o más bien por eso mismo-, “Sinfonía concluida” es un ejemplo de tema triste tratado con esa misma coloración emocional. La ironía existe aquí, pero es amarga.

Al margen de la ocurrencia irónica general, las específicas también se encargan de apuntalar el sentimiento de amargura: el protagonista no dedica el resto de su vida a convalidar su hallazgo, tal como lo

10 El mismo cuento señala explícitamente cuáles son los dos movimientos que conforman la *Sinfonía inconclusa* (*allegro* y *andante*) y cuáles los dos faltantes (*Scherzo* y *allegro ma non troppo*) para poseer los cuatro de los que consta en general toda sinfonía a partir de Haydn, quien agregó un movimiento más a la estructura sinfónica.

había jurado, pero esa ironía sólo marca el grado de su desencanto; a la vez, los únicos que lo reconocen quieren quitarle los papeles.

Por otro lado, los cuentos analizados conforman un macrotexto claramente definido, por su discurso y sus temas. Podemos considerar que el tema de “Míster Taylor” es el aniquilamiento de los países pobres en aras de la bonanza económica para un imperio; el de “Sinfonía concluida”, el desprecio intelectual-artístico-cultural de los países latinoamericanos por parte de naciones del primer mundo. En ambos, sin embargo, está presente la confrontación cultural y de identidades. Siempre en menoscabo de las culturas latinoamericanas.

Por supuesto hago referencia a los temas desplegados por las *segundas historias* de cada cuento. La decodificación alegórica de los textos apunta hacia esos temas. De ahí se desprende un carácter socio-histórico y cultural en los textos analizados.¹¹

Evidentemente, lo tematizado en última instancia en los textos es la contraposición entre opresor y oprimido, por darle otros términos – de mayor precisión, creemos- a lo definido por W. Corral. Si en “Míster Taylor” es transparente el salvaje intervencionismo; en “Sinfonía concluida” el eurocentrismo desestima cualquier “descubrimiento” –aun azaroso- que no provenga de quienes proveen los paradigmas culturales y artísticos. El vínculo entre poderosos y débiles –victimarios y víctimas en muchos sentidos- se representa en los cuentos; aunque cada uno tematice sus propios conflictos, en el fondo refieren a las relaciones de identidad-alteridad, en sus roles específicos de dominadores y dominados.

Las relaciones temáticas entre las narraciones son de carácter complementario, pues si en “Míster Taylor” se nos representa la penetración de una cultura dominante que impone una forma de vida, en “Sinfonía concluida” apreciamos la dimensión cultural de la tensión dialéctica entre dominador-dominado.

Por otro lado, las *posiciones* desde las que refieren los hechos las voces narrativas son también esenciales. En “Míster Taylor” hay un virtuoso y voluntario distanciamiento entre el que cuenta y lo conta-

11 Ya Corral (1985, p. 52) ha indicado la confrontación desarrollo-subdesarrollo en algunos cuentos de *Obras completas*.

do; en contraposición, el narrador del cuento “Sinfonía concluida” insiste inútilmente en ser parte de la historia con la cual se identifica emocionalmente.

Aun cuando las ironías generadas por designación son sin duda atribuibles a los narradores (y éstas son mucho más numerosas en los cuentos señalados como paralelos), también las ocurrencias irónicas propias de la trama en progresión, por la forma en la cual se narran, eventualmente marcan la acertada competencia irónica de las voces narrativas.

De hecho esto define la esencia de los modos de ser de cada relato: la ironía es casi festiva –alegre, humorística- en el primer cuento; y triste y desesperanzada en el segundo. Pero tanto Mr. Taylor como el viejo organista tienen en común ser en realidad medios –individuos circunstanciales- a través de los que se accede a lo esencial de lo narrado: la relación, en dimensiones varias, entre quien oprime y quien es oprimido.

Los cuentos aquí revisados son irónicos, son satíricos –uno de ellos también paródico-, sin embargo recorren su camino de forma muy distinta: en “Míster Taylor” se muestra algo terrible –las relaciones históricas entre Estados Unidos como potencia imperial e intervencionista- de manera humorística; en el segundo se muestra algo desafortunado de manera, en lo general, desafortunada. En el primer caso, aun de manera sutil, se denuncia una verdadera historia continental de la infamia, por decirlo en términos borgeanos;¹² mientras en el segundo se señala un grosero menosprecio cultural hacia los países pobres.

En ambos relatos es visible también la prevalencia de una de las tres formas de relación con la alteridad (Todorov, 2010, p. 443), aquella en la cual se establece la disyuntiva sobre si el otro es mi igual o es inferior a mí. En los dos relatos el que pertenece al país desarrollado considera inferior al latinoamericano.

12 Los capítulos más recientes de esta historia pueden verse en Argentina y Brasil, países donde retomó el poder la derecha –doctrina neoliberal privatizadora incluida- con el beneplácito de Washington. Esto supuso el recorte o cancelación de programas sociales. Y tal como sucede en “Míster Taylor”, el pueblo es literalmente sacrificado por la clase política local.

Sin embargo sucede también algo contrastante: en “Míster Taylor”, el verdaderamente *otro* es el estadounidense; él es quien se encuentra en una cultura diferente a la suya. Pero al lograr el cambio de hábitos y de forma de vida; al detentar el poder de *facto* y modificar la identidad de los nativos, haciéndolos entrar en un proceso de hibridación cultural, logra reproducir su estilo de vida, valores, códigos, y convierte en *otros* a los lugareños; hasta este extremo resulta irónica la situación.

Ciertamente, otra lectura nos podría señalar que Míster Taylor, como representante del poder económico e imperial de su país, nunca es el *otro*, precisamente por la posición de privilegio de su país respecto a la aldea amazónica. Aunque el cuento quiere mostrar a un *outsider* que no comulga con el colonialismo estadounidense, pero irónicamente termina por conducirse exactamente del modo que rechazaba cuando, convencido por su tío, acepta operar el negocio de las cabezas reducidas.¹³

En “Sinfonía concluida”, en cambio, el organista ni es ni se convierte en alguien que quiera, pueda o al menos piense en cambiar la cultura local. Busca un reconocimiento que no encontró ni con los suyos. Él llega y se va siendo el *otro*; esa otredad lo disminuye porque los europeos no van aceptar que *otro* les enseñe algo relativo a su propia cultura, mucho menos si –como es el caso- pertenece a un minúsculo país centroamericano. Son entonces los valores del mercado los que determinan quién es la otredad y, por lo tanto, quién será el oprimido.

Pero es justamente este sentimiento de superioridad lo que satirizan los cuentos. La relación intercultural se da aquí siempre con el ánimo –presentado además con total naturalidad- de sobajar a quienes no viven en el paradigma de las democracias occidentales. Mas se hace explícito en el caso de “Míster Taylor” que, en buena medida, el poder económico del norte imperial, proviene de la explotación de los recursos de los países latinoamericanos.

13 Desde el punto de vista del poder, Míster Taylor no es el *otro*; desde la óptica del idioma, la cultura, la cosmovisión y el territorio selvático en que se encuentra, lo es, pero sólo en un principio.

Por extensión, las relaciones entre los países poderosos del norte y las naciones pobres del sur, divididas por un muro político-económico -menos tangible, pero más palpable que el de Berlín-, han sido siempre de dominio y sometimiento, entendidas por las culturas hegemónicas como el binomio civilización y barbarie, en la peor de las enunciaciones que el idioma permite.

Hacia esta verdad apuntan estas sátiras monterrosianas. Y tal es la razón de que su naturaleza sea profundamente socrática; no sólo porque el filósofo griego sea considerado el padre de la ironía, sino porque la famosa ironía socrática es la base de una voluntad de aproximación a la verdad (Portilla, 1984, p. 67). En efecto, asumiéndose ignorante, Sócrates cuestionaba a los sabios y, casi inevitablemente, la “ignorancia” socrática prevalecía sobre la “sabiduría” de los otros.

“Nada me place si no es al mismo tiempo la verdad”, decía Sócrates. Y en esta misma frase estriba la razón de que, finalmente, la lectura de estos relatos sea, pese a todo, una experiencia estética gratificante: son ficciones afortunadas –por su discurso, su intención textual, su poética-, pero indudablemente, dicen al mismo tiempo la verdad.

Referencias bibliográficas

- Booth, W. (1989). *Una retórica de la ironía*. Madrid: Altea-Taurus-Alfaguara.
- Corral, W. (1985). *Lector, sociedad y género en Monterroso*. Jalapa: Universidad Veracruzana.
- Hutcheon, L. (1992) *Ironía, sátira, parodia. Una aproximación pragmática a la ironía*, en Anónimo. *De la ironía a lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*. México: UAM.
- Ingarden, R. (2001) *La obra de arte literaria*. México: Taurus-UIA.
- Kerbrat-Orechioni, C. (1992) *La ironía como tropo*, en Anónimo. *De la ironía lo grotesco (en algunos textos literarios hispanoamericanos)*. México: UAM.
- Monterroso, A. (2002). *Obras completas y otros cuentos*. México: Norma.
- Monterroso, A. (2003). *Mi primer libro en Literatura y vida*. México: Alfaguara.
- Noguerol, F. (2000) *La trampa en la sonrisa. La sátira en la narrativa de Augusto Monterroso*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Portilla, J. (1984). *Fenomenología del relajo*. México: FCE.
- Todorov, T. (2010). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI. (e-book)
- Zavala, L. (1993) *Humor, ironía y lectura. Las fronteras de la escritura literaria*, México: UAM.

Literatura y arte mapuche actual. Imaginarios y fronteras discursivas en el tiempo del *weichan*¹

Current mapuche art and literature. Discursive imaginary and borders in the time of *weichan*

Mabel García Barrera

Universidad de La Frontera. Chile.

mabel.garcia@ufrontera.cl

Resumen

En un contexto hegemónico adverso, el pueblo mapuche en no más de tres décadas ha logrado articular un sistema artístico propio y diferenciado a partir de la creación de complejos dispositivos epistémicos, éticos y estéticos que fundamentan los significados y sentidos de esta producción textual. Sobre esta imbricación estratégica, este sistema va construyendo “un macrorrelato de la relación de contacto cultural” que textualiza el conflicto con lo hegemónico, particularmente con el Estado-nación chileno.

Al interior de esta problemática, este trabajo observa cómo el discurso artístico mapuche representa una posición discursiva vinculada a la re-construcción de la nación mapuche, a partir de relevar la figura del *weichafe* o guerrero ancestral, inscribiéndola en una territorialidad discursiva y simbólica mayor a la del mismo sistema artístico, y que se expresa como “el tiempo del *weichan*”. Metodológicamente se distinguen categorías de orden retórico, específicamente simbólicas, desde el análisis del discurso en el marco de las reflexiones pos/decoloniales.

Palabras clave: arte mapuche, literatura, *weichafe*, nación, discurso político.

Abstract

In an adverse hegemonic context, the Mapuche people have managed to articulate in no more than three decades their own artistic system,

¹ Este trabajo se adscribe al Proyecto DI15-0004 “La construcción de una narrativa de la nación (1980-2014). Arte, testimonio y discurso de las organizaciones mapuche”, dirigido por la autora, y financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de La Frontera, Región de La Araucanía, Chile.

differentiated from the creation of complex epistemic, ethical and esthetic devices that underpin the meaning and significance of this textual production. Above this strategic overlapping, this system is constructing “a metanarrative of the cultural contact relationship” that textualizes the conflict with the hegemonic, particularly with the Chilean nation-state.

Within this issue, this work observes how Mapuche artistic discourse represents a discursive position linked to the reconstruction of the Mapuche nation, from highlighting the figure of the *weichafe* or ancestral warrior, inscribing it in a discursive and symbolic territoriality greater than that of the artistic system itself, and expressing it as “the time of *weichan*”. Methodologically categories of rhetorical order, specifically symbolic, are characterized from the discourse analysis within the framework of post-/decolonial reflections.

Keywords: Art Mapuche, literature, *weichafe*, nation, political discourse.

1.- Fundamentos éticos y epistémicos de la resistencia cultural mapuche.

Relevando el largo proceso de transculturación forzada que experimenta el pueblo mapuche a lo largo de su historia con occidente, donde ha debido aprender e integrar a su saber cultural códigos y prácticas culturales ajenas, cabe preguntarse si existe de base un componente cultural profundo que explique la persistencia por recuperar lo propio a quinientos años del primer contacto con el “otro”; cuál es el sentido que subyace a la actual lucha por la reivindicación y resistencia cultural; cómo esto es representado por las producciones discursivas, particularmente por el arte y la literatura mapuche actual.

Desde mi punto de vista la explicación se encuentra en el desbalance de los principios éticos y epistémicos de la cultura mapuche ancestral. Desde *los principios éticos*, el desbalance se produce en el giro de *Küme felen, küme mongen* (estar bien, vivir bien) a *Weza felen, weza newen* (estar mal o estar enfermo); donde el *weza felen*, desde la cultura mapuche ancestral se expresa como la desarticulación onto-

lógica del “ser mapuche” ya sea por la pérdida de la sangre (mezcla), la pérdida del territorio ancestral donde se encuentra su fuerza o *newen*, o la transgresión a las normas o principios éticos y epistémicos, de donde acontece la separación entre su *am* (alma), *alhué* (cuerpo) y *püllü* (espíritu), y que los textos artísticos narrativizan como el *Witrannahue*, el nuevo ser que se descubre entre y después de la violencia ejercida por las prácticas hegemónicas. (García, 2014)

Este proceso desarticulador tiene su origen en la violenta intervención hegemónica que interrumpe su devenir histórico y coloca a este pueblo en estado de suspensión entre el pasado y el presente, abriendo una nueva temporalidad que puede ser metaforizada, negativamente, como el “tiempo del *wekufe*” (brujo o *winka* -ladrón-, aludiendo al extranjero), o, positivamente, como el “tiempo del *weichan*” (guerra).

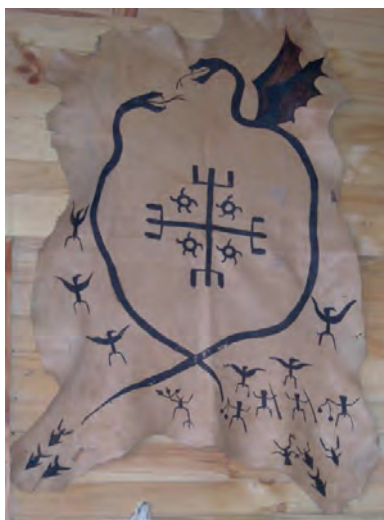
Por otra parte, desde los *principios epistémicos* el desbalance se produce por la ruptura de la esfera comprensiva del mundo asentada en elementos mítico-simbólicos. Este desbalance es traducido culturalmente por el pueblo mapuche como dos fuerzas telúricas enfrentadas, fuerzas que en periodos de paz se encuentran en un equilibrio pasivo, y en periodos de conflicto se activan embistiéndose.

Según el *genpin* Armando Marileo (citado en Millalén, 2006, p.24) el conflicto como acontecimiento primordial ha tenido lugar cuatro veces en la historia del pueblo mapuche y ha establecido ciclos como referencia temporal: a).El primer ciclo comprende desde la fundación del mundo hasta la batalla de *Xen -Xen* y *Kay Kay*; b). El segundo, desde la finalización del ciclo anterior hasta la llegada de los españoles, c). El tercero, desde la finalización del segundo ciclo hasta el momento de expansión de los Estados nacionales chileno y argentino, y, d) finalmente el cuarto, que está en proceso, y tiene como referente la reconstrucción nacional y territorial de la sociedad mapuche.

Estas fuerzas, tanto para el historiador mapuche José Millalén (2006) como para los artistas visuales Christian Collipal o Juan Silva Painequeo, actualizan el *piam* (relato histórico) de *Xeg Xeg* y *Kay Kay filu*, la lucha entre energías telúricas simbolizadas por la serpiente de la tierra y la serpiente del agua, las que se activan disputando sus

sucesivos territorios. Lo anterior se puede apreciar en la obra *Tren Tren y Kai Kai* (Figura 1) del artista visual, músico y machi Christian Collipal. Esta pintura en cuero hecha con *maki*, un arbusto nativo que contiene también propiedades medicinales de sanación, representa el enfrentamiento de estas energías como una acción totalizante que envuelve los cuatro territorios que orientan al pueblo mapuche –graficados en una cruz simétrica- y cuyo impulso moviliza a la activación de todos los seres del *wallmapu* (territorio ancestral).

FIGURA 1



Christian Collipal, *Tren Tren y Kai Kai*. (1993). Pintura en cuero.
(Fotografía digital Mabel García)

En este contexto, y con el propósito de restaurar el orden perdido o el equilibrio cósmico tiene lugar el acto de resistencia cultural del pueblo mapuche, el que se encuentra anclado a concepciones culturales profundas que legitiman “el tiempo del *weichan*” –guerra-, como lo representan distintos discursos, entre ellos los del arte mapuche actual, convirtiéndose la narrativa de la nación en el relato de un principio ético por alcanzar: transformar el *Wesa felen* (estar mal) en *Küme felen, küme mongen* (estar bien, vivir bien) de acuerdo a la cos-

mología de la cultura ancestral, y donde el guerrero o *weichan* mapuche adquiere un papel fundamental.

2.-Weichafe. Un imaginario nacional entre el discurso hegemónico y el discurso de resistencia cultural

Guillaume Boccara en *Los vencedores. La historia del pueblo mapuche en la época colonial* (2009), a través de una selección de textos de la crónica colonial logra evidenciar la preparación especializada con que el pueblo mapuche educa a los jóvenes para la adquisición de ciertas destrezas y habilidades, cuyo fin está en obtener en la *mapu* (tierra/territorio) un reconocimiento personal o bien lograr posicionarse a la cabeza de la organización como *ulmén*², y, junto a lo anterior, también lograr una posición de honor después de su muerte. Esto alude a un complejo y vinculante proceso de vida/muerte para el *weichafe* (guerrero) en el marco cultural³.

Sin embargo, para efectos de este trabajo, la reflexión más interesante de Boccara se encuentra en una larga nota al pie de página, la nota 257, donde comenta el proceso de representación del *weichafe*:

Destacamos que los héroes guerreros, tales como Lautaro, Colocolo, Galvarino o Caupolicán, no son ni más ni menos que los protagonistas de una historia hispano-criolla, y luego chilena, que otorga a los indígenas sentimientos y modos de tratar el pasado que tienen pocas posibilidades de estar relacionados con la manera que estos últimos realmente conciben y actualizan su pasado. Estos grandes jefes indígenas, que simbolizan desde muy temprano la resistencia y el irreductible “salvajismo” araucano, no son sólo los héroes de una historia huinca⁴, sino que los son también de una historia escrita (Boccara, 2009, p.120)

2 “Ulmen”: refiérese al rango de cacique en la organización política del pueblo mapuche (Zabala et al.2015.44).

3 “Las almas de los indios soldados que como valerosos mueren en la guerra dicen que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos. Y que allá prosiguen con la ocupación de acá tenían del ejercicio de la guerra.” (Diego de Rosales citado por Ricardo Latcham. 1924.365)

4 Término despectivo para el colonizador o no mapuche.

Este comentario implica y explica complejos procesos de representación que lleva a cabo el discurso colonizador al apropiarse de los sucesos históricos del pueblo mapuche, integrándolos como símbolos de la narrativa nacional chilena desde la construcción y difusión estereotipada de acontecimientos y personajes que toma de la cultura mapuche ancestral, al punto que ya no son reconocibles desde la práctica cultural del mismo pueblo en que nacen.

Planteando una visión émica de los acontecimientos, Boccara sugiere algunas interrogantes desprendidas de las lecturas de campo del antropólogo Jack Goody (1979):

Si queremos pronunciarnos sobre cómo los reche⁵ trataban el pasado, es necesario primero preguntarse por la manera en que ellos aprendían y, así, interrogarnos sobre los modos de acceso al saber (Goody, 1994). Es también necesario interrogarse sobre las ocasiones en las cuales el pasado era rememorado (el contexto) y las personas que tenían la responsabilidad de narrar las cosas pasadas. Es pertinente también preguntarse cuáles son los diferentes tipos de saber y a qué pasado se refieren. En resumen, hay que atenerse a determinar los procesos de transmisión, las estructuras de rememoración usadas por los narradores y los procesos de aprendizaje, sin dejar de lado que “el relato es memorizado como estructura, como una serie de referencias, que deja cierto espacio para la elaboración individual” (Boccara, 2009, p.120)

Estas reflexiones de Boccara nos ayudan a detenernos en el problema de una representación discursiva vinculada a la construcción de fronteras, y que se formula actualmente desde la re-elaboración de los acontecimientos que realiza el propio pueblo mapuche, principalmente motivado por el nuevo escenario de las relaciones de contacto cultural mapuche-chilenas marcadas por la penetración de empresas transnacionales al antiguo territorio ancestral, la deforestación del bosque nativo, la pérdida de afluentes de agua y de plantas medicinales, junto a la constante expansión de la urbe hacia terrenos habitados por las comunidades, y a políticas de mercado cada vez más invasivas.

5 “Reche”: concepto mediante el cual se autoreconocían a sí mismo los mapuche (Sánchez, Gilberto. 2007.15)

En esta coyuntura, el discurso artístico se convierte en un mecanismo de transmisión y dispositivo endoculturador de los contenidos simbólicos que busca textualizar actualmente el pueblo mapuche, traduciendo un pensamiento fronterizo sobre la relación de contacto cultural mediante una narrativa compleja que resignifica acontecimientos y posiciones conflictuadas sobre el proceso histórico.

En esta dirección, la obra inscribe un territorio simbólico, una nueva territorialidad mapuche que pone en el centro la idea de cohesión sociocultural relevando los referentes de un proceso nacional. Surge en el texto una visión sobre *el weichafe*, cuya representación vincula en una misma proposición: el dolor, la lucha legítima, la muerte y el reconocimiento cultural; una proposición que metaforiza *al hacedor de nación*.

3.-El discurso artístico en la construcción de la frontera política y cultural

El arte mapuche actual, se hace cargo de disputar las versiones de la historia oficial y oficializada, y lo hace a través de una pluralidad discursiva que se convierte en la vía explicativa de un estado de mundo donde el mapuche se inserta reconociéndose -lo comunitario-, y donde se excluye -la comunidad obligada-, emulando a Anderson(1993); consecuentemente, el discurso literario, el discurso gráfico y visual, el discurso musical, el audiovisual y el teatral, entre otros, se erigen atravesados por una misma posición enunciativa que busca explicitar la diferencia cultural, acentuar la identidad mapuche y excluirse del nominativo “chileno”.

En este construir la nación mapuche, la figura del *weichafe* resulta esencial, en el texto ella es el eje dinamizador de *la praxis* política frente a un poder hegemónico que busca reiteradamente plantear un modo de relación de contacto cultural. Al interior de esta dinámica, la representación artística sobre el *weichafe* constituye ya un reconocimiento explícito al “tiempo del *weichan*”, en tanto no está sujeto a cuestionamiento, él forma parte del acontecimiento histórico.

En este proceso, el discurso artístico, el político o el mediático recuerdan la figura de los grandes guerreros que están en la memoria histórica del pueblo mapuche, tal como se puede apreciar en el siguiente ül -canto tradicional- de *machi* (chamán) donde se convoca la figura de Kallfülíkan (piedra o talismán azul), uno de los grandes guerreros de la época de la conquista española que fue destacado por Alonso de Ercilla en su poema épico *La Araucana*:

Wule chi antü ga /wu le chi antü ga/ kushemealu, kushepayalu/ kalfulikan/ Chew mapu ama?/ Chew mapu ama?/ Yemegey ga/ yemegey ga/ kalfulikan/ Inche may ga/ inche may ga/ yemegen ga/ yemegen ga/ nome lafken./” («Ül kallfülíkan” Machi Eugenia, 2006.18)

El día de mañana/ el día de mañana/ irá a jugar, vendrá a luchar/ talismán azul/ a qué tierra?/ Adonde?/ Lo iremos a buscar/ lo traeremos/ al Talismán azul/ Yo iré/ yo iré, sí/ lo iré a buscar/ lo traeré/ del otro lado del mar (“Canto a Kallfülíkan”, Machi Eugenia, 2006, p.19)

Estos héroes prototípicos – Kolo Kolo, Kallfulikan, Leftraru, Lonkomilla, Anganamón, Galvarino, Pelentraru, entre muchos otros- se inscriben en el discurso de los actuales líderes de la resistencia mapuche, quiénes los representan de manera explícita a través de los sucesivos comunicados de prensa, metadiscursos, o mediante Documentos de Trabajo como el que ha difundido el movimiento autónomo mapuche, la Coordinadora Arauco Malleco, CAM, quien después de establecer los fundamentos políticos y epistémicos de su lucha política, señala:

La Reconstrucción de nuestro Pueblo-Nación es la base ineludible para la Liberación Nacional.

Es por lo anterior que la reconceptualización del WEYCHAN reemerge. Es la autoconvocatoria para luchar, como fue en el pasado, así como lo hicieron nuestros fütake kuyfike che yem, hoy cobra vigencia, así nos están diciendo nuestros pu longko, así lo vamos asumiendo. (Llaitül, 2013; en línea)

Uno de los “fütake kuyfike che yem” –grandes antepasados- símbolo de esta narrativa nacional es Leftraru o Lautaro (águila veloz), el joven mapuche sirviente de Pedro de Valdivia, el que, después

de instruirse en las tácticas militares de los conquistadores, huyó para liderar a su pueblo en las sucesivas batallas contra los españoles. Convertido actualmente en el símbolo de la astucia del guerrero mapuche, Leftraru se transforma en un referente obligado de numerosos textos poéticos, musicales y visuales, suscitando diversas y complejas lecturas que ayudan a precisar el lugar de la enunciación.

En el discurso poético, su figura se vincula al proceso de auto-identificación nacional: *“Icé mi otra bandera/ al centro de un poema sin mancha/ hoy resolví que el amor debe ser patriota/ como el de Lefxaru y Wakolxa/...”* (Panchillo, 1999, p.40); desde otro ángulo, esta figura es vista como ideario de una lucha ancestral que no ha terminado: *“Anda cerca de la vertiente/ bebiendo el agua fresca/ y grita en las montañas/ llamando a sus guerreros./ El espíritu de Lautaro/ camina cerca de mi corazón/ mirando/ escuchando/ llamándome todas las mañanas...”* (Lienlaf, 1990, p.41).

Desde la visión mítica de la cultura, los weichafes o guerreros mapuches emergen y se transmutan corpóreamente gracias a las energías telúricas que provee la madre tierra a sus hijos. A veces transformados en animales u, otras, en aves, como en el tallado *Kilapan* del artista visual Christian Collipan o en la obra visual del mismo nombre de Juan Silva Painequeo, su representación se convierte en un proceso semiótico complejo donde es difícil descubrir si ésta corresponde a una estrategia escritural y/o visual asentada en la dimensión simbólica del discurso o el relato fluye espontáneamente desde el pensamiento mítico, donde el símbolo es su lenguaje por esencia, como se aprecia en este poema que da cuenta de la huida de Leftraru de manos de los españoles:

Cuán fuerte/ rompiendo sus cabezas/ sintieron nuestros golpes de maza/ y la rabia/ como fiera arrancada de su criatura/ arrojándose sobre su oro/ quemándoles/ los ojos de tanto fuego reflejado/ en ellos. // Preguntaron./ Do se esconde el indio Leftraru./ Descubrieron/ que no hay esclavo/ ni hay grilletes./ Deshicieronse de manos / y tobillos envueltos por cicatrices/ y dieron en la tierra./ Es ella quien le ha rescatado ofreciéndole bosques/ y cada/ polvo/ cada rama/ u hoja/ que tocó su huida/ sintió ardor de guerra/ y se forjaron flechas/ de canelos

tumbados en valles/ y dieron las nubes un trueno/ que como palabra/
alzó pálidas miradas y salió/ por los gruesos labios del indio/ dicién-
doles/ yo soy Leftraru... (Guaiquín, 2007:157)

Convertido en leyenda su figura alcanza una dimensión épica dentro de la narrativa nacional: “...Un día,/ “Keupullicán”/ llegó con una montaña a cuestras,/ y Arauco se volvió tempestad.// Cuando irrumpió “Leftraru”/ y era todo águila, todo precaución,/ Arauco se volvió un relámpago...” (Alonso Retamal, 1987:9-10), “...Los negros ojos de Lautaro/ despiden mil soles/ soles abriendo surcos./ Soles guiando el cauce/ de un pueblo rebelado/ que no acepta vivir sometido/ como un puma enjaulado...” (Kvyeh, 1989:24)

Sin embargo, en la actual situación histórica del pueblo mapuche, despojado de su tierra/territorio, Leftraru también simboliza una lucha heroica que el mapuche ve lejana, como lo describe dolorosamente el poeta David Aniñir en su poema “Mapurbe”:

Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia/ hija de mi pueblo amable/
desde el sur llegaste a parirnos/ un circuito eléctrico rajó tu vientre/
y así nacimos gritándole a los miserables/ marri chi weu!!!! / en lenguaje lactante//
Padre, escondiendo tu pena de tierra tras el licor/ caminaste las mañanas heladas enfriándote el sudor//
Somos hijos de los hijos/ somos los nietos de Lautaro tomando la micro/ para servirle
a los ricos/ somos parientes del sol y del trueno/ lloviendo sobre la tierra apuñalada (Aniñir, 2005:33-34)

Transversal a estos discursos se hace evidente la “repetición” como mecanismo metacognitivo, ya sea anclada a la incesante nominación de los antiguos o actuales *weichafes*, o, directamente vinculada a relevar la dimensión story de los acontecimientos, o a acentuar una posición enunciativa explícita vinculada a lo político; todas estas lecturas refuerzan una matriz común a los distintos proyectos artísticos: desarticular los principios de transmisión hegemónicos que re-ubicar al mapuche como parte de la nación chilena, y reforzar el discurso artístico como contralectura de la historia y del discurso oficial. En este sentido los proyectos artísticos crean y recrean formas experimentales, desafiando la normalización de un solo significado, evitando la reificación panfletaria del discurso al asumir el instante históri-

co de la discursividad como vía de endoculturación y resistencia en un contexto político adverso.

La insistencia por visibilizar la narrativa nacional trasciende los proyectos artísticos particulares, y en este énfasis la práctica discursiva se transforma en un complejo tejido dialógico donde se vierten posiciones, réplicas y extrañamientos sobre el acontecimiento del despojo territorial y la invasión hegemónica. Desde este topos axial el discurso artístico resignifica el acontecimiento, generando un discurso polifónico que se expresa a través de distintos soportes, pero que busca simbolizar la unidad cultural en una sola voz: la del pueblo mapuche.

Un modo de operación de esta estrategia discursiva surge relacionada a los acontecimientos históricos de estas últimas décadas, donde el llamado conflicto mapuche ha cobrado varias vidas de jóvenes comuneros en enfrentamientos con la policía; son los actuales *weichafes* del pueblo mapuche: Alex Lemún (2002), Juan Antonio Suárez Marihuan (2002), Julio Alberto Huentecura Llancaleo (2004), Zenón Díaz Necul (2005), Matías Catrileo (2008), Johnny Cariqueo (2008), Jaime Mendoza Collío (2009), Rodrigo Melinao (2013), José Quintriqueo (2014), entre otros.

Ocurrido el acontecimiento, éste es inmediatamente recogido y representado por los textos mediáticos, políticos y también por los textos musicales, literarios, visuales y audiovisuales; convirtiendo a los jóvenes en íconos de la lucha mapuche.

En este proceso, uno de los acontecimientos más difundido es la trágica muerte del joven Matías Catrileo el año 2008, quién es baleado por la espalda por la policía mientras participa de la recuperación de tierras.

A raíz de este proceso, el grupo musical mapuche *Wechekeche ñi trawun* compone el texto denominado “Newen Peñi Katrileo” (fuerza hermano Katrileo), cuya estrategia textual integra a la obra musical el discurso testimonial de uno de los comuneros que acompañaba a Catrileo en el momento de su muerte. Este testimonio fue transmitido en directo por la Radio Bío-Bío al recibir la llamada de los comuneros, quienes huían perseguidos por la policía negándose a dejar abandona-

do el cuerpo de Catrileo, protegiéndolo para evitar la manipulación de la información asociada al disparo que recibió por la espalda. Esta grabación es la que se integra al inicio de la canción del grupo *Wechekeche ñi trawun*, como parte de una estrategia musical y política que busca construir un discurso informativo y al mismo tiempo veridisciente:

(Periodista)- Atención con esto, porque justo cuando este comunero, Rodrigo, estaba en contacto con “La radio”, estaba en esos momentos trasladando junto a otros hombre el cadáver de Catrileo, trasladándolo para evitar que quedara en manos de carabineros. En esos momentos corrían para eludir el cerco policial...

(Comunero) -Mira hermano, sabes que es impresionante el cerco policial, nos quieren arrebatar al hermano que nos ha fallecido

(Periodista) - ¿ustedes tienen el cuerpo de Matías Catrileo, ahí?

(Comunero) - sí, lo tenemos, lo estamos moviendo...

Usted quiere saber por qué es la lucha de nuestro pueblo mapuche,/ pues ponga atención a esta rima y escuche.../ /wechekeche ñi trawün, yam// Las tierra son tomadas porque fueron robadas/ por latifundistas, extranjeros, forestales y transnacionales/ nuestras armas las palabras y el derecho ancestral/ mientras el estado nos asesina con su fuerza policial/ con sus balas y metralletas nuestra lucha es desigual/ esos cobardes asesinos nos disparan a matar//.../[Matías Katrileo, tu muerte no fue en vano,/en todo el territorio se levantan tus hermanos:]// Huentucura, Lemún, Katrileo, Necul, Kolihuinka, /nuestros hermanos asesinados por resistir...(Wechekeche ñi trawün, en línea)

Un acontecimiento que el poeta mapuche Jaime Huenún representó como *Ūl de Catrileo* (canto de Catrileo) estableciendo una estrategia enunciativa similar a la anterior; en la cual, en los primeros versos, el emisor se apropia de la voz de los *weichafes* buscando hacer suya la acción de protección del caído, para anclar progresivamente el discurso poético en la función veridisciente del discurso al denotar el carácter de registro que tiene al asentarse en un discurso testimonial:

No entregaremos el cuerpo, no:/ esta es la muerte que nos dejan,/ las balas que cortaron al amanecer/ el río de Matías Catrileo/ en Vilcún./ Pero el volcán Llaima arde por ti/ y la ceniza de tus ojos ocultos/ escri-

be en la nieve/ la rabia y el misterio/ de un pueblo ya sin bosques y sin armas,/ cercado por tanquetas y bombas lacrimógenas,/ sentado en el banquillo del Juzgado de Indios/ de la modernidad/ Que vengan los barqueros de la noche/ volando sobre el agua/ y las muchachas azules/ que alivian con sus voces/ las heridas del guerrero./ No entregaremos el cuerpo/ a la pericia del Juez,/ ni a las cámaras que nunca/ se sacian de muertos./ No entregaremos el cuerpo, dicen/ los pumas emboscados de Vilcún,/ nosotros somos la tumba de Matías Catrileo./ el pasto somos de sus manos sangradas,/ el río de justicia de sus padres,/ las hondas raíces de su luz/ en las tierras amarillas de Yeupeco. (Huenún, 2012, p.156-157).

El carácter informativo de este texto es reforzado por un discurso complementario a pie de página, que señala:

Matías Catrileo Quezada, fue asesinado a quemarropa el 3 de enero del año 2008 en la localidad de Yeupeco, comuna de Vilcún, región de La Araucanía. El activista, de 22 años, participaba de una toma pacífica de terreno cuando fue baleado por el carabiniero Walter Ramírez, quien portaba una subametralladora UZI de 9 milímetros. (Huenún, 2012:156-157).

Conscientes de la capacidad comunicativa que adquiere el discurso público mapuche en el espacio nacional e internacional, el discurso poético, el discurso testimonial, el discurso mediático y el discurso musical, entre otros, se articulan para formar una voz polifónica que examina desde distintos ángulos el mismo acontecimiento, buscando comprender lo sucedido desde una cierta extrañeza que coloca a la comprensión al margen de lo vivido, metáfora de un desborde cognitivo en un contexto donde se ha instalado la dinámica de la violencia hegemónica.

El lugar de la enunciación de esta producción artística, surge del arte entendido como parte del cuerpo social, lugar donde se modela la narrativa nacional articulando y visibilizando los elementos simbólicos, no sólo en los espacios urbanos sino en la dinámica comunitaria donde el arte se acerca a “los propios” mediante los trawun – reuniones- fortaleciendo la identidad e instalando el debate. En estos espacios íntimos surge el tallado en madera en su lenguaje ancestral y también bajo nuevas técnicas exteriorizando las problemáticas

de la nación, como lo expresa la simbólica figura del *Weicafe* de Lino Raguileo:

FIGURA 2.



Tallado en madera *Weicafe* de Lino Raguileo. Fotografía Erwin Quintupill, 2006

El sentido de lo nacional adquiere diversas fórmulas, una de ellas la encontramos en la obra *Kalül trawün. Reunión del cuerpo* (2012), del académico, artista plástico y audiovisualista Francisco Huichaqueo quién, mediante una propuesta audiovisual, que se formula sobre una instalación/ escenificación de aspectos de la vida familiar, ceremonial y social mapuche, recoge “gestos” discursivos de la producción mediaticada de los acontecimientos y los transforma en “gestos” especulares, abriendo un espacio donde auscultarse.

La estrategia textual de esta obra coloca a varias personas mapuches con su vestimenta tradicional al interior de una sala de arte -ubicada en un centro comercial de la ciudad de Santiago-. Mientras estas personas despliegan un símil de cotidianidad ante los ojos de transeúntes,

tes y espectadores que los observan detrás del vidrio, o que se sientan en butacas a observar(los) como en una sala de teatro, la obra va instalando un símbolo de la dominación cultural: los “otros”; los otros, relevados en el distanciamiento que provoca el mirar del sujeto respecto del objeto, y, en el carácter escenográfico que adquiere este proceso, dejando al descubierto la lectura que hace occidente sobre la diferencia cultural.

Simultáneamente, el texto se abre a otra lectura: el correlato de la resistencia cultural anclada al reconocimiento de los participantes sobre su identidad mapuche; participantes que, vinculados a un tipo de música, grabaciones documentales, de audio, lectura, baile e instrumentos musicales de orden ceremonial, se convierten en los “otros” que hay que observar, homologando con esta acción las “exposiciones antropológicas” de 1883 en París, tal como lo describe otro artista mapuche, José Ancán, en la Presentación del formato impreso de *Kalül trawün*.

FIGURA 3



Francisco Huichaqueo, Fotograma del audiovisual *Kalül Trawün*. Reunión del cuerpo. (http://arteuchile.uchile.cl/descargas/SJE/2013/kalul_trawun.pdf)

Este correlato de la resistencia, se articula a partir de la voz en off de las declaraciones de dirigentes mapuches registradas por los medios de comunicación radiales, de textos poéticos del poeta David

Aniñir y, de imágenes de enfrentamientos entre las comunidades y la policía. Estas imágenes relevan la dimensión simbólica de su significado al proyectarse en la pared del fondo de la sala, ya sea anteponiendo un alambrado de púa, o mediante la escenificación de un río teñido de rojo por las hojas de los eucaliptos -especie arbolea foránea que introducen masivamente las empresas forestales al territorio mapuche-, y que homologa la sangre que corre sobre la tierra.

FIGURA 4



Francisco Huichaqueo, Fotograma del audiovisual Kalül Trawün Reunión del Cuerpo. (http://arteuchile.uchile.cl/descargas/SJE/2013/kalul_trawun.pdf)

Al fondo de esta escena se encuentra desplegada la bandera de la nación mapuche, y sobre una de las paredes, tejidos en textil los nombres de los *weichafes* asesinados o actualmente en prisión -Huillical, Llanquileo, Curipan, Levinao, entre otros-. Acompañan a estos discursos audiovisuales las declaraciones en vivo de un comunero, quién testimonia la opresión que vive su *lof* -comunidad-.

Aquí, la referencia central es “el tiempo de weichan” desde la óptica de un occidente que mira este proceso desde la distancia, a través de las imágenes, los discursos de prensa, discursos musicales o de la danza tradicional; lugar desde donde se funde el acontecimiento histórico con la imagen espectacular, al modo de Debord, y, donde el

extrañamiento se torna un modo de normalidad: es lo espectacular reforzado por lo especular, imagen multiplicada de sí. De este modo, documento, espectáculo e imagen especular giran sobre este centro, estableciendo una narrativa que se repliega sobre la denuncia y la resistencia como lugar de la enunciación.

Esta estrategia asentada en el mecanismo de “repetición” también está sugerida en otras obras de este autor, como *Vogos Illuminati* (2007) y *Mercer ñi pewma* (2011).

Relata Huichaqueo que posterior a una visita a una machi (chamán) se le suceden una serie de pewmas (sueños predictivos), apareciendo en uno de éstos la palabra *Mercer* escrita en un cerco, con una voz en off que le descifra su significado: “Mercer es el conflicto, Mercer es el Estado, el poder. El espíritu de la tristeza...” (20). Esta visión es la que plasma en la narrativa audiovisual mediante una introducción y cuatro armonías -número sagrado para el pueblo mapuche-, atravesadas por una voz en off que reitera los nombres de los *weichafes*.

La introducción emerge desde la música y el canto mapuche ancestral, aludiendo a las forestales y a los *weichafes* asesinados: Jaime Mendoza Collio, Suarez Marihuan, Alex Lemún, Huentucura Llancaleo, Díaz Necul, Killihuil Kaltul, Katrileo Quezada, Cariqueo Yañez, y a los presos políticos: Huenuche, Llaitul, Huillican, Llanquileo.

Fijada la imagen en un río que corre velozmente, se vuelven a reiterar cuatro de estos nombres: Huenuche, Llaitul, Huillican, Llanquileo, comuneros pertenecientes a la Coordinadora Arauco Malleco -CAM- quienes fueron detenidos por enfrentamientos con la policía, y, junto con lo anterior se despliega el relato del *pewma* -sueño- sobre imágenes apocalípticas, estrategia que permite dar un fundamento cultural a los acontecimientos y al mismo texto artístico.

Las armonías, por otra parte, atravesadas por una composición musical disonante y por imágenes en claro-oscuros se establecen como un viaje a la resistencia, lugar donde se replica incesantemente el nombre de los *weichafes*, la referencia a la violencia en las calles y en las comunidades, la discriminación, la lucha mapuche, el desarraigo en la urbe, la enfermedad o *wesa newen*, la muerte, la tristeza, el llan-

to, la soledad, el paisaje, y, por deducción, el sentido de la simbólica de la nación mapuche.

Esta obra refiere a las múltiples perspectivas que contiene el conflicto del pueblo mapuche, principalmente con las plantaciones de empresas forestales. Señala Huichaqueo “Los nombres están hechos con hojas de eucaliptus, simbolizando la especie invasora de la tierra en el sur, y que enferma la tierra...” (2012, p.19)

4.-El lugar de la enunciación en el tiempo del weichan.

La capacidad que tiene el discurso en la formación y expansión de los territorios simbólicos, hace que la misma discursividad se convierta en una instancia de permanente conflicto al vehicular y traducir producciones de sentido complejas y encontradas, situación que se observa particularmente en aquellos discursos que surgen de las relaciones hegemónicas.

En esta relación, no sólo el discurso como producto sino también el espacio discursivo se torna un objeto del deseo que disputan las diversas posiciones ideológicas, poniendo a prueba la capacidad de control que tienen los sujetos sobre la instalación de significados y sentidos en el espacio público, en la cultura y en la historia de los pueblos. Desde este ángulo, se observa la creación y articulación sistémica de los discursos interculturales del pueblo mapuche, los que actúan como dispositivos complejos de resistencia cultural. Entre ellos, una parte importante de estos discursos busca recuperar los símbolos de la nación política que el discurso hegemónico se apropió en la construcción de su propia identidad nacional; mientras otra parte busca construir y resemantizar simbólicamente, bajo la lógica nacionalista, nuevos elementos desde la contingencia del conflicto actual.

Entre estas producciones discursivas se encuentra el arte y la literatura mapuche actual anclado al acontecimiento histórico hegemónico, abriéndose a una temporalidad distinta, la del “tiempo del *weichan*” como lugar de la enunciación, lugar donde se desplaza adoptando distintos ángulos y donde busca comprender la herida colonial

y rearticular su ethos ancestral. En este proceso emerge la figura del *weichafe* como referente de la lucha por la construcción nacional, distinguiéndose en su narrativa dos visiones: la del guerrero ancestral, vinculada a la identidad nacional de dos naciones –chilenos y mapuches-, y, la de los actuales guerreros, anclados a la contingencia política como protagonistas exclusivos de la historia mapuche.

Sobre ambos, antiguos y nuevos héroes, el discurso artístico narrativiza y visibiliza al hacedor de la nación mapuche, como lo refieren los numerosos textos musicales, visuales, audiovisuales y literarios de este pueblo. En la música, por ejemplo, *Pirulonko* (Kilapang); *Wechekeche ñi trawun* (Joven Leftraro, Kalfulikan, Newen peñi Katrileo, Pelomtraro, Weichan ancestral, Weichafe Alex Lemún); o *Weliwen* (200 años, Winka Kai Kai, Marrichiweu, Mapuche weichan); o, en la poesía, los escritores Erwin Quintupil (Manuel Melín), Ricardo Loncón (Por la razón o la fuerza), Javier Milanca (La sangre de José Huenuche); y también desde la visualidad, a través de los textos del artista plástico Eduardo Rapiman (Lemún), del artista visual y músico Christian Collipal (Kilapang); del artista plástico Juan Silva Painequeo (Kilapang), o del artista visual Lino Raguileo (Weikafe), entre muchos otros.

Referencias bibliográficas

- Alonso, P. (1987). “Epu” *Nepegnë peñi nepegnë. Despierta hermano despierta Mapuche*. Santiago: Ñuke Mapu Ediciones
- Anderson, B. (2000). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Aniñir, D. (2005). “Mapurbe” *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Producción editorial Lord Carter (La Lle’a).
- Boccaro, G. (2009). *Los vencedores. La historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Fondo de Publicaciones Americanistas Universidad de Chile. Santiago: Ocho libros editores
- Guaiquín, E. (2007). Canto del Indio. *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Edición bilingüe mapuchezungun/ castellano. Edición de Jaime Luis Huenún. Trad. al mapuchezungun Víctor Cifuentes. Málaga: Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga.
- Huichaqueo, F. (2011). *Mercer ñi pewma*. En: <https://vimeo.com/36392282> (22 de octubre de 2013)
- Huichaqueo, F. (2012). *Kalül trawün. Reunión del cuerpo*. Formato impreso y Formato digital DVD. Proyecto sin Muros. Santiago: Museo Nacional de Bellas Artes.
- Huenún, J. (2012). “Ül a Catrileo” *Reducciones*. Santiago: LOM Ediciones.
- Kvyeh, R. (1989) *Wñe coyvn ñi kvyeh. Luna de los primeros brotes*. Temuco. Chile: (autoedición)

- Latchman, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Lienlaf, L. (1990). El espíritu de Lautaro. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago: Editorial Universitaria
- Llaitul, H. (2013). *El pensamiento emancipatorio de la Coordinadora Arauco Malleco. Una estrategia de Liberación Nacional Mapuche*. Concepción 17 de junio de 2013. En: <http://es.slideshare.net/G80/una-estrategia-deliberacionnacionalmapuchecam-iyiiparte> (03 de octubre de 2014)
- Machi, E. (2012). Canto a Kallfülkan (1966). *Weichapeyuci ül: cantos de guerrero Antología de poesía política mapuche*. Juan Paulo Huirimilla (Antologador). Santiago: LOM Ediciones.
- Millalen, J. (2006) "La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria" en ¡¡Escucha *winka...*!! *Cuatro Ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones
- Sánchez, G. (2007). ¿Cómo se autodenominaban los mapuches y cómo llamaban su suelo natal (patria, país) y a su lengua, durante la colonia?. Pp.7-28. *Historia Indígena* N°10. Universidad de Chile: Departamento de Ciencias Históricas.
- Panchillo, M. (2012). "Hoy amanecí" *Weichapeyuci ül: cantos de guerrero Antología de poesía política mapuche*. Juan Paulo Huirimilla (Antologador). Santiago: LOM Ediciones
- Wechekeche ñi trawün. *Newen hermano Katrileo*. En: <http://www.youtube.com/watch?v=axN3-ew-x78> (10 de julio de 2013)
- Zavala, J. et al. (2015). "Los parlamentos hispano-mapuches como espacio de reconocimientos de otro enemigo". *Traducción y representaciones del conflicto desde España y América. Una perspectiva interdisciplinar*. Iciar Alonso A., Alba Páez R., y Mario Samaniego (Eds.): Aquilafuente Ediciones Universidad de Salamanca y Universidad Católica de Temuco.

Negrismo y negritud en la órbita poética de Nicolás Guillén

Negrismo and negritude in Nicolás Guillén poetry

Sandra Mara Mendes da Silva Bassani
Instituto Federal do Espírito Santo. Brasil
sandrambassani@hotmail.com
sbassani@ifes.edu.br

Resumen

Este trabajo aborda el *Negrismo* y la *Negritud* en poesías de Guillén para intentar identificar rasgos que justifiquen o rechacen una visión divergente entre dos críticos de sus poesías, Depestre y Bernd, sobre la existencia o no del *Negrismo* en sus obras. Depestre afirma que “no hay *negrismo* en Guillén” (1987) mientras que para Bernd (1988) Guillén es uno de los precursores del *Negrismo* en Cuba. Se llevó a cabo una investigación bibliográfica y un análisis de algunas poesías. Se obtuvo como resultado que la *Negritud*, presente en Guillén, abarca la conciencia y el orgullo de ser negro, la valoración de la cultura negra, mientras que el *Negrismo*, presente en su literatura, busca la incorporación y la integración de los elementos étnicos que componen el ser cubano, en un proceso de búsqueda por la identidad nacional.

Palabras-clave: Negrismo. Negritud. Poesía. Cubanidad. Literatura.

Resumo

Este trabalho aborda o *Negrismo* e a *Negritud* nas poesias de Guillén para tentar identificar traços que justifiquem ou rejeitem uma visão divergente entre os críticos de suas poesias, Depestre e Bernd, sobre a existência ou não do *Negrismo* em suas obras. Depestre afirma que “no hay *negrismo* en Guillén” (1987) enquanto que para Bernd (1988) Guillén é um dos precursores do *Negrismo* em Cuba. Realizou-se uma pesquisa bibliográfica e uma análise de algumas poesias. Obteve-se como resultado que a *Negritud*, presente em Guillén, abarca a consciência e o orgulho de ser negro, e a valorização da cultura negra, en-

quanto que o *Negrismo*, presente em sua literatura, busca a incorporação e a integração dos elementos étnicos que compõem o ser cubano, em um processo de busca pela identidade nacional.

Palavras-chave: Negrismo. Negritud. Poesía. Cubanidade. Literatura.

Introducción

Nicolás Guillén ha sido considerado el más genuino representante de la poesía negra en Cuba, una vez que sus poemas contribuyeron para la valoración de la cultura negra como parte integrante del escenario cubano. Inició su producción literaria muy temprano, a los quince años. Hijo del entrecruzamiento étnico entre europeo y africano, Guillén asimiló las esencias culturales que componían el mestizaje blanquinegro que formaba el pueblo cubano. Concilió sus estudios con el trabajo de tipógrafo en la prensa local y en el inicio de la década del veinte publicó sus primeras composiciones en la revista *Camagüey Gráfico*.

Guillén, aunque haya ingresado en la Escuela de Derecho de la Universidad de la Habana¹ y haya trabajado como periodista, encontró en la poesía una válvula de escape para sus angustias y protestos. Nacido en 1902 –año en que se constituyó la República en Cuba– vivenció una época en la que los problemas venidos con el imperialismo norteamericano y la consecuente crisis económica de su país incrementaron los problemas sociales, lo que resultó en una eclosión de protestos y reivindicaciones de toda parte.

Guillén “anunció” –por medio de su poesía– la llegada inevitable de una Revolución antiimperialista. Por medio de sus versos, vociferó las angustias y aspiraciones de su pueblo.

A través de la apología al negro, Guillén no solamente reavivó la mirada del negro hacia la valoración de sus propias raíces, sino también consiguió alcanzar el punto más elevado de su quehacer literario: el despertar para una identidad nacional. Más que producir una “poesía negra”, Guillén anhelaba una “poesía cubana”. En el prólogo

1 Guillén no concluyó sus estudios por falta de recursos financieros para mantenerse en la capital.

de la publicación de *Sóngoro cosongo* (1931), que traía el subtítulo de “Poemas Mulatos”, Guillén declaró:

Estos versos mulatos participan acaso de los mismos elementos que entran en la composición étnica de Cuba [...]. Por lo pronto, el espíritu de Cuba es mestizo. Y del espíritu hacia la piel nos vendrá el color definitivo. Algún día se dirá: color cubano. Estos poemas quieren adelantar ese día (Augier, xviii).

Todos esos factores impulsaron varios estudios críticos sobre las obras de Guillén y su trayectoria literaria. Orientados por sus propias concepciones ideológicas, cada crítico deliberó consideraciones bajo una óptica muy particular.

Aunque haya muchos puntos de contacto entre las conclusiones de los diversos autores, algunas visiones asumen posiciones extremadas y generan afirmativas alejadas unas de las otras. Un ejemplo de esa disparidad puede ser encontrada en dos estudiosos sobre la cuestión del negro: René Depestre afirma, en el manifiesto *Saludo y Despedida a la Negritud* que “no hay *negrismo* en Guillén”, sino un “sentimiento racial que viene integrado por Guillén a la cubanidad” (355), mientras Zilá Bernd, autora de varios libros sobre la cuestión del negro en la Historia y en la Literatura, Guillén es uno de los precursores del *Negrismo* en Cuba.

Lo que ha generado controversias de ese tipo, según Nancy Morejón – investigadora sobre las obras de Guillén – es la búsqueda predominante de muchos críticos de encuadrar las nomenclaturas de los varios movimientos negros presentes en la historia literaria, principalmente en lo que respecta a los términos *Negrismo* y *Negritud*. (1998).

Esas cuestiones despertaron el interés de realizar un análisis de algunas poesías de Guillén pertenecientes a las publicaciones de *Motivos de Son* y *Sóngoro cosongo* para intentar identificar rasgos que justifiquen o rechacen, de forma integral o parcial, la visión de ambos críticos y de otros sobre el *Negrismo* y la *Negritud* en las obras de Guillén.

Guillén traía la “revolución social” en la sangre mulata heredada de sus padres –también mulatos –que le legaron sus raíces culturales, hecho que posibilitó al poeta una asimilación de los valores de su grupo étnico. Nacido en 1902, año en que se estableció la República en Cuba, Guillén vivenció la dependencia económica de su país.

Trabajando como periodista, estuvo siempre vinculado a alguna fuente de diseminación de sus ideas. Utilizando como vehículo propagador la página “Ideales de una raza” del *Diario de la Mariña*, Guillén pasaba adelante su proclama de los valores culturales e intelectuales del pueblo negro y buscaba ardientemente la conquista del respeto a sus derechos.

No obstante, su vehículo propagador más hábil fue la poesía. Por medio de ella, Guillén plasmó las ideas y anhelos de su pueblo. Tal vez el hecho de haber descubierto en la poesía la vitalidad para sus pensamientos haya contribuido para el surgimiento de una poesía innovadora, armoniosa con las expresiones populares.

En el inicio, sus poesías protagonizaban el cielo, la luna, la flor, la vida, pero esos temas “fueron siendo sustituidos por los de una realidad histórica que quemaba en la sangre: los de la injusticia de la esclavitud y de su escuela, y los de la opresión colonial simbolizada en el trabajo de los cañaverales” (Augier, xxxiii).

El uso de esclavos en América comenzó en las colonias españolas en el Caribe (Cuba, Santo Domingo, Jamaica, Haití). En el siglo 16, Guinea (Bissau y Cacheu) y la costa de Mina presentó el mayor número de esclavos. Al comienzo de la colonización de América, el tráfico era muy poco y ganó mayor proporción de la segunda mitad del siglo 17, y de ese siglo en adelante, el Congo y Angola se convirtieron en centros de los exportadores más importantes desde los puertos de Luanda, Benguela y Cabinda. Los angoleños fueron llevados en mayor número en el siglo 18. (Fausto, 24).

Con relación a Cuba, según Castellanos & Castellanos (1988), la cultura africana es introducida en la Isla por los negros esclavos que entraron en Cuba con los conquistadores hispánicos y que

es casi seguro que con Diego Velázquez, conquistador de la Isla, llegaron a ella los primeros esclavos negros, a fines de 1510 o principios de 1511 [...]. Hay evidencia de que, a meados del siglo XVI, el número de esclavos negros pasaba de mil (si se contaban aquellos que habían entrado de contrabando y, por eso, no se mencionaban en los documentos oficiales). A principios del siglo XVII, los esclavos (ya unos 12.000) superaban en número a todos los demás estamentos sociales en conjunto. (p. 19-20)

Es evidente que esa práctica esclavista dejó marcas socio-psicológicas en el pueblo y, aunque no sea el objetivo de ese estudio analizarla en su totalidad, se debe mencionar que sus consecuencias han sido estudiadas por algunos investigadores, como es el caso de Jesús Guanche, que en su artículo llamado: *África en Cuba y América: las heridas de la esclavitud*, declara que:

En el caso particular de Cuba, el profundo impacto de la esclavitud marcó primero la sociedad colonial durante tres siglos y medio, lo que condicionó una lacerante desventaja histórica para la ascensión social y el nivel de vida de los esclavos y sobre todo de sus descendientes, que fueron convertidos en fuerza de trabajo asalariada con el advenimiento de la República neocolonial, cuyos niveles de calificación estaban en dependencia de los oficios y las ocupaciones realizadas en su anterior condición de servidumbre. De ese modo, el otrora barracón de esclavos en las áreas rurales se transfiguró en el conocido solar de la marginalidad urbana y suburbana, símbolo de promiscuidad y hacinamiento, propio de la periferia de las ciudades, que sirvió de caldo de cultivo para diversas formas de patología social. (p.72).

En ese contexto histórico, las poesías de solidaridad al pueblo negro le confirieron a Guillén la titulación de eximio representante de la poesía negra en su país. En verdad, “poeta negro”, “representante de la poesía negra”, son designaciones que no se aplican integralmente al perfil del poeta, pues su compromiso literario buscó no solamente tratar el negro de forma aislada, sino combatir la injusticia social, tanto de negros como de blancos.

El propio Guillén corrobora esa afirmativa cuando declara que en Cuba no había poesía negra o blanca, “hay, simplemente una formidable contribución del hombre negro a la poesía española, lo cual puede

dar pie a nuestra poesía nacional, liberada al fin, dueña de sí misma, y en la cual no sea fácil discriminar las esencias que la integran” (Augier, xix).

No obstante, fue a partir del siglo XVIII que la nacionalidad cubana empezó a definirse, “cuando concurren a ello condiciones económico-sociales surgidas de un lento proceso de asimilación y transculturación² de los elementos que desde Europa y África se asentaron en la Isla. Empieza a perfilarse la patria cubana con sus rasgos culturales específicos, y en ese concierto la poesía –desde sus manifestaciones iniciales –aspira a ser la nota más depurada del espíritu nacional”. (Augier, i).

Aunque el tema negro haya aparecido en Cuba por medio de romances esclavistas en la primera década del siglo XIX, es en la poesía, más específicamente en la poesía de Guillén, que se encuentra la verdadera voz afro-cubana: “ritmos de la música de los negros de Cuba, palabras de los cantos yoruba, humorismo y patetismo, todo ello escrito y sentido de dentro [...]” (Coulthard, 51).

La voz afrocubana se hace sublimemente audible en *Motivos de Son*. Publicado en los primordios de 1930, *Motivos de Son* aportó ideas de valoración de la cultura y de las costumbres negras que “coincidió con el interés de las metrópolis culturales hacia todo lo de origen africano, en un minuto de crisis de los estragados temas del arte y la literatura occidentales, reflejo de la crisis de fondo del capitalismo, del sistema político-social de la burguesía, en los años de la posguerra”. (Augier, xvii)

No obstante, la importancia literaria de *Motivos de Son* reside en su contenido reivindicatorio y denunciante de las condiciones sociales impropias a las que estuvo sometido el pueblo negro.

En carácter sucesivo a *Motivos de Son*, el poeta publica, en 1931, *Sóngoro Cosongo*. Más que una literatura continua de ideas antidiscriminatorias de cultura negra, esa nueva publicación sería la consolidación de

2 Entiéndase por transculturación, según Nancy Morejón, “interacción constante; transmutación entre dos o más componentes culturales cuya finalidad inconsciente crea un tercer conjunto cultural nuevo e independiente, aunque sus bases, sus raíces, descansan sobre los elementos precedentes” (188).

Una expresión lírica genuinamente cubana [...]. Temas, ritmo, color, imagen, movimiento, atmósfera, lenguaje: todo arrancaba directamente del complejo nacional. Condensación, estilización, destilación del perfume inconfundible de la flor del folclor, crecida de la raíz inagotable de la vida del pueblo (Augier, xviii).

Las publicaciones de *Motivos do Son* y *Sóngoro cosongo* constituyeron un marco en los escritos sobre la poesía negra. Pero tantas visiones diferentes produjeron algunas afirmativas contradictorias.

En el manifiesto *Saludo y Despedida a la Negritud*, René Depreste afirma que “no hay *negrismo* en Guillén”, y que

Fernández Retamar estaba en lo cierto cuando declaró que el sentimiento racial viene integrado por Guillén a la cubanidad –a la esencia histórica del país–, no ha sido una *moda* literaria, sino un *modo* de ser cubano, antillano, americano. En efecto, lo que pertenece más precisamente al arte de Nicolás es la felicidad constante con la cual ha sabido proyectar en la órbita de la revolución social un modo de vivir plenamente, claramente, líricamente, los valores raciales de nuestra americanidad. [...] Con él, no es cuestión de *ismo* lo que sucede. Romanticismo, modernismo, *negrismo* son trasmutados en el devenir lírico de la cubanidad. (355).

Para Zilá Bernd, autora de varios libros sobre la cuestión del negro en la Historia y en la Literatura, Nicolás Guillén fue uno de los precursores del *Negrismo* en Cuba (1987).

Según Oliveira (2013), *El Negrismo*,

Es un conjunto de procedimientos adoptados por diversos artistas en sus respectivos lenguajes. [...] Se inicia en principios del siglo xx, en Europa, en el momento en que los artistas de vanguardia buscan en África motivos para la renovación estética que ocurría en aquel momento. [...] En ese movimiento, se recuperan fuentes e influencias africanas o se aprovechan las resonancias de la diáspora en sus trabajos. El *negrismo* pasa principalmente a la pintura, la escultura, la música, la poesía y el romance. [...] En otras palabras, existe una voz autoral externa a la afrodescendencia, explícita o no en el discurso, pero que se simpatiza con el universo de ese colectivo [...] Del punto de vista de la temática, el *negrismo* quiere abordar no sólo el sujeto afrodescendiente, como individuo, pero su colectivo identitario como universo hu-

mano, social, cultural y artístico. Hay un inequívoco deseo de resgatar la historia de la gente negra, sea en África, sea en la diáspora, pasando por la denuncia de la esclavitud y de sus consecuencias, hasta llegar a la discusión del lugar del negro en la sociedad de clases. (p. 14-15)

Así, el movimiento del *Negrismo* puede ser entendido como diseminador de ideas que pretendían sacar al negro del estado de inercia socio-intelectual en el cual estaba inmerso.

Tratándose del término *Negritud*, hay una vasta bibliografía que inicia su abordaje vinculando la *Negritud* a un movimiento de estudiantes africanos en París en el inicio de la década del 30. Ese movimiento produjo una literatura reivindicatoria que tuvo como principal divulgador al senegalés Léopold Sédar Senghor.

El término *Negritud* fue instituido originalmente por Aimé Césaire en un intento de driblar la palabra francesa *nègre*, de connotación peyorativa y agresiva, usada para ofender al negro. Para Césaire, la *Negritud* fue “una revolución en el lenguaje y en la literatura que permitiría revertir el sentido peyorativo de la palabra negro para de ella extraer un sentido positivo” (Bernd, p.17). En verdad, la *Negritud* representó mucho más que una forma de atenuar el sentido peyorativo de la palabra negro. La *Negritud* buscó la revaloración de la cultura negra, la concienciación de la pertenencia del negro a su grupo étnico y buscó reavivar el sentimiento de lucha por el fin de la sumisión del negro al blanco.

Con el paso del tiempo, la *Negritud* siguió dos tendencias: una volcada hacia la conciencia de clase, que abarcaba no sólo a los negros, sino a todos los excluidos socialmente, sin excepción de color de la piel, y otra, que permaneció fija a la conciencia puramente de la raza. (Bernd, p.30).

Siguiendo el pensamiento de Bernd, la *Negritud* puede ser pensada en dos sentidos: como sustantivo común, es “la toma de conciencia de una situación de dominación y de discriminación, y la consecuente reacción por la búsqueda de una identidad negra. En esa medida, es posible afirmar que hubo negritud ‘desde que los primeros esclavos se rebelaron y dieron inicio a los movimientos conocidos por *marronnage*, en el Caribe, *cimmarronage*, en América Hispánica, y *quilombismo*, en

Brasil, iniciados luego después de la llegada de los primeros negros en América” (Bernd, p.20).

Otro sentido del término, como sustantivo propio, es “un movimiento que pretendía revertir el sentido de la palabra negro, dándole un sentido positivo” (Bernd, p.30) y en ese intento, estarían incluidas acciones de valoración del negro y su cultura, acciones que pueden ser observadas en este fragmento del poema *Negro Bombón*:

¿Por qué te pone tan bravo,
cuando te dicen negro bombón,
si tiene la boca santa,
negro bombón?

Bombón así como ere
tiene de to;
[..]

Estos versos, con cierta tonalidad del humor, buscan despertar la mirada del negro hacia sus características propias. En aquella época, la palabra negro tenía un tono peyorativo y la asimilación de las costumbres y de las características del blanco por el negro empeoraban esa situación. El poeta apoyándose en un lenguaje popular, y peculiar, alcanza el universo negro y la presencia del sentimiento de *Negritud* queda evidente. En las palabras de Bernd, la *Negritud* fue básicamente

Un movimiento que pretendió provocar una ruptura con un patrón cultural impuesto por el colonizador como único y universal [...]. La *Negritud* como toma de conciencia propició la emergencia de un discurso literario negro que se transformó en el lugar por excelencia de la manifestación del *yo-que-se-quiere-negro* (52, 53).

Bajo esa óptica, es posible percibir algunos puntos de contacto entre la *Negritud* y el *Negrismo*.

El *Negrismo* sería una vía de fortalecimiento de la *Negritud* y una búsqueda por la identidad nacional, más precisamente la identidad cubana.

Los versos abajo –fragmentos del poema *La Canción del Bongó* –denuncian la sumisión del negro al “señor blanco”, a su autoridad colonial y se vuelve latente el sentimiento de *Negritud*.

– *Aquí el que más, fino sea* ³
 responde, si llamo yo.
 Unos dicen: ahora mismo,
 otros dicen: *allá voy.*

Otro fragmento del mismo poema muestra la cuestión de la miscegenación, de la mezcla entre cuerpo (*cueri + pardos*) y alma (*almi + preto*), formando términos “bien-sonantes” que retratan el enlace entre el negro y el blanco. También la cultura negra, por medio de manifestaciones artísticas como el *son* –un tipo de danza africana que se popularizó en Cuba –es compartida por ambos. En ese sentido se delinea el movimiento del *Negrismo*:

*Pero mi repique bronco,
 pero mi profunda voz,
 convoca al negro y al blanco,
 que bailan el mismo son,
 cueripardos o almi prietos
 más de sangre que de sol,
 pues quien por fuera no es noche,
 por dentro ya oscureció.
 Aquí el que más, fino sea,
 responde, si llamo yo.*

El poema *Mulata* abrió caminos hacia una expresión poética en que vocablos del lenguaje popular, modos y formas de expresión ponían de relieve la influencia del negro sobre la cultura nacional. La mulata, elemento predominante en muchas poesías, alude a una realidad inmutable: a la mestizaje étnica y cultural:

Ya yo me enteré, mulata,
 mulata, ya sé que dice
 que yo tengo la narice
 como nudo de corbata.
 Y fijate que tú
 no ere tan adelantá,
 porque tu boca e bien grande,
 y tu pasa, colorá.

3 Todas poesías se presentan en el estilo y forma de los originales.

Tanto tren con tu cuerpo,
 tanto tren;
 tanto tren con tu boca,
 tanto tren;
 [...]
 Si tú supiera, mulata,
 la verdá;
 ¡que yo con mi negra tengo,
 y no te quiero pa na!

En el poema *Llegada*, el hecho histórico de la esclavitud es narrado en versos y muestra el sentimiento del negro en su condición de esclavo. Además, exprime las expectativas de los negros esclavizados con relación a la nueva tierra, de clima y ambientes físicos similares a los de su origen, pero con condiciones de vida y de trabajo muy distintos:

¡Aquí estamos!
La palabra nos viene húmeda de los bosques,
Y un sol enérgico nos amanece entre las venas.
El puño es fuerte,
Y tiene el remo.
En el ojo profundo duermen palmeras exorbitantes,
 [...]

La referencia a las palmeras expresa la nostalgia del negro por su tierra natal, palmeras que, en el alto de sus copas traen el aire puro de la libertad confiscada.

En un panorama general, Guillén ora busca el negro en su belleza nata, como en *Mulata y Negro Bembón*; ora denuncia la sumisión del negro al blanco, al mismo tiempo que evoca otros elementos étnicos para la integración de lo cubano, como en *La Canción del Bongó*; privilegia el lenguaje del negro, integrándole a su universo literario, como en *Sórongo cosongo* y además, muestra la melancolía del negro cuando de la implantación de la esclavitud en el continente americano en el poema *Llegada*.

Esa manera de tratar la cuestión del negro desde varios ángulos en su expresión poética, asociándolo a otros elementos étnicos que componen el pueblo cubano se reporta al movimiento del *Negrismo*.

Mientras la *Negritud* busca la valoración del negro *per se*, de su cultura, de sus tradiciones e invoca la lucha contra la desigualdad con relación al blanco, el *Negrismo* buscaría la integración de los varios componentes étnicos, con más énfasis en el africano, que forman el pueblo cubano y su identidad, por medio de la literatura, más precisamente de la poesía, en el caso de Guillén.

Respecto al prestigio de Guillén como poeta cubano, se puede decir no solamente que su poesía contribuyó significativamente para la historia de Cuba. Se puede decir antes, que su poesía ayudó a construir la propia historia, hizo parte de ella, fue elemento activo, no pasivo. Se perfiló, en el transcurrir de las décadas, como sujeto constructor del espíritu cubano.

Conclusión

La poesía de Guillén, representativa de varias voces –españolas, africanas, antillanas, cubanas –se constituye en un marco en la trayectoria literaria de Cuba. En el momento en que voces universales clamaban por una renovación estética en las artes y en la literatura, se descubre el negro, su cultura, sus tradiciones y sus ritmos artísticos, que emergen de una atmósfera de lucha contra las injusticias del sistema social en todo el mundo.

La poesía de Guillén no presenta carácter efímero de una mera “moda” literaria. Su afán de afirmar y divulgar los valores culturales e intelectuales del negro resultaron en nuevas actitudes hacia la lengua, la literatura y la sociedad cubana.

Considerando su genialidad creativa y su poesía expresiva, Guillén escapa a cualquier intento de moldear sus obras en nomenclaturas definitivas. *Negrismo*, *Negritud*, *Afrocubanismo*, *Mulatismo*, son movimientos con los cuales es posible asociar la literatura de Guillén en una dada época, en un dado momento de su trayectoria poética.

Por ello se desprende que la *Negritud*, presente en Guillén, abarca la conciencia y el orgullo de ser negro, la valoración de la cultura negra, mientras que el *Negrismo*, presente en su literatura, busca la incorporación y la integración de los elementos étnicos que componen el ser cubano, dando impulso al proceso de búsqueda por la identidad nacional. Por lo tanto, *Negritud* y *Negrismo* integran poeta y poesía en una órbita poética exuberante.

Referencias bibliográficas

- Augier, A. (1985). "Prólogo". Letras Cubanas. Nicolás Guillén. La Habana.
- Bernd, Z. (1988). *O que é Negritude*. São Paulo. Brasiliense.
- _____ (1987). *Negritude e literatura na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto.
- Castellanos, J. & Castellanos, I. (1988). *Cultura Afrocubana*. Tomo 1. Miami: Universal.
- Coulthard, G. (1972). "A Pluralidade Cultural". FERNÁNDEZ MORENO, César (org.). *América Latina em sua Literatura*. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Perspectiva.
- Depreste, R. (1987). *Saludo y Despedida a la Negritud*. UNESCO. África en América Latina, México, España, Colombia: Siglo XXI, 1987.
- Fausto, B. (2012). *História concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp.
- Guanche, J. (2016). *África en Cuba y América: las heridas de la esclavitud*. Revista del Cesla n° 05. Disponible en: http://revistadelcesla.com/web/files/Archivos_5_2003/RdC_5_71-88_GUANCHE.pdf - acceso 20 Diciembre.
- Guillén, N. (1976). *Sóngoro Cosongo. Motivos de Son*. Buenos Aires: Losada.
- Guillén, N. (1985). *Obra Poética*. La Habana: Letras Cubanas.
- Morejón, N. (1988). *Fundación de la Imagen – Ensayo*. La Habana: Letras Cubanas
- Oliveira, L. (2013). *O negrismo e suas configurações em romances brasileiros do século xx (1928-1984)*. Web. (05 abr. 2016).

Vocabulario*

(Referente a las poesías de Guillén presentes en este trabajo)

Adelantá : Persona de color claro, próximo al blanco.

Ajiaco: Comida criolla popular.

Bachata: Fiesta.

Bembón: Hombre de labios gruesos.

Bondó: Región del África.

Bongó: Tambor de origen africano.

Correrse: Marcharse, irse.

Cosongo: Fonema.

Harina: Dinero

Mamey: Fruta tropical de pulpa roja y carnosa.

Pasa: Pelo corto y ensortijado de negros y mulatos.

Pega: Trabajo.

Sóngoro: Fonema.

Son: Baile popular cubano.

Tren: Preocupación activa.

* Extraído de la publicación de *Sóngoro cosongo* (1976).

Entre la imagen y la cultura: Aproximaciones interculturales a la cultura visual amerindia en México

Between the image and culture: intercultural approaches to the amerindia visual culture in Mexico

Verónica Vázquez Valdés

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

veronica.vazquezval@correo.buap.mx

Resumen

El trabajo aborda los diálogos interculturales de la cultura visual de uno de los grupos étnico-minoritarios con muchos habitantes en el territorio de México. Principalmente, se aborda teóricamente a la fotografía como texto para la interpretación de la cultura visual de los totonacos, y metodológicamente se expone un modelo tetradimensional para el análisis de imágenes fotográficas a partir de la semiótica. Mediante este análisis semiótico se llega a conocer diversos elementos de la cultura visual que no necesariamente corresponden a las generalizaciones hechas desde la cultura occidental. Así mismo, se comparte en esta investigación la ética del trabajo de campo en dicha región. Finalmente, se identifican las diferencias culturales de los totonacos a partir desde su propia percepción visual.

Palabras clave: interculturalidad, fotografía, totonaco, cultura, imagen.

Abstract

This paper presents the intercultural dialogue of visual culture of one of the ethnic minority groups with many inhabitants in the territory of Mexico. Mainly, photography is approached theoretically as text for the interpretation of the visual culture of the Totonacos, and methodologically it exposes a four-dimensional model for the analysis of photographic images from the semiotics. Through this semiotic

analysis, it make known various elements of visual culture that does not necessarily correspond to the generalizations made from Western culture. Likewise, the ethics of fieldwork in this region are shared in this research. Finally, the cultural differences of the Totonacos are identified starting from their own visual perception.

Keywords: intercultural, photograph, totonac, culture, image.

La imagen fotográfica nos permite mirar, observar, analizar e interpretar detalladamente momentos, sucesos, anécdotas y vivencias que cada individuo registra día a día mediante una máquina ya sea digital o analógica. De hecho, en todas las épocas y en todas las culturas se han producido imágenes visuales, con objetivos de uso individual o colectivo. González señala que “las imágenes responden a necesidades simbólicas; es decir, constituyen una manera de establecer la mediación entre el hombre y el mundo: las imágenes son símbolos, pueden actuar como representantes de las cosas del mundo” (2005, p. 32).

La fotografía durante su existencia ha sido utilizada como una herramienta de investigación con el objetivo de registrar y analizar datos. Hoy en día se ha utilizado como fuente principal de investigación, por lo que cada vez tenemos más teorías y metodologías para poder leerlas, analizarlas e interpretarlas. Una muestra de ello es el texto *Cómo se lee una fotografía. Interpretaciones de la mirada* de Javier Marzal en donde nos brinda un panorama de las principales escuelas y corrientes metodológicas para el análisis de las imágenes.

La fotografía al ser considerada como texto, la podemos leer e interpretar. Vilches señala que “la noción de texto se halla ampliamente teorizada por la lingüística textual y la pragmática, que la han seleccionado como objeto de análisis” (1984, p.30). Por ende, argumenta que “el texto debe ser considerado como el medio privilegiado de las intenciones comunicativas. Es a través de la textualidad donde es realizada no sólo la función pragmática de la comunicación, sino también, donde es reconocida por la sociedad” (Vilches, 1984, p. 30-31).

En 1979, Lotman afirma que las novelas, los programas de televisión, las informaciones periodísticas, las fotos y las pinturas, pueden ser estudiados como textos. De ahí que Vilches indique que “el texto

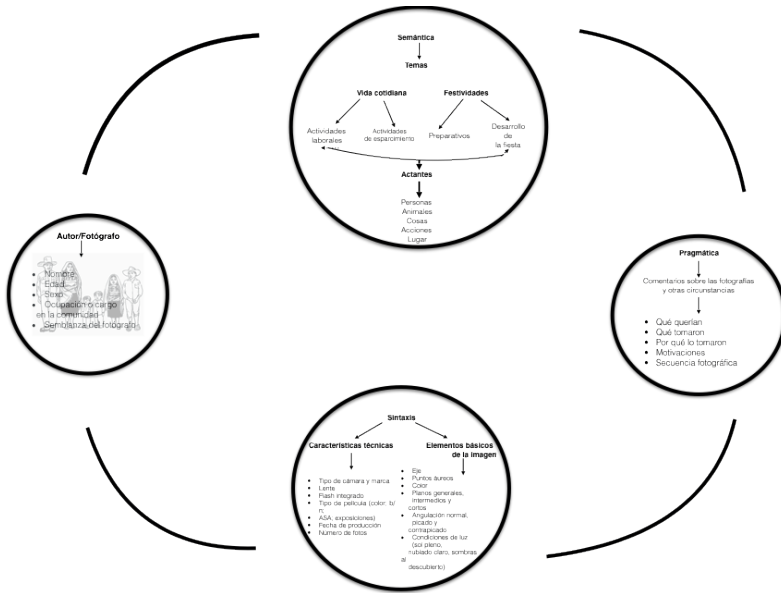
puede ser, asimismo, estudiado como un conjunto de procedimientos que determinan un continuo discursivo, es decir, como una representación semántico-sintáctica. Una fotografía puede ser estudiada como un texto visual, a partir de destacar las marcas sintácticas (su plano propiamente expresivo o significante), y el semema actualizado (su significado denotado)” (1984, p. 33).

Es hasta 1985, cuando gracias a Morris la fotografía la podemos leer y analizar mediante la semiótica a través de tres dimensiones: sintaxis, semántica y pragmática. Morris enfatiza que la sintaxis, es considerada como el estudio de las relaciones sintácticas de los signos entre sí haciendo abstracción de las relaciones de los signos con los objetos o con los intérpretes. La semántica se ocupa de la relación de los signos con sus designata y, por ello, con los objetos que pueden denotar o que, de hecho, denotan. La pragmática es la relación de los signos con sus intérpretes.

Mientras tanto en 1987, Eco enfatiza que el texto es una máquina semántico-pragmática que pide ser actualizada en un proceso interpretativo, cuyas reglas de generación coinciden con las propias reglas de interpretación.

Cabe señalar que la sintaxis se encuentra relacionada con la percepción; la semántica relacionada con el contenido visual; y la pragmática enfocada a la relación con el texto y su contexto. Estas tres dimensiones son retomadas en esta investigación para proponer y contribuir al conocimiento con un modelo tetradimensional para el análisis de imágenes fotográficas, aplicadas a fotografías tomadas por 16 fotógrafos del grupo étnico totonaco de la Sierra Norte del Estado de Puebla, en México.

FIGURA 1



Modelo tetradimensional para el análisis de imágenes fotográficas (Vázquez, 2015, p. 71)

Este modelo contiene cuatro dimensiones: 1) autor/fotógrafo; 2) sintaxis; 3) semántica y 4) pragmática. En la dimensión de autor/fotógrafo se considera los datos personales de la persona y además una semblanza del fotógrafo. En la dimensión sintaxis se describen las características técnicas como: tipo de cámara fotográfica, tipo de lente, flash, visor, tipo de película, exposición, fecha de producción fotográfica y el número de fotos. También se consideran los elementos básicos de la imagen: eje, puntos áureos, color, planos, angulación y condición de luz.

En la dimensión semántica se manejan dos temáticas: 1) la vida cotidiana, que a su vez se clasifica en actividades laborales y actividades de esparcimiento; 2) Festividades, en donde se divide en preparativos y desarrollo de la fiesta. Además en esta sección se toma en cuenta los actantes, es decir, las personas, animales, cosas, acciones y lugar. Finalmente, en la dimensión pragmática se consideran tres cuestiones: qué fotografiaron, qué quisieron fotografiar y el por qué lo fotografiaron.

Aplicación del modelo tetradimensional para el análisis de imágenes fotográficas

Como ejemplo de este modelo, retomo a una de las fotografías totonacas.

a. *Semblanza*

Juana Soto, mujer morena y esbelta de pelo muy negro y ojos profundos de 60 años. Es una especialista ritual en la religión tradicional totonaco y es conocida en el pueblo como curandera y a su vez es mencionada por los mestizos como bruja. Ella habla el español y el totonaco, este último se lo ha enseñado a sus hijos pero a sus nietos no. Es una mujer sumamente activa en proyectos tanto gubernamentales, como comunitarios. Es promotora del programa de «educación inicial» y fue capacitada como partera por la Secretaría de Salud, aunque ella es partera tradicional desde niña. También es curandera y guardiana de la tradición totonaco.

Es madre de varios hijos de los cuales tres aún viven con ella, a sus hijos les ha inculcado mucho su cultura y muchos de ellos participan como especialistas rituales, danzantes y organizadores de diferentes manifestaciones de culto totonaco. Debido a que de joven su hermano le cortó un brazo con el machete, se le atribuye cierto poder sobrenatural y mucho respeto por su brazo mutilado. A ella le gusta mucho la música, platicar con la gente, hablar de su cultura, bailar las danzas tradicionales, conocer nuevas personas y conocer lugares fuera de su pueblo. Tiene árboles de naranja, milpa y animales de corral. También le gusta mucho guisar y bordar.

b) *Sintaxis*

CARACTERÍSTICAS TÉCNICAS
Tipo de cámara fotográfica: cámara pocket, marca Vivitar de 35mm.
Tipo de lente: gran angular de 28mm. Enfoque fijo.
Flash: incorporado a la cámara, con la función manual.
Visor: tipo galileano, inverso con campo grande.

Tipo de película: Rollo de color, marca kónica, de 24 exposiciones fotográficas. ASA: 400°.

Exposición: velocidad de obturación 1/100 de seg. y f/8.

Número de fotos: 24 fotografías.

ELEMENTOS BÁSICOS DE LA IMAGEN

Eje: 17 fotografías las tomó en eje horizontal y 7 en plano vertical.

Puntos áureos: las 23 fotografías coincidieron con los puntos áureos.

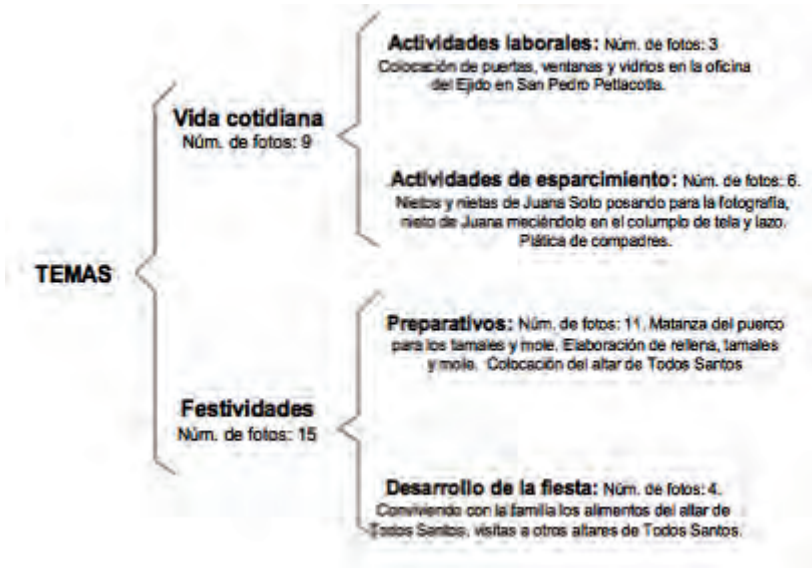
Color: los colores más destacados en estas fotografías fueron: amarillo, rojo, blanco, verde, café y azul.

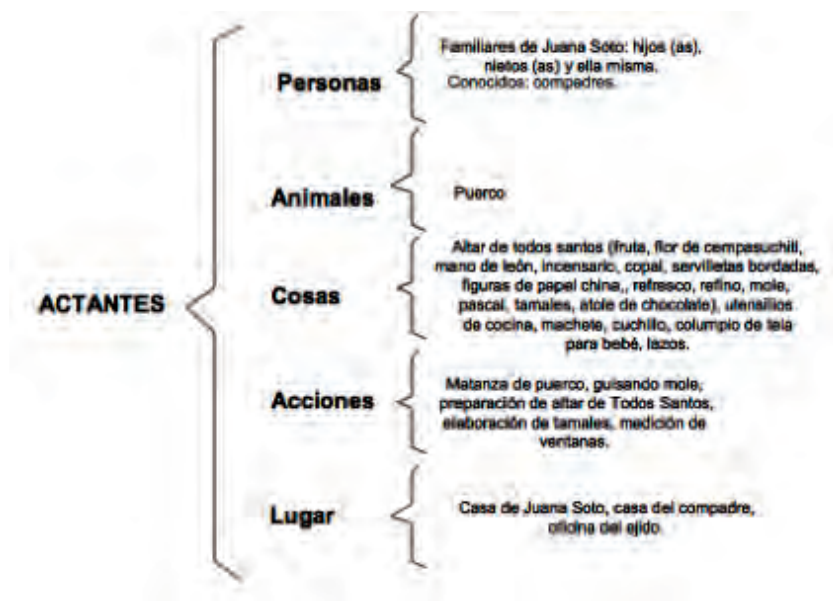
Planos: 20 fotografías fueron tomadas en plano general y dos en plano intermedio.

Angulación: 24 fotografías fueron tomadas en angulación normal, una en angulación picado y tres en angulación contrapicado.

Condición de luz: las 14 fotografías fueron tomadas con luz natural y 10 luz artificial. Juana tomó 21 fotografías en el día y 3 fotografías en la noche.

c) Semántica





d) Pragmática

Juana Soto fue la segunda persona a quien le proporcioné la cámara fotográfica en noviembre del año 2003. Al tomar sus fotografías, buscó un momento de fiesta para plasmarlo en el negativo, además de compartirme gran conocimiento sobre la cultura totonaco y algunos rituales de curación.

Por ende, Juana fotografió los preparativos de la tradición de Todos Santos que se lleva a cabo en su casa, como por ejemplo: la matanza del puerco; la elaboración de los tamales y mole; y la colocación del altar.

Juana dio continuidad en sus tomas fotográficas de la matanza del puerco, desde que lo agarran para matarlo hasta limpiarlo y cortarlo para la elaboración de los tamales. Así mismo, Juana les tomó foto a sus nietos (as) con la finalidad de que se acostumbren y no le tenga miedo a la cámara fotográfica, pero además para tenerlos de recuerdo. Si n embargo, una de las fotografías que le sorprendió mucho a Juana Soto fue al ver a su hija empujando a su nieto que se encontraba en un columpio de tela. Juana Soto esperaba ver en ella, al nieto únicamente, ya que le había pedido a la hija que se escondiera para que no saliera en la foto.

Por otra parte, Juana fotografió a sus compadres, quienes la fueron a visitar a su casa, también le tomó foto a una amiga colocando su altar de Todos Santos y además fotografió el altar de uno de sus compadres, debido a que le gustó mucho. Además, Juana fotografió al representante del Ejido y al Consejo de Vigilancia trabajando en la colocación de puertas y ventanas.

Finalmente, Juana quería verse en sus tomas fotográficas, por lo que le pidió a su hijo que la fotografiara guisando el mole y después compartiéndolo en la mesa con sus hijos. Cabe señalar que Juana no utilizó las 36 exposiciones del rollo fotográfico, sino sólo 24.

Totonacos de la Sierra Norte de Puebla, México

Los totonacos son un grupo étnico mexicano de origen prehispánico. Hoy día habitan una porción que incluye parte de los estados de Puebla y Veracruz. Su territorio era más extenso a la llegada de los europeos, que en el tiempo actual; sin embargo aún sigue siendo considerable.

“Entre montañas verdes con frutos tropicales, ríos con abundante agua y animales tropicales extraños al ojo ciudadano, se encuentra el Totonacapan, que no es sino la región que han habitado los miembros del pueblo totonaco desde tiempos inmemoriales. Sus límites han sido modificados y sus poblaciones han sido testigos de grandes acontecimientos sociales y han protagonizado algunas escenas de la historia nacional (Deance y Vázquez, 2010, p. 40).

La región totonaco no ha sido tan estudiada como otras regiones, sin embargo los estudios que hay sobre ella, son muy amplios y profundos. El más notable de ellos se realizó a finales de la década de los 40 del siglo pasado por Kelly y Palerm antropólogos que estudiaron los límites y la población del totonacapan hacia el siglo xvi. Sus principales fuentes fueron relatos de cronistas, las relaciones geográficas y otros documentos históricos en general desde 1519 hasta 1623.

“El Totonacapan abarcaría un área que comprende desde el río Cazones, en el norte, hasta el río de la Antigua, hacia el sur; por el este hasta el Golfo de México y hacia el oeste por la Sierra Madre Oriental, llegando hasta Pahuatlán, en el actual estado de Puebla; Jalacingo y Xalapa en el estado de Veracruz, pasando por Atzalán hasta el río de la Antigua” (Chenaut, 1995, p. 15).

Por su parte, en 1998, Oropeza asegura que en el siglo xvi a la llegada de los españoles, los totonaco ocupaban un vasto territorio cuyos límites estaban representados en la porción costera por el río Cazones al norte, y el río La Antigua al sur (en el actual estado de Veracruz). El territorio incluía una amplia sección de la Sierra Madre Oriental y de las tierras altas de la actual Puebla, siendo su límite occidental las localidades de Pahuatlán, Zacatlán (ambas en el actual estado de Puebla) y Acaxochitlán, en el actual estado de Tlaxcala. Hoy en día, la mayoría de los totonaco se ubican en el Estado de Puebla y Veracruz, sin embargo, algunos se encuentran viviendo en el D. F. y muy pocos en los Estados de Quintana Roo, Tlaxcala, Tamaulipas, Campeche, Hidalgo y Jalisco, además de algunas ciudades de los Estados Unidos.

Cabe señalar que a partir de mediados del siglo xx, el Totonacapan ha sufrido una serie de grandes transformaciones en diversos rubros. Esto no quiere decir que antes no las tuviera, sólo que los cambios modernos han sido más drásticos para dicha cultura desde el periodo de la conquista española. El auge de la industria petrolera en la década de 1950 en los municipios costeros ocasionó la apertura y mejoramiento de las vías de comunicación, provocando alteraciones en la distribución de los asentamientos totonaco, la reubicación de algunos de ellos, el despojo de pequeños propietarios indígenas así como grandes cambios culturales en el intercambio intensivo con la sociedad mayoritaria principalmente a través de la producción comercial, el mismo comercio y la migración.

Actualmente, Masferrer indica que “en los totonacos con ciertos recursos las causas de migración están vinculadas con las expectativas de vida en la ciudad y de disfrutar de mejores servicios, condiciones

de vida y empleos. En otros casos migran para obtener empleos de acuerdo a su preparación; el caso más notable es el de los egresados de telesecundaria y telepreparatoria.” (Masferrer, 1995, p. 344).

A lo anterior, Deance afirma para la región intercultural e interétnica donde habitan los totonacos que “si bien los territorios que habita cada grupo étnico son identificables de diferentes formas por sus expresiones culturales, su lengua, sus costumbres, su representación material, etcétera; la movilidad de los grupos humanos es constante y la migración perenne” (2013, p. 112). En este sentido la movilidad y migración de los totonaco ha influido determinadamente en diversas prácticas culturales modificando algunas y afianzando otras como en el caso que se expone a continuación en torno a la cultura visual de dicho grupo étnico.

Un acercamiento ético a los totonaco

El ser humano es un ser básicamente cultural y la cultura es una construcción del ser humano. Cada persona nace en una comunidad de vida en la que se ha socializado, interioriza unas maneras de pensar, de sentir y de actuar. A partir de esta interiorización no sólo comprende el mundo de su comunidad, sino que éste se va a convertir en su mundo. Por lo tanto, no hay culturas mejores ni peores. Evidentemente cada cultura puede tener formas de pensar, sentir y actuar en las que determinados grupos se encuentren en una situación de discriminación.

La siguiente anécdota fue el impulso que me llevó a realizar este trabajo.

Era el mes de julio, mi esposo Iván y yo fuimos padrinos de un niño totonaco quien finalizaba su sexto año de primaria, en el municipio de Zozocolco de Hidalgo, Veracruz. Acudimos a esa región para ese compromiso y también para realizar trabajo de campo. Además de mi cámara de 35mm. llevaba una cámara instantánea “polaroid” para dejar algunas fotos inmediatamente, ya que nos sería muy difícil regresar a ese lugar.

En la entrega de diplomas de la salida de sexto año en la escuela rural- indígena de la región, una señora me pidió que le tomara una foto a su hija con su madrina. A mí se me hizo fácil tomar la foto en el momento en que recibía su certificado en manos del presidente municipal. Al entregarla a la señora, no la vi muy contenta con la foto, su reacción fue muy seria y seca. Sin embargo, la madrina me había pedido una foto con la ahijada sosteniendo el regalo que le traía a la niña. Esta foto fue disputada por la mamá y la madrina dejando, la de la entrega de papeles, en el olvido.

Posteriormente me percaté que las personas que traían cámara no tomaban fotos en la entrega de papeles sino tiempo después donde los padrinos posarían desahogadamente con los ahijados dejando de lado a las autoridades o personalidades del evento. Es curioso ver como, orientada por mi formación occidental, me pareció lo más correcto registrar la entrega de un documento “valioso” dado por una autoridad; sin embargo para los totonaco, no es así, lo importante es tener el recuerdo de la madrina con la hija pasando el certificado escolar y las autoridades a un segundo plano. En una frase, lo importante para los totonaco es conservar el recuerdo del compadre o la comadre con los ahijados, dándole mayor importancia a las relaciones de compadrazgo que a las autoridades o las formas de legitimación.

Esta experiencia fue un choque cultural tremendo, pues yo me creía una fotógrafa infalible por los elogios recibidos en mis trabajos urbanos y de repente era despreciada por una mujer que simplemente pertenecía a otra cultura, es decir a otra realidad. Fue esa situación tan traumante la que me motivó a hacer esta investigación. Es así como surge la idea de darles la cámara fotográfica a personas de una comunidad para que ellos mismos registren su cultura y su vida desde su visión y la manera propia de percibir el mundo, privilegiando los momentos que a su parecer son de mayor importancia, debido a que lo que es importante para mí o para quienes estamos formados en una cultura hegemónica, no es necesariamente importante para ellos.

Después de un año de involucrarme en la cotidianidad de la comunidad y de participar en la vida de las personas, decidí presentar mi proyecto de investigación al presidente de la Junta Auxiliar

de San Pedro Petlacotla y con conocimiento de mis intenciones por parte del gobierno municipal de Tlacuilotepec, estuvo de acuerdo en apoyarlo.

Debido a que la población indígena en general ha sido objeto de intrusión constante por parte de diversos proyectos sociales, mi objetivo era no causar incomodidad ni discordia en la comunidad, por lo que evité hacer la entrega de cámaras de manera masiva, llevando sólo dos cámaras pocket automáticas muy sencillas de manejar e intercambiándolas entre mis colaboradores al término de uso de alguno de ellos. Esto también me permitió dar un seguimiento personalizado del fotógrafo y los problemas que fueran surgiendo en el avance de las tomas fotográficas.

Mi muestra fue de 16 personas totonacos de diversas edades: 4 adultos, 4 infantes, 4 adolescentes y 4 jóvenes. De cada generación se les dio la cámara a 2 personas masculinas y 2 personas femeninas.

La primera entrega de cámaras fue al presidente auxiliar, Juan Flores, y a Juana Soto, partera y curandera de la comunidad. Les enseñé las pocas funciones de la cámara fotográfica: cómo encenderla, cómo apagarla, cómo utilizar la función de flash y del disparador. Les pedí que siempre utilizaran la función de flash encendido, pues me di cuenta que el interior de las casas es muy oscuro y no saldría la imagen fotográfica y por otro lado, en lugares exteriores, el flash serviría como luz de relleno.

La única indicación que les hice a cada uno de mis colaboradores de manera idéntica: “Al tomar una foto, abre la cámara (tapa del obturador) prende el flash y en cuanto esté el foquito en verde, aprietas el botón (botón disparador). Te aviso que lo que veas por la ventanita (ventana del visor) es lo que saldrá en tu foto, tal cual y como lo veas.”

Les pedí que tomaran fotografías de lo que ellos quisieran. Por lo regular les dejaba la cámara de dos a tres semanas, después se las recogía y tiempo después traía las fotos en un álbum fotográfico, con la finalidad de que me comentaran algo de ellas.

Es necesario mencionar que a las 16 personas que les ofrecí la cámara fotográfica las fui conociendo durante el primer año de trabajo de campo: fui a sus milpas, cociné en sus fogones, compartimos los ali-

mentos, bordé con ellas y fui al río con ellos, me platicaron sus vidas y les compartí la mía, dormí en la casa de muchos de ellos e inclusive hasta algunos de ellos comieron en mi mesa y durmieron en mi casa. Por lo anterior, fue fácil que aceptaran ayudarme a mi proyecto de investigación, creo que sin la convivencia y la sensibilidad de todos, no hubiera sido posible realizar este trabajo.

Sin embargo no utilicé egoístamente a las personas para mis fines académicos por lo cual es importante señalar dos cosas, la primera es que en todo momento fueron explícitas las intenciones del proyecto, pues la sinceridad y la verdad, son la mejor herramienta para trabajar en equipo, y la segunda es que la ayuda que me brindaron fue sujeta a la reciprocidad en la que se mantuvo nuestra relación. Por mi parte, serví cumpliendo con diversos encargos que me fueron dados para realizar en la ciudad, desde: dar recados a parientes, hacer cotizaciones sobre herramientas, maquinaria, instrumentos musicales, enseres domésticos, etcétera, hasta hospedarlos en sus visitas a la ciudad por diversos motivos. También tuve una participación activa en la comunidad fungiendo como fotógrafa de varios eventos sociales y religiosos, y como músico en algunos rituales totonaco a los que fui invitada, pues además formo parte de un trío huasteco, llamado “Nómadas de la Huasteca” lo cual me abrió las puertas en la región.

Reflexiones interculturales a la cultura visual amerindia en México

Después de analizar 456 fotografías de los 16 fotógrafos del grupo étnico totonaco mediante el modelo tetradimensional para el análisis de imágenes fotográficas, llegué a las siguientes reflexiones:

- a) Los totonaco con experiencia migratoria, reflejaron mayor diversidad en la elección de planos, ángulos y eje al tomar sus fotos, debido al contacto constante de una cultura visual más diversificada, presente en las ciudades y en las comunicaciones de cobertura nacional e internacional como pueden ser: prensa, anuncios espectaculares,

- revistas, medios electrónicos, etcétera. Entonces podemos decir que la reproducción de las imágenes fotográficas están altamente correlacionadas con las experiencias visuales previas.
- b) Los totonaco están acostumbrados a percibir las imágenes visuales de izquierda a derecha y no de arriba a bajo o de forma vertical. Debido a que el promedio de fotografías tomadas en eje horizontal fue de 78.3%. Posiblemente, este promedio también se deba a la comodidad por agarrar la cámara fotográfica en forma horizontal.
 - c) La teoría de los puntos áureos, se puede aplicar a diversas culturas que no necesariamente tengan el referente occidental, ya que el 90.6% de las tomas realizadas por los totonacos encuadraron sus actantes en la sección áurea. Cabe enfatizar que la «Sección Áurea» o puntos fuertes que, desde los clásicos griegos, es la base de la proporción geométrica. Euclides, en su búsqueda por hallar la división ideal entre las dos mitades de una recta, llegó a definir el concepto de «media dorada» (más adelante llamada Proporción Divina y a partir del siglo XIX, Sección Áurea). Por lo tanto, en el 2000, Dondis señala que se obtiene la Sección Áurea diseccionando un cuadro y usando la diagonal de una de sus mitades como radio para ampliar las dimensiones del cuadrado hasta convertirlo en *rectángulo áureo*. Se llega a la proporción $a:b=c:a$.
 - d) En la cultura totonaco, no existe tanto contacto físico o acercamiento entre las personas, en comparación con otras culturas y esto se refleja en las fotografías tomadas en plano general por los totonacos con un 86.4%. Esto se hace evidente en la cotidianidad tanto en los saludos de cortesía como en las relaciones afectivas de cualquier tipo ya sea filiales, fraternales o conyugales, en donde el contacto físico se evita. De hecho, el saludo de mano entre los totonaco es apenas un ligero roce entre las palmas.
 - e) Para los totonaco es mejor realizar sus actividades laborales y de esparcimiento en el día, a la luz del Sol. Tal vez se deba a que en la cultura totonaco el Sol, Chichiní, es el gran dios totonaco, el Creador y el Dueño del Maíz. Tiene a sus órdenes, directamente o por medio de Aktsini, dios del Agua, a los Truenos y a los Vientos, según afirma Ichon en 1990. El promedio de las fotografías realizadas en el día fue

71.4% y en la noche el 28.6%.

En referencia a la experiencia de choque cultural expuesta a la luz de la fotografía, Rodrigo señala que en el choque cultural “no sólo se produce una incomprensión del comportamiento ajeno, sino que también afloran una serie de emociones negativa: desconfianza, incomodidad, ansiedad, preocupación, etc.” (1999, p.79) Además, indica que para superar este choque cultural es necesario la comunicación, en la cual implica compartir emociones y crear una relación de empatía para lograr la comprensión de “el otro”. La anécdota redactada en el apartado *Un acercamiento ético a los totonacos*, me hizo reflexionar en mi propia cultura respecto a la teoría de la imagen fotográfica que había aprendido en mi cultura, la cual no era igual a la de los totonacos y por ende tenía que aprender de esa cultura para dejar un registro al respecto.

Desde la perspectiva de los estudios culturales, remitiendome a la teoría de la gestión de la ansiedad e incertidumbre de Gudykunst, mi caso encajó perfectamente desde el rol social del forastero el cual Gudykunst (citado por Rodrigo, 1999) nos dice que los forasteros están físicamente presentes y participan en una situación y, al mismo tiempo, están fuera de ella porque son miembros de grupos diferentes. Así mismo, Pech Salvador, Rizo García y RomeuAldaya nos dice que “en la comunicación intercultural interpersonal, el forastero no es solo alguien diferente o alguien que encarna y/o representa lo diferente, lo ajeno, sino que es un sujeto que forma parte, desde su diferencia, de una situación comunicativa intercultural concreta.” (2008, p. 48) Es necesario enfatizar que gracias a la incertidumbre y ansiedad que viví con los totonacos respecto a la imagen fotográfica pude llegar a las siguientes reflexiones.

Se puede decir que la fotografía para los totonaco es un elemento de estatus, ya que no todos tienen acceso a ella. Quien registra un evento mediante la fotografía, tiene el poder y la legitimidad de ese recuerdo. Además, en la cultura de los totonacos se valora más la presencia entera físicamente de los actantes y no tanto la composición estética occidental de la fotografía, como son los primeros planos. Por lo que, considero que este trabajo contribuye a la difusión visual

en zonas rurales, especialmente indígenas, para lograr mayor eficiencia en los trabajos de comunicación visual. Por lo anterior, pienso que cuando vayamos a realizar un trabajo visual para las culturas amerindias, debemos cuestionarnos primero cómo es la percepción visual entre esas culturas para poder llevar a cabo cualquier propaganda, publicidad, campañas, etcétera a un buen fin.

Del mismo modo, es interesante ver que dichos choques culturales se dan en diversos planos como en el sector educativo.

Al respecto Deance y Vázquez quienes nos dicen que: de hecho en América durante la segunda mitad del siglo xx, la apertura de servicios educativos significó un principio de esperanza para las nuevas generaciones que veían en ella la oportunidad de mejora en la calidad de vida así como un camino real hacia el desarrollo, sin embargo, en los sectores populares, las zonas rurales y entre las llamadas minorías étnicas se dejaba sentir un aire de exclusión e inequidad al intentar acceder a los espacio educativos que podrían ofrecerles dichas posibilidades. (2012 p. 10)

Finalmente, creo que el pueblo totonaco tiene diferentes formas de concebir la cultura visual, y en la medida en que podamos comprender sus formas de creación, interpretación y reproducción de la cultura visual, podemos entender e incidir en mejores formas para desarrollar estrategias de cultura visual que incidan en los mensajes para la construcción de la comunicación para el desarrollo o en su caso para la construcción de formas de una cultura visual adecuada que contribuyan a la construcción de un mundo mejor desde los mensajes de una cultura visual propia de los totonacos, alejada de la imposición de una cultura visual occidental que alejada de sus propias formas de expresión en términos de una cultura visual autóctona contribuya a un verdadero diálogo intercultural en aras de un diálogo intercultural real y efectivo para la construcción de un mundo mejor para todos.

Hasta entonces no nos queda más que dar cuenta de los elementos que culturalmente nos hace diferentes y hacen evidente la necesidad de investigaciones profundas sobre diferentes rasgos de la cultura, en este caso la cultura visual de las diferentes cosmovisiones alejadas de

la cultura occidental y que hoy en día existen y conviven con las culturas hegemónicas.

Referencias bibliográficas

- Cheneaut, V. (1995). *Historia de los Pueblos Indígenas de México. Aquellos que vuelan*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista.
- Deance B. y T., Iván G. (2013). *Akinin - Nosotros somos. Vida y Memoria en el Totonacapan del Siglo xx*. (Tesis de doctorado).
- Deance, I. & Vázquez, V. (2010). La lengua originaria ante el modelo intercultural en la universidad intercultural del estado de Puebla en Cuicuilco, *Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia*. 17(48). p. 35-47.
- Deance, I. & Vázquez, V. (2012). *Aulas diversas. Experiencias sobre educación intercultural en América*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala / Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo.
- Eco, U. (1987). *Lector in fabula*, Barcelona: Lumen.
- González, C. (2005). *Apuntes acerca de la representación*. México: UNAM.
- Ichon, A. (1990). *La religión de los totonacas de la sierra*. 1973. México: INI.
- Kelly, I. & Palerm, A. (1952). *The Tajin Totonac, Part 1. Historia, subsistence, shelter and technology*. Publication No. 13, Washington: Smithsonian Institution.
- Masferrer, R. (1995). Los totonacas. En *Etnografía Contemporánea de los pueblos indígenas de México. Oriental*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Marzal, J. (2009). *Cómo se lee una fotografía. Interpretaciones de la mirada*. España: Cátedra.
- Morris, C. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.
- Oropeza, M. (1998). *Juan Aktzin y el diluvio. Una aproximación estructural al mito totonaco*. México: INI.
- Pech, C.; Rizo, M.; & Romeu, V. (2008). *Manual de comunicación intercultural. Una introducción a sus conceptos, teorías y contribuciones*. México: UNAM.
- Rodrigo, M. (1999). *Comunicación Intercultural*. España: Anthropos.
- Vilches, L. (1984). *La lectura de la imagen. Prensa, cine, televisión*. Barcelona: Paidós.
- Vázquez, V. (2015). Diversas miradas: La imagen fotográfica y su análisis para la investigación social. En *Imagen, memoria y patrimonio*. México: El Errante/BUAP.

Lengua indígena

Acento, entonación y morfología del Mapudungun: Primeros hallazgos

Accent, intonation and morphology of Mapudungun: first findings

Magaly Silvia Ruiz Mella

Universidad de La Frontera. Chile.

magaly.ruiz@ufrontera.cl

Resumen

Este artículo forma parte de una investigación mayor que tiene como propósito describir los rasgos suprasegmentales de la lengua mapuche, hablada por hombres y mujeres residentes de zonas urbanas y rurales de la región de La Araucanía¹. Entre sus objetivos está determinar el comportamiento acústico, especialmente del acento y el tono, en enunciados emitidos por estos hablantes para determinar los contornos melódicos de función lingüística y expresiva en esta lengua. En este primer acercamiento, se pretende dar cuenta de algunos hallazgos en relación con el verbo y su construcción morfológica con el comportamiento de la curva melódica (Fo) en un enunciado en mapudungun. **Palabras clave:** acento, entonación, mapudungun, prosodia, enseñanza

Abstract

The present article, as part of a larger piece of research, seeks to describe the suprasegmental features of the Mapuche language spoken by men and women from urban and rural areas in La Araucania Region. It also seeks to determine such individuals' acoustic behavior, especially stress and intonation, in statements produced to determine the melodic contours of expressive and linguistic function of the Mapuche language. In its initial phase, this research shows some findings in relation to the verb and its **morphological** construction with the behavior of the melodic curve (Fo) in the Mapudungun statement.

Keywords: stress, intonation, mapudungun, suprasegmental features, teaching

1 Proyecto Interno DIUFRO N° DI15-0012: Descripción de los rasgos suprasegmentales de la lengua mapuche hablada en la región de La Araucanía

Introducción

Todo hablante competente en una lengua conoce las melodías de su lengua para realizar una afirmación, una pregunta, un mandato o un ruego; por lo tanto, cada enunciado emitido por el hablante tiene una intención comunicativa reconocida por el receptor competente en esa misma lengua, quien responde según contexto y situación (Prieto, 2003; Sosa, 1999). Este hecho ha obligado en las últimas décadas a considerar el estudio de los elementos suprasegmentales o prosodia como un fenómeno legítimamente lingüístico, de los cuales el acento y la entonación han sido los más estudiados en diferentes lenguas. “El acento es un rasgo prosódico que permite poner de relieve una unidad lingüística superior al fonema (sílabas, morfemas, palabras, sintagmas o frases) [...] por lo tanto, el acento se manifiesta como un contraste entre unidades acentuadas y unidades inacentuadas” (Quilis, 1981). En relación con la naturaleza del acento algunos lingüistas postulan que depende de la energía articulatoria. Para otros, el acento es una forma de percepción y por último, algunos consideran el acento como un fenómeno que abarca tanto lo psíquico como lo acústico (Ruiz et al., 2010). Desde un punto de vista acústico, el acento puede traducirse en el aumento de alguno de los tres parámetros físicos que constituyen la onda sonora: la frecuencia del fundamental (f_0), la amplitud o energía y el tiempo. En suma, el acento es un fenómeno lingüístico en el que convergen los parámetros físicos de intensidad, cantidad y tono.

La entonación es “la principal característica de la frase: depende de las variaciones de la frecuencia de vibración de las cuerdas vocales. La entonación abarca la totalidad de la frase y puede contribuir tanto en el cambio de su significado, como en la expresión de determinados estados psíquicos o de determinados sentimientos [...]” Quilis & Fernández (1963). Para Cantero (2002), la entonación es un fenómeno lingüístico de gran importancia en la realización concreta del habla: “La entonación es el fenómeno lingüístico que constituyen las variaciones del tono relevantes en el discurso oral [...] se trata del principal elemento cohesionador del habla, que además cumple distintas funciones lingüísticas y expresivas en la comunicación oral”. (Cantero,

2002). Desde un punto de vista más fonético, Llisterri (2007) sostiene que la entonación es el resultado de la integración de la melodía y el acento; acústicamente, la entonación se representa mediante la curva melódica, en la que confluyen los movimientos de la frecuencia fundamental (fo) debidos al acento y a la melodía.

En relación con el acento y la entonación en el mapudungun, pocas son las referencias sobre la prosodia de esta lengua. Croese (1980) afirma que no existen pares mínimos contrastantes desde un punto de vista acentual. En un listado de palabras, se observó que un mismo informante puede acentuar todas las palabras en la última sílaba, otro sujeto, en cambio, acentuar estas mismas palabras en otra sílaba; e incluso, un mismo hablante podía alternar el acento de estas palabras. Sin embargo, aquí estamos en presencia del acento en palabras descontextualizadas, por lo que se requiere entonces observar el comportamiento de este rasgo suprasegmental en el decurso del habla. Zúñiga (2006), afirma que tanto el mapudungun como el castellano comparten el hecho de no utilizar variaciones tonales para expresar oposiciones léxica o morfológica entre unidades léxicas; es decir, no son lenguas tonales; pero el mapudungun, a diferencia del castellano, tampoco distingue palabras por el acento; por ejemplo el contraste entre el acento de *número*, *numero*, *numeró*. Otro aspecto importante destacado por este autor es la alteración del acento léxico inherente a las palabras desplazando el acento a la última o penúltima sílaba de algunas palabras cuando estas forman parte de un enunciado en contexto y situación determinada. Precisamente, el fenómeno de desplazamiento acentual se observa, entre otras razones, cuando los enunciados en castellano contienen información focalizada. (Pinuer et al., 2013; Ruiz, 2011). Por su parte, Smeets (2008) hace referencia al acento (stress) limitado a la carga funcional donde ocurre. En las palabras más largas, se producen varias sílabas acentuadas, pero en general, la penúltima y última sílaba son las acentuadas. Catrileo (2010) describe la estrecha relación que existe entre el acento y la entonación en el mapudungun. El acento “depende del número de sílabas de cada enunciado y también el énfasis con que cada una de ellas se pronuncia”. La entonación depende de “la fuerza relativa” con la que se pro-

nuncian las sílabas y, por ende, afectan a la totalidad del enunciado. La autora propone, además, una representación de curvas melódicas para algunos enunciados declarativos e interrogativos para el mapudungun. (Catrileo, 2010). Por último, Croese concluye que todavía queda mucho por investigar sobre la lengua mapuche, especialmente lo que tiene que ver con el “acento, intensidad, entonación, fluctuación, fonología del discurso y una comprobación más precisa de la inteligibilidad mutua”. (Croese, 1980, p. 7-38).

Con el propósito de observar el comportamiento acústico del tono y el acento en la forma verbal del mapudungun, se debe considerar la complejidad que alcanza el verbo en mapudungun en comparación a la forma verbal del español. Algunas formas verbales mapuches no son sólo verbos sino oraciones completas; esto se debe a que la lengua mapuche presenta una estructura diferente a la del español: el mapudungun es una lengua aglutinante en la que los morfemas gramaticales en las palabras aparecen aglutinados a la raíz de forma secuencial. En cambio, el español presenta una morfología flexiva, que en el caso del verbo se compone de la raíz, que expresa el significado, y un conjunto de morfemas flexivos que tienen dos funciones: establecer la concordancia de número y persona con el sujeto gramatical y expresar las nociones de modo, tiempo y aspecto que corresponden al evento. (RAE: 2010, p. 49). A modo de ejemplo:

- a) *Mülekey*: müle-(lexema), ke- (morfema de habitualidad), -y (pronombre 3ª persona sing.)
- b) *Mirabas*: mir-(lexema), -a- (vocal temática), -ba- (tiempo), -s (persona y número)

2. Objetivos

2.1. *Objetivo general:*

- Establecer características generales del acento y el tono del mapudungun según se manifiesta en los morfemas del verbo de cada enunciado analizado acústicamente.

2.2. *Objetivos específicos:*

- Describir el comportamiento del tono, el acento y su relación morfológica en enunciados declarativos en que el verbo se ubique al inicio de la emisión.
- Describir el comportamiento del tono, el acento y su relación morfológica en enunciados declarativos en que el verbo se ubique al centro de la emisión.
- Describir el comportamiento del tono, el acento y su relación morfológica en enunciados declarativos en que el verbo se ubique al final de la emisión.

3. Procedimiento

Como un primer acercamiento al fenómeno de la prosodia en el mapudungun, se decidió trabajar con material existente en Internet de corte documental en el que hablantes nativos de lengua mapuche expusieran algún tema de importancia para su comunidad. De esta forma es posible proponer un tipo de análisis acústico aplicado a grabaciones ya existentes antes de enfrentarse directamente con las grabaciones obtenidas en las comunidades. Para estos efectos se eligió el trabajo audiovisual *Menokoñimongen* en el que una Machi, un Werken y un Kimche del territorio de Lumako hablan de la importancia que por milenios ha tenido el Menoko para el desarrollo de la cultura Mapuche y la actual amenaza que existe para la valiosa biodiversidad y espiritualidad que ahí se encuentra². Posteriormente, lo obtenido del análisis acústico de este material, se modifica al análisis de las entrevistas semi estructuradas consideradas para el proyecto mayor³, en el que se requiere emisiones en mapudungun de un total de 20 hablantes competentes en la lengua: hombres y mujeres, de las zonas de Puerto Saavedra, Lago Budi, Lonquimay, Galvarino, Padre Las Casas, habitantes de sectores rurales y urbanos. En este artículo solo se exponen

2 <https://www.youtube.com/watch?v=NPuKv7ORw2Q>

3 Fondecyt de Iniciación N°:11150774: Reflexión sobre el uso de los rasgos suprasegmentales, como el acento y la entonación, en la enseñanza de la lengua mapuche en la escuela.

los primeros hallazgos acústicos y morfológicos observados en dos hablantes del *Menoko* ñimongeny un hablante masculino de Lonquimay. En este último caso, el hablante conversa con el facilitador intercultural, quien guía la entrevista dividiéndola en las siguientes partes: chalin, pentukun, su opinión personal sobre la falta de agua, la enseñanza del mapudungun en el colegio y la medicina tradicional versus la ancestral; por último, se le pide relatar una situación de peligro de muerte que él haya sufrido o alguien cercano a él. De esta forma se procura obtener diferentes tipos de habla por cada individuo.

Para el análisis acústico de esta investigación se divide el discurso de cada hablante en unidades de sentido, llamadas unidades entonativas (UE) que comprendieran en lo posible solo un verbo en acción. Con el programa *Praat* se obtiene la macromelodía de cada enunciado de manera automática, a través de la creación de etiquetas (TextGrid) y aplicando posteriormente un *script* para la obtención automática de los valores en Hz por vocal y la posterior sintetización de cada UE y su respectiva curva melódica, según los recursos para el análisis acústico de la melodía del habla en *Praat* (Román, 2008).

2.2.1. Sujetos y muestra

Los informantes seleccionados corresponden a dos hablantes masculinos (de ahora en adelante hablante 1 y hablante 2) de la ciudad de Lumako, que describen la importancia que tiene el *Menoko* para el pueblo mapuche. Del discurso del hablante 1 se obtienen 33 UE; del hablante 2, un total de 35 UE. En cuanto al hablante masculino de Lonquimay (hablante 3) se consignan 70 UE.

2.2.2. Variables y unidades de medida

Se obtuvo por cada vocal los valores de FO (Hz) con el programa *Praat* versión 4.1.5. Sin embargo, el análisis de los datos en Hz no permite establecer si la fluctuación de los valores en Hz constituyen una diferencia perceptual realmente importante. Por lo tanto, es necesario transformar los valores de FO en una unidad perceptiva como lo es el semitono (st). El procedimiento es promediar los valores en Hz de cada UE y luego aplicar un *script* en el que cada punto de la curva en Hz se

En relación con el verbo al inicio de enunciado (gráfico y tabla 1), se observa que el verbo se ubica por completo en la anacrusis del contorno melódico “inapay”; el primer pico tonal coincide con el morfema que indica pronombre personal de 3ª persona singular “y”. En cuanto al cuerpo de la curva, existe una declinación para luego mantener un valle constante hasta el núcleo. La inflexión final comprende un descenso marcado de casi 10Hz de diferencia, lo que equivale a medio tono de diferencia (Fa-Mi). La declinación descendente estaría indicando una oración declarativa. (Tabla 1). En cuanto a la duración, la sílaba acentuada “-pay” (0,34 ms) es mucho más larga que las sílabas anteriores del verbo “ina-“que corresponde a la raíz del mismo (0,20 ms).

Con estos datos acústicos, se puede afirmar que el verbo cuando se ubica al inicio de un enunciado declarativo, el hablante enfatizará tal elemento morfológico por sobre los demás elementos de la oración; también debe destacarse que la sexta vocal (ü) cuando se ubica en una sílaba átona suele ser muy corta. Este dato es importante para aquellos hablantes de español como L1, pues existe dificultad para pronunciar esta sexta vocal cuando están aprendiendo mapudungun, ya que el sistema fonológico del español no la tiene.

Por último, se puede afirmar que existe una tendencia a que tanto el acento y el tono como el alargamiento de las sílabas coinciden con los morfemas verbales cuando este se ubica al inicio de enunciado, dándole mayor énfasis a estos segmentos.

3.2. Verbo al centro de enunciado

GRÁFICO Y TABLA 2

UE	me	no	ko	mu	ta	müle	ki i	ki i	tro
st (145Hz)	-2	0,58	2,13	0,35	-0,73	1,26	-0,36	-0,98	1,15
Hz	129	150	164	148	139	156	142	137	155
Nota Musical	SI 2	RE 3	MI 3	RE 3	DO 3	RE 3	DO 3	DO 3	RE 3

Similar a lo que ocurre en el gráfico 1, en el gráfico 2, la anacrusis y el primer pico de la curva coincide con la palabra “menoko”; sin embargo, la diferencia se da en el cuerpo de la curva que presenta un

segundo pico tonal de un poco menos de 10 Hz de diferencia con respecto al primer pico (164Hz). En cambio en el gráfico 1, el cuerpo de la curva se mantiene más o menos constante hasta el núcleo. Este comportamiento de varios picos tonales en el cuerpo de la curva ha sido observado en otros enunciados, especialmente cuando existen elementos enfáticos al interior del decurso oral. Cantero et al. (2007, p. 69-92) consignan tres esquemas melódicos para el énfasis en el español peninsular, entre ellos “declinación en zigzag” que correspondería a este caso.

La duración se observa en los segmentos átonos finales del verbo “-ki“(0,21 ms), que ocupa casi la mitad de la extensión completa del verbo müleki” (0,46 ms). Nuevamente la sílaba con la sexta vocal “mü-“es tan breve, que el hablante articula esta sílaba junto con la tónica “müle-“, que coincide con el segundo pico tonal más alto del cuerpo de la curva.

Cabe hacer notar que el verbo “mulekey” sufre un proceso fonológico de síncope al elidir la vocal del morfema de habitualidad “ke-“; de esta forma el hablante termina pronunciado “müleky”. Esto puede estar indicando que morfológicamente es importante emitir el lexema del verbo (müle-) y el pronombre personal “y”, pudiendo eliminarse otras partículas del verbo, sin que por ello afecte su significado.

A pesar de que no se ha hecho mención del ritmo anteriormente, es necesario destacar que la curva melódica del gráfico 2 presenta una distribución temporal de acentos, patrones melódicos y pausas que es percibido por un hablante nativo de mapudungun como “muy mapuche”; en el caso de un hablante nativo de español, este ritmo es percibido como “muy duro o imperativo”.

3.3 Verbo al final de enunciado

GRÁFICO Y TABLA 3

UE	ma	ri	ma	ri	pe	ñi	kü	mel	ka	len	len
ST (116Hz)	-1,72	-2,74	-0,61	-0,61	-0,45	1,57	-0,15	-0,61	-0,30	1,29	3,50
HZ	105	99	112	112	113	127	115	112	114	125	142
Nota Musical	SOL2	SOL2	LA2	LA2	LA2	SI2	LA2	LA2	LA2	SI2	DO3

A diferencia de los contornos melódicos 1 y 2, en el gráfico y tabla 3 se observa que el ascenso marcado se da al final del enunciado, coincidiendo con la ubicación del verbo “kümelkalen”. En este caso existe estructuralmente una anacrusis muy larga que comprende tres palabras “mari maripeñi” y el primer pico tonal y el núcleo de la curva coinciden en la sílaba átona “ñi” justo antes de la pausa. La inflexión final es marcadamente ascendente, incluso corresponde a los valores en Hz más altos dentro de todo el contorno (142hz).

Desde el lexema “küme- hasta las última sílaba de esta palabra “-len” se observa un aumento progresivo y un alargamiento de la última sílaba, que es otra forma de destacar acústicamente algunos segmentos del contorno.

4. Conclusiones

En términos generales, se puede establecer que tanto el acento como el tono juegan un papel preponderante al momento de enunciar una forma verbal en un enunciado en mapudungun, sin importar la ubicación de esta palabra dentro de la oración. Asimismo, el alargamiento de algunas sílabas del verbo permite que el interlocutor capte con mayor claridad lo que el hablante quiere decir. Por otro lado, la pausa permite realizar un “descanso” para continuar con el mensaje, especialmente si estos superan las 10 sílabas. Al respecto, un aspecto morfológico observado en el hablante 1 y el hablante 2 es utilizar el morfema “ta” como una forma para marcar antes o después el verbo en el enunciado. A modo de ejemplo: (a) hablante 1: *trürlaytamenoko*, (b) hablante 2: *femngechitamüley (...)*. Este fenómeno no se observó en el hablante 3 de Lonquimay.

En este primer acercamiento del comportamiento del tono, el acento en enunciados declarativos en que el verbo en mapudungun se ubique al inicio, al centro o de la emisión al final del enunciado, se puede afirmar que existe una tendencia acústica de articular tonos más altos cuando el verbo se ubica al principio y al final de la emisión. En cambio, cuando la forma verbal se ubica al centro del contorno, se

altera el cuerpo de la curva produciendo picos tonales un poco más bajos que el primer pico tonal, pero que generalmente coinciden con alguno de los morfemas del verbo.

En cuanto a la relación del comportamiento acústico con algunos segmentos, se observó una tendencia a la realización muy breve de la sexta vocal cuando esta se encuentra en sílaba átona, incluso cuando formaba parte del verbo, como por ejemplo “müleki”. También ocurren sínkopas de algunas vocales como en los casos “müleky” por “mülekey”, “ni” por “niey” o “dunguky” por “dungukey”. Esto podría indicar que algunos morfemas están sufriendo procesos de reducción fonológica. Lo que sí se mantiene en la mayoría de los casos estudiados es la articulación del lexema y los pronombres personales del verbo; sin embargo, estos corresponden a los primeros hallazgos y es necesario profundizar en el tema.

Referencias bibliográficas

- Cantero, F. (2002). *Teoría y análisis de la entonación*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions.
- Cantero, F. & Font, D. (2007). Entonación del español peninsular en habla espontánea: patrones melódicos y márgenes de dispersión. *Moenia*, Revista lucense de lingüística & literatura, Nº 13, 69-92
- Catrileo, M. (2010). *La lengua mapuche en el siglo XXI*. Valdivia: Ediciones Universidad Austral.
- Croese, R. (1980). «Estudio dialectológico del mapuche». *Estudios Filológicos*, 15
- Llisterri, J. (2007). “El análisis prosódico del habla”. Universidad Autónoma de Barcelona. Recuperado de http://liceu.uab.es/~joaquim/phonetics/Concepcion_07/Concepcion_07.html
- Menokoñimongen. Dir. Taller de Comunicación Social «Creaciones Artísticas Audiovisuales de Jóvenes Mapuche», Grupo «Itrofillmongen». Nagchemapu, Lumako, Youtube.com, 2003. Fílmico.
- Pinuer, C., Ruiz, M., Pérez, H. & Soto-Barba, J. (2013). Estructura informativa y fisonomía acústica en oraciones copulativas ecuacionales. *Onomázein* (28), 105-127.
- Prieto, P. (2003). *Teorías de la Entonación*. Barcelona: Ariel.
- Real Academia Española (2010). *Nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa Libros.
- Román, D. (2008). Recursos para el análisis acústico de la melodía del habla en Praat. *Estudios de Fonética Experimental*, 17, 343-357.
- Ruiz, M. (2011). Determinación de la incidencia de la entonación en la producción y percepción de oraciones declarativas con focalización de tipo contrastiva en hablantes de español de Concepción. (Tesis doctoral).
- ET AL. (2010). “Acento léxico: tendencias de los correlatos acústicos”. *Onomazein*, 22, 2010: 43-58 páginas.
- Sosa, J. (2008). *La entonación del español. Su estructura fónica, variabilidad y dialectología*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Quilis, A. (1981). *Fonética acústica de la lengua española*. Madrid: Gredos.

- Quilis, A., Joseph, & Fernández. (1963). *Curso de Fonética y Fonología Españolas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Smeets, I. (2008). *A Grammar of Mapuche*. Berlin- New York: De Gruyter Mouton.
- Zúñigan, F. (2006). *Mapudungun, el habla mapuche*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.

Territorios y fronteras

Prácticas culturales y condiciones estructurales de jóvenes en Mexicali Baja¹ California México.

Cultural practice and structural conditions of youths in Mexicali, Mexico.

Emilia Cristina González Machado.

Ernesto Israel Santillán Anguiano

Universidad Autónoma de Baja California

cristina.gonzalez@uabc.edu.mx

santillan_er@uabc.edu.mx

Resumen

Se presenta una reflexión respecto a las prácticas culturales y las condiciones estructurales de una joven estudiante que vive en la zona rural próxima a la ciudad de Mexicali en la frontera noroeste de México. A partir de la información recabada en una entrevista, se establece una relación con distintas fuentes oficiales. El presente trabajo pretende encontrar significados a partir de la organización social, el uso del lenguaje y la producción laboral y educativa. La intención es evidenciar y visibilizar las disparidades existentes entre la población en condición de vulnerabilidad y la población en general, como un marco para entender las dinámicas de violencia institucionalizada que los jóvenes viven en la frontera norte de México.

Palabras clave: Juventudes, prácticas culturales, trabajo, educación, vulnerabilidad.

Abstract

This paper present a reflection with respect to cultural practices and structural conditions of a young female student in the rural area of Mexicali in Mexico's northwestern border. From the information ga-

1 El presente documento forma parte del proyecto "Análisis comparativo de las prácticas culturales y las condiciones estructurales de jóvenes escolares en comunidades indígenas, rurales, urbanas y periurbanas en Mexicali Baja California, México", aprobado en la Convocatoria PRODEP 2016.

thered in an interview, an association is made with different official reports is established. This paper aims to find meaning from the social organization, language use and its effects on work and education. The purpose is to highlight and make visible to disparities among the population in a vulnerable situation and the general population as a framework for understanding the dynamics of institutionalized violence that young people living on the northern border of Mexico.

Keywords: Youths, cultural practices, work, education, vulnerable population.

El presente trabajo forma parte de un proyecto más amplio de investigación financiado y aprobado en la convocatoria del Programa para el Desarrollo del Profesorado 2016. Se Pretende analizar las prácticas culturales y las condiciones estructurales de jóvenes estudiantes que viven en diversas zonas geográficas cercanas a la ciudad de Mexicali, Baja California. El objetivo de proyecto es identificar, categorizar y describir significados de las diversas prácticas culturales de jóvenes escolares que viven en zonas urbanas, periurbanas, rurales e indígenas; además de describir y relacionar las condiciones sociales, económicas y educativas de jóvenes de Mexicali según la zona geográfica en que viven. En un primer acercamiento se realizaron una serie de entrevistas a varios jóvenes en distintos espacios escolares, aquí se presenta el análisis de un caso de la zona rural cercana al espacio urbano de la ciudad de Mexicali, la cual resulta característica de las condiciones que actualmente experimentan los jóvenes en la frontera norte de México.

Antecedentes

Las investigaciones que hacen referencia a la población de jóvenes han sido abordadas desde distintas miradas o perspectivas teóricas y a partir de distintos recorridos metodológicos o epistemológicos. La línea histórica de las juventudes como concepto de disputa se remonta al siglo XVIII (Pérez Islas y Valdéz, 2008), en donde se identifica a Rousseau

(2004, p. 209) como el principal pensador que influyó con sus ideas casi dos siglos de una visión pedagógica que entiende a la juventud como un período más en el ciclo vital. Rousseau identifica la juventud como una edad crítica en donde las pasiones deben ser apagadas y cuya características tendrán gran influencia en las posteriores etapas de la vida. Es hasta principios del siglo xx que las ciencias sociales se abocan a delimitar a las juventudes como objeto de estudio (Santillán, 2015). De acuerdo con Urresti (2002) una primera etapa de estudios sociológicos de las juventudes se ubican en la Escuela de Chicago, ahí se desarrollaron las investigaciones de Robert Park, quien estudió manifestaciones callejeras de las pandillas juveniles a partir de los cambios ocurridos a principios de siglo xx. S. Otro estudio relevante en esta etapa fue el realizado por Frederic Trasher con más de mil pandillas, publicado en 1927 Trasher intenta entender la organización de estas microsociedades juveniles. De la misma forma otros investigadores abordarán las manifestaciones juveniles como William Foote Whyte que publica *Street Corner Society* en 1943, Cohen con *Delinquent Boys* en 1955 o Matza con *Subterranean traditions of youth* en 1961, estos trabajos concluyen una primer etapa de aproximación a lo juvenil desde lo criminal, incorporando paulatinamente otros elementos asociados como es el consumo de drogas, las preferencias musicales, el gusto por indumentarias específicas. Estos elementos fueron interpretados como signos de rebeldía, diferencia y manifestaciones de una vida alternativa (Santillán, 2015).

Una segunda etapa inicia con los trabajos de Talcott Parsons en 1974, quien se enfoca en el proceso de transición a la etapa adulta, a partir del supuesto de que en las sociedades occidentales contemporáneas la juventud ayuda a prolongar el proceso de adultez. Este periodo se prolonga, provoca mayor margen en el uso del tiempo libre en jóvenes, proceso que se encuentra asociado al aumento progresivo de la educación media. Aunque esto es más significativo en las clases altas, tiende con el tiempo a generalizarse, por lo que se desarrolla el trinomio: escuela, tiempo libre y cultura generacional. Los trabajos de Parsons fueron pioneros en alejarse de la visión de clase tradicional,

con lo que se redefinió un acercamiento a una cultura generacional emergente más autónoma e integradora (Urresti, 2002).

Otro momento significativo en los estudios sobre jóvenes es la aproximación cultural desde el aporte británico de la Escuela de Birmingham, donde a mediados de la década de los 60, se proponen estudiar a jóvenes ingleses después de la segunda guerra. Autores como Hall, Jefferson, Cohen, Hebdige y Willis; analizaron a los grupos informales de jóvenes y la manera en que ocupaban su tiempo libre, así como su manera de convivir con las estructuras de los adultos: el trabajo, la escuela y la familia. Ya entonces se comenzaba a desdibujar la idea hegemónica de hablar de una cultura juvenil al contrastar la diversidad entre los estilos de expresiones de ser joven. La Escuela de Birmingham rescata las resistencias aparentemente escondidas en la supuesta pasividad juvenil (Urresti, 2002). La Escuela de Birmingham, reconoce la agencia juvenil e identifica como sus precursores los trabajos de Margaret Mead y Ruth Benedict desde un enfoque antropológico. Mead, demostró que la etapa de la adolescencia no tenía que ver con conflictos e indecisión, definición fuertemente impulsada por una visión médico-psicológica. Benedict por su parte, observó que existen una serie de mediaciones culturales que interactúan en los contextos socioculturales como factores que influyen en gran medida en los comportamientos humanos de los jóvenes (Pérez Islas, 2008).

Para Pérez Islas (2006) son, quizá, los trabajos realizados por el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES) en 1967, los que tratan de hacer un primer recuento de las investigaciones en este tema. Fue hasta el periodo comprendido entre 1982-1986 cuando la producción de las investigaciones comenzó a desarrollarse, sobre todo a partir de los Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), con lo que se establecieron dos líneas de acciones: las que utilizaban metodología de fuentes secundarias (censos, encuestas, estadísticas educativas, etc.), y las del trabajo de campo. En este periodo se establecieron los estudios sectoriales relacionados con los jóvenes y el empleo, y los de jóvenes y poblaciones urbano-marginales, así como una vertiente relacionada con los estudiantes de nivel medio y universitario. Para 1989, según el mismo

autor (2006), con el Primer Informe de Juventud en América Latina, Rodríguez y Dabezies, registran sus investigaciones sobre la juventud en América Latina con una aproximación especial a la cultura y el deporte.

Los estudios y acercamientos a esta población a nivel en México se remiten generalmente a encuestas, así por ejemplo, se cuenta con la Encuesta Nacional de la Juventud, la Encuesta Nacional de Adicciones y la Encuesta Nacional de Prácticas y Consumo Culturales. También hay estudios con respecto a acercamientos regionales: Monsiváis (2004) elabora una investigación en Baja California en referencia al papel de las políticas públicas en el periodo 1983-2002 orientadas a la política de juventud, llegando a la conclusión de que los espacios de expresión de lo juvenil en el estado quedan limitados a una concepción clásica generacional. A partir del año 2000 la Encuesta Nacional de Juventud (ENJ) realiza un giro de timón cuya característica más palpable será la modificación del concepto de juventud por la categoría de “culturas juveniles”, Las culturas juveniles se refieren a las formas en que los jóvenes colectivamente expresan las experiencias sociales a través de la construcción de estilos de vida distintivos y localizados principalmente en el tiempo libre (Feixa, 1994). En opinión de Pérez Islas (2006), las encuestas nacionales sobre los jóvenes, son quizá las que metodológicamente sean las mejor sistematizadas. Gracias a este tipo de estudios, se tienen reportes específicos por entidad federativa y, agrupados por zonas geográficas lo que permite acercarse al conocimiento de las juventudes mexicanas por género y por diferencias en los grupo de edad.

En relación con los antecedentes en la entidad, se identifica el trabajo de Alejandro Monsiváis (2003), quien realiza un análisis a partir de los resultados de la Encuesta Nacional de la Juventud 2000 a nivel estatal. Hace mención sobre las problemáticas y trayectorias juveniles en Baja California, ya que el ser joven forma parte de un entorno complejo, diverso, heterogéneo. Para este autor las prácticas cotidianas de los jóvenes, patrones de consumo y entretenimiento, están ligados a las condiciones de equipamiento y a la composición diferencial de los mercados simbólicos de la población juvenil. Finalmente Monsiváis

(2003) concluye que los jóvenes del estado de Baja California se encuentran con mayores oportunidades que las que pudieran darse en otras entidades; sin embargo, existe una fragmentación de estas oportunidades que afectan considerablemente a estos jóvenes. Otro de los investigadores posicionados en los estudios de esta población es José Manuel Valenzuela, quien se ha enfocado en observar las culturas juveniles en la frontera norte de México, se ha delimitado en las identidades juveniles, la posmodernidad así como la exclusión social (Valenzuela, 1997).

La metodología

Se propone una metodología mixta, con una plataforma epistemológica basada en los sistemas complejos que sirven como base para los estudios interdisciplinarios en los cuales se sustentan los estudios socioculturales. Desde los sistemas complejos se considera al sistema como la representación de un corte de la realidad que es analizada como una totalidad organizada y con un funcionamiento característico. En donde, quien investiga, identifica elementos que se relacionan en el sistema conformando un conglomerado lo que forma la estructura del mismo (García, 2000). Es decir, acercarse al objeto de estudio implica interdisciplinariedad pues un investigador no puede analizar el total de elementos que componen la realidad compleja. Una de las aproximaciones a los estudios interdisciplinarios se encuentra en la propuesta de las comunidades emergentes de conocimiento a partir de la [cibercultur@](#) la cual consiste en promover la comunicación y relación entre miembros de una red, en donde la meta guía es generar conocimiento para resolver problemáticas concretas en la comunidad (Maass et al, 2012), por lo que la formación de sus participantes es tratar de integrar y formarse en distintos conocimientos que les permita generar investigación interdisciplinaria.

Se propone como un instrumento medular el guión de preguntas, a partir de una entrevista de la cual se pueda dar el intercambio de distintos marcos referenciales entre los sujetos que observan y los

sujetos observados. Por otra parte se propone una aproximación de tipo cuantitativo no experimental, transversal, prospectivo y analítico; pues se plantea una serie de hipótesis alternativas y se contrastan con prueba de hipótesis a partir de un diseño factorial con el propósito de observar los efectos de interacción entre las variables independientes para poder explicar el fenómeno que se investiga (Hernández et al, 2010).

El sujeto joven en relación con las instituciones: Estado, Familia y Escuela.

Como primer ejercicio de aproximación al fenómeno se hace una reflexión a partir de la descripción de las respuestas de una entrevista generada con un sujeto joven, en relación con la perspectiva teórica de los estudios socioculturales en donde se concibe la construcción de las identidades en distintos escenarios generados por las instituciones; considerando las de mayor importancia en el proceso de socialización de los sujetos, las cuales son la familia y la escuela, ambas mediadas en gran magnitud por el Estado, como factor estructurante. La plataforma teórica que le da sustento al trabajo son los llamados estudios socioculturales que se apoyan en la teoría crítica, desde la cual se tiene una visión en que existen expresiones y manifestaciones diversas de ser joven según los campos de interacción, las instituciones sociales y la estructura social.

El espacio laboral

Es entonces que, al concebir a las instituciones que dan sentido y dirección a las acciones de los sujetos, se analiza la entrevista realizada a una joven estudiante de secundaria de 14 años de edad, la cual refiere vivir con sus padres y dos hermanos en una zona rural de la ciudad de Mexicali Baja California. Ella menciona trabajar por gusto una vez terminado su horario, refiere laborar cuatro días a la semana, en un ho-

rario vespertino en un mercado, el cual se encuentra a una distancia cercana de su hogar, las labores que desempeña es como “paquetera” en donde recibe dinero de la personas-clientas del negocio, señala que recibe entre setenta y cien pesos diarios.

Con la información arrojada por la joven, se puede inferir que estamos frente a una joven “integrada al sistema” (Rodríguez, 2002) en donde manifiesta dos prácticas valoradas por el sistema económico actual en el cual se privilegia la producción, esta joven estudia y trabaja por lo que puede ser considerada como un actor estratégico para el desarrollo. En México, según el Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2010) existen 36.2 millones de jóvenes entre 12 y 29 años de edad, en donde un 50% aglutina aquellos jóvenes que estudian y trabajan (11%) o bien, solo estudian (39%); por lo que la otra mitad reúne a quienes solo trabaja (29%) o bien, no estudia ni trabaja (22%)¹. Estos números sirven como representación y constatación de la diversidad de manifestaciones de la situación educativa y ocupacional en que viven las juventudes en México, sin embargo no reflejan o faltan pistas sobre los significados de dichas manifestaciones o de otras características de jóvenes que aún falta por explorar –quizá- desde distintas posturas epistemológicas; para poder describir, entender y eventualmente, explicar las distintas expresiones de jóvenes que viven en condiciones diversas, en cuanto a los accesos al capital cultural y la canasta básica.

De acuerdo con Monsiváis (2004), en México al igual que en el resto de América Latina las condiciones laborales regidas por el mercado excluyen del trabajo a un porcentaje muy alto de jóvenes, y en los casos en los que pueden obtener trabajo tienen carencias en materia de derechos laborales y de salud; convirtiendo en vulnerable a este sector de población al terminar insertándose en las actividades del empleo informal. México se encuentra en una situación similar a la de otros países de la región.

El espacio escolar

La Organización Internacional del Trabajo (OIT), refiere que la mayoría de la juventud en los países latinoamericanos solo ha podido acceder a niveles secundarios de educación, en términos porcentuales, se habla de un 65% cuyo acceso a la educación es truncada más allá de los estudios secundarios. En contrapartida, solo el 14% de la población joven ha podido acceder a educación superior. Lo que indica, que insertarse en la educación universitaria, se hace cada vez más difícil al desarrollar la población joven necesidades de empleo. Al parecer en los países latinoamericanos incluido México, la disyuntiva del joven es: estudiar con los costos que esto genera o apoyar en el sustento familiar (OIT, 2010). Otro aspecto que se ha explorado en esta entrevista fue el papel de la escuela.

En el caso particular de la escuela, esta juega un papel de espacio socializador y de búsqueda de amistades que trascienden el espacio escolar. En relación con las expectativas escolares, la relación escuela-futuro laboral sigue siendo un factor motivador al menos como meta a largo plazo. En correspondencia con el acceso a la educación superior, esta se considera aun de importancia por la relación que tiene con la movilidad social, lo que promueve un incremento en los niveles de bienestar de la población, al considerarse a la educación como un factor que se requiere para acceder a un empleo digno que satisfaga las necesidades básicas, sin embargo en nuestro país todavía es un reto ampliar la cobertura en este nivel.

En relación con el binomio mayor número de estudios mejor nivel de vida, en el país la metodología oficial para medir la pobreza ha mantenido una perspectiva asociada a los derechos sociales. La implementación y la mejora de las políticas públicas, tienen el objetivo de lograr mejorar las condiciones de vulnerabilidad de la infancia y adolescencia en condiciones de pobreza y pobreza extrema (Coneval, 2016). El porcentaje de población en México que vive en pobreza ha aumentado de 45.5% en el año 2012 al 46.2% en el 2014 (Coneval, 2015).

En el ciclo escolar 2014-2015, cerca del 25% de la población total nacional se encontró inscrita en alguno de los subsistemas de educa-

ción básica o media superior, distribuidos en el 84.4% para educación básica y el 15.6% en la media superior. En el caso de jóvenes entre 15 y 17 años de edad en condición extrema de pobreza, solo un poco más del 50% asistió a la escuela; y cerca del 94% pudo asistir cuando no existían condiciones de vulnerabilidad y pobreza (INEE, 2016). La eficiencia terminal alcanza su máxima capacidad nacional en educación primaria con el 96.3%, decreciendo paulatinamente en secundaria al 87.7% y 63.2% para educación media superior. En Baja California, la tasa de eficiencia terminal es del orden de 94.5% para la primaria, 82.8% para secundaria y 55.8 para educación media superior. Lo que implica que tanto a nivel nacional como estatal, un porcentaje amplio de los estudiantes no concluyen de manera satisfactoria su educación obligatoria (INEE, 2016).

¿Piensas en lo que quieres ser de aquí a diez años, que es lo que te gustaría hacer en ese lapso de diez años, en primer lugar?

R.-Me gustaría, acabar la secundaria, la preparatoria, la universidad, para tener una carrera y poder trabajar, me gustaría ser maestra de grande...

¿Maestra de qué?

R.- Maestra de kínder...

¿Te llaman la atención los niños pequeños?

R.-ajam....(risa ...

La escuela como institución social sigue siendo un espacio donde los jóvenes esperan obtener recursos que les permitan acceder al mercado laboral, ya que la mayoría, manifiesta estudiar para obtener un buen trabajo, siendo esto más significativo en el medio rural, aun cuando al finalizarlos son los jóvenes urbanos quienes terminan con mayor satisfacción educativa. Para Valenzuela (2004) es precisamente este marco de precarización y vulnerabilidad la que se encuentra actualmente en la vida y los proyectos de los jóvenes, quienes además se encuentran enfrentando otros riesgos, como son: la inseguridad, salud, pobreza, la ausencia de opciones laborales, la deserción escolar, la atenuación de la educación como factor de movilidad social. Los jóvenes en México, se enfrentan a fuertes procesos de reestructuración

debida a la fractura de los vínculos sociales que hace décadas fungían como elemento integrador de las colectividades, y donde cobraba sentido la condición de clase como elemento que definía procesos de inclusión y exclusión.

En cuanto el espacio familiar se puede apreciar que la joven cuenta con una familia en donde deposita su confianza y manifiesta sentimientos de seguridad. A ella se le ha inculcado una formación religiosa, por lo que comparte este credo que provoca y promueve una serie de normas y deberes asociados al catolicismo. Es interesante apuntar que para Corpus (2013), la religión no es una institución que se encuentre fuertemente vinculada a las actividades juveniles, lo cual tiene sentido tomando en cuenta la disminución en las prácticas de la población en general. Sin embargo, existe todavía un sector en la población en el cual la institución religiosa sigue siendo un factor central de su vida.

¿Acostumbran ir a misa, a las actividades de la iglesia?

R.-Sí, pues rezamos, pues a veces hacemos como kermess, para ayudar a los más necesitados

¿Y participas en esas actividades?

R.- Sí, vendiendo tortas, dulces.

Para el Consejo nacional de evaluación de la política de desarrollo social (Coneval, 20016) un 46.2% de la población en México vive en esta situación, por lo que casi uno de cada dos habitantes tiene problemas de acceso a educación, servicios de salud, vivienda y alimentación, lo que se traduce en condiciones de carencia social y se puede inferir que dichos sujetos, en particular jóvenes, ocupan posiciones subordinadas en el campo de interacción social, algunos con menores recursos que otros, algunos no encuentran oportunidades, comparten la exclusión, enfrentándose a situaciones de desprotección y reducción de expectativas de vida (Thompson, 2006).

A manera de conclusión anticipada

En el caso del significado del Estado, no existe un proceso de reflexión sobre el papel en su vida cotidiana. No hay aparentemente ninguna manifestación de participación ciudadana o política por parte de la joven o su familia. Por lo que puede inferirse que como en distintos casos, la preocupación familiar y del sujeto juvenil se encuentran centrados en las dinámicas cotidianas de supervivencia económica. En ese sentido, el trabajo de medio tiempo, le brinda a la joven la posibilidad de acceder a ciertos bienes de manera limitada, mientras se prepara para un proceso de integración al mundo laboral. En cualquiera de los espacios sociales donde la joven se desarrolla, habría que tomar en cuenta que estos se desempeñan como espacios de posiciones (Thompson, 2006) donde convergen una serie de trayectorias que finalmente determinan las relaciones o interacciones con otros individuos. Están en juego una serie de recursos, que al mismo tiempo establecen criterios flexibles, pero que no dejan de ser estructuras implícitas, que dan forma y cabida a un conocimiento del entorno donde se desarrollan. Finalmente intentar analizar las estructuras sociales, no es otra cosa que develar procesos asimétricos y diferenciados que caracterizan los campos de interacción social.

Referencias bibliográfica

- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2016). Pobreza y derechos sociales en niñas, niños y adolescentes en México 2014. México: CONEVAL, UNICEF. Disponible en: <http://www.coneval.org.mx/Medicion/Documents/Estudio-Pobreza-Coneval-Unicef.pdf>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2015). *Medición de la pobreza en México y en las Entidades Federativas 2014*. Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. Disponible en: http://www.coneval.org.mx/Medicion/Documents/Pobreza%202014_CONEVAL_web.pdf
- Consejo Nacional de Evaluación de Política de Desarrollo Social (Coneval). (2012). Evolución de pobreza y pobreza extrema nacional y entidades entre 2008 y 2012. Consultado: <http://www.coneval.gob.mx/Medicion/MP/Paginas/Pobreza-2012.aspx>
- Corpus, A. (2013). Religión «por la libre»: Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes. *Alteridades*, 23(45), 147-151.
- Feixa, C. (1994). De las bandas a las culturas juveniles. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 5, 139-170.

- García, R. (2000). *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos*. Barcelona: Gedisa.
- Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, P. (2010). *Metodología de la investigación*. México: Mc Graw Hill.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2010). Censo de Población y Vivienda. Disponible en: <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/>
- Maass, M.; Amozurrutia, J.; Almaguer, P.; González, L.; & Meza, M. (2012). *Sociocibernética, cibercultur@ y sociedad*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Monsiváis, A. (2003). Está curado, panorama de la juventud en Baja California. En: Pérez Islas (Ed.). *Jóvenes Mexicanos del siglo XXI. Encuesta Nacional de Juventud 2000*. pp. 1-39. Distrito Federal: IMJ.
- Monsiváis, A. (2004). Políticas públicas de juventud en Baja California (1983-2002): Avances administrativos y desafíos político-culturales. *Frontera Norte*, 31, 101-130.
- Organización Internacional del Trabajo (2010). *Trabajo decente y juventud en América Latina 2010*. Perú: Oficina Internacional del Trabajo
- Pérez, J. (2006). Trazos para un mapa de la investigación sobre juventud en América Latina. *Papers: Revista de sociología*, 79, p. 145-170.
- Pérez, J. (2008). Juventud: un concepto en disputa, en Pérez Islas, J., Valdez M. (coords.), *Teorías sobre la juventud. La mirada de los clásicos*, pp. 9-33. México: Porrúa/ UNAM.
- Pérez, J. & Valdez, M. (2008). *Teorías sobre juventud. Las miradas de los clásicos*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Rodríguez, E. (2002). Actores estratégicos para el desarrollo. Políticas de juventud para el Siglo XXI, CIEJUV_IMJ-SEP, México D.F.
- Rousseau, J. (2004). *Emilio, o de la educación*. México: Editorial Porrúa. Santillán
- Santillán, E. (2015). Prácticas culturales y construcción de identidades en jóvenes indígenas Pai. En el espacio social de Santa Catarina, Baja California. México: Universidad Autónoma de Baja California.
- Thompson, J. (2006). Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Urresti, M. (2002). Culturas juveniles. En: Altamirano, C. *Términos críticos de sociología de la cultura* (pp.46-49). Buenos Aires: Paidós.
- Valenzuela, J. (1997). ¡A la brava ese! Identidades juveniles en México: Cholos, punks y chavos banda. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Voces indígenas antioqueñas para una política pública de protección del territorio

Antioquia indigenous voices of public policy for protection of territory

Jorge Vásquez Santamaría

Fundación Universitaria Autónoma de las Américas– Colombia

jorge.vasquez@uam.edu.co

Resumen.

Las voces de seis comunidades indígenas del departamento de Antioquia develaron una actualización del referencial para una política pública de defensa de territorios. El referencial fue recopilado a través de grupos focales, entrevistas y observación participante, los cuales recrearon el empoderamiento de las comunidades como sujetos colectivos para la identificación de problemas, su definición como públicos, su priorización, y la propuesta de alternativas posibles para ingresar en una agenda pública que oriente la toma de decisiones frente a la protección de sus territorios. Las narrativas muestran una redefinición de los problemas públicos; las secuelas del conflicto armado interno se han reducido a territorios determinados, donde se aíslan e intensifican en procesos de revictimización. Por el contrario, las dificultades en el acceso y la formalización de la propiedad privada se consolidan como el nuevo problema, fuertemente seguido por flagelos ambientales.

Palabras clave: voces, territorio, indígenas, política pública, problemas.

Abstract.

The voices of six indigenous communities in the department of Antioquia unveiled an update of reference for a public policy defense of territories. The index was compiled through focus groups, interviews and participant observation, which recreated the empowerment of communities as collective subjects for problem

identification, definition and public, prioritization, and the proposal of possible alternatives for entering a public agenda to guide decision-making against the protection of their territories. The narratives show a redefinition of public problems; the aftermath of the armed conflict have been reduced to certain territories, which are isolated and intensify processes victimization. On the contrary, difficulties in access and the formalization of private property are consolidated as the new problem, strongly followed by environmental scourges.

Keywords: voices, territory, indigenous, public policy problems.

Introducción

Siguiendo la obra de Jair Zapata Torres (2010) los conceptos de territorio y espacio constituyen la lógica de las comunidades indígenas para simbolizar el territorio, derivando de ello la ritualidad que compone lugares sagrados más allá de las dimensiones físicas, y asegura la posesión colectiva para la permanencia de la comunidad (17). Pero a los territorios caracterizados por su rol en la comunidad indígena se ha sobrepuesto la figura del resguardo como categoría de resistencia, lo que ha generado tensiones y rupturas en la forma en cómo se sigue concibiendo el territorio en el pensamiento indígena. En ese orden de ideas, como lo sostiene Zapata Torres (18) aparece la urgencia por encontrar mecanismos compatibles entre la cosmovisión indígena y las imposiciones del Estado, y mientras Zapata Torres propone el estudio de la planificación y el ordenamiento del territorio como uno de esos mecanismos, de nuestra parte se postula la construcción del referencial de una política pública para la protección de los territorios indígenas en el departamento de Antioquia conformado desde los contenidos originarios de sus voces.

La problematización de la indagación gira entonces sobre el territorio, tanto como bien jurídicamente tutelado por parte del Estado, como recurso de construcción simbólica y ancestral que define el tejido cultural de sujetos colectivos indígenas en un marco constitucional que los reconoce desde la diversidad, la multietnicidad, la pluriculturalidad y la autonomía. Al igual que Zapata Torres (19) se comparte la

preocupación por el destino de los territorios indígenas de cara a los desafíos que comunidades indígenas y autoridades del Estado tienen para hacer efectivos los mandatos normativos que aseguren la realización de derechos, lo cual desafía abiertamente las formas ancestrales de concebir el territorio.

De lo anterior que a partir del problema de investigación ¿En qué sentidos las voces de los pueblos indígenas del departamento de Antioquia constituyen un referente de política pública para la defensa del territorio? se hayan descrito las realidades sociojurídicas que excluyen y victimizan las voces de los pueblos indígenas del departamento de Antioquia en los esfuerzos por la defensa pública del territorio; se interpretan las representaciones que sobre este manifiestan sus voces, se evidencian las formas a partir de las cuales se da la relación entre los pueblos indígenas y el territorio, y se determina cómo la construcción de referenciales de política pública pueden ser redefinidos desde el respeto por la relación entre el indígena y el territorio.

El Territorio como objeto de protección para la construcción del referencial

Mirar la historia propia y al pueblo de origen trae de suyo lanzar una mirada crítica al Territorio, que sobrepasando el aporte que proporciona a la ciencia jurídica y a los referentes para la construcción de una política pública, cumple un papel determinante en lo social, superando las representaciones físicas y geográficas que pueden restringirlo, para pasar a consolidarse como proceso vivido y articulador de los ejercicios humanos, especialmente cargados de significado histórico cultural en los pueblos indígenas.

El Territorio no es una base para el raciocinio analítico en geografía; lo que es base para ese raciocinio, y que es categoría de análisis es el Territorio “usado”, el Territorio utilizado, el uso del Territorio es una categoría; el Territorio no lo es (Santos 31). Es por esto que resulta como un eje necesario y pertinente en la indagación, toda vez que los indígenas son constructores de territorios caracterizados por

la ancestralidad, el vínculo con el ambiente y sus formas de vida, la manutención y transmisión de su cultura, así como elemento de la victimización padecida desde los conflictos y de las opresiones históricas sufridas como minoría.

Asumiéndolo como componente o asociado complejo y ambiguo del Espacio, el Territorio más que categoría es categorizador cultural, “signo cuyo significado se construye desde dos lugares: desde los códigos socio-culturales en los que se inscribe y desde los códigos de quienes lo interpretan” (Rincón y Echavarría 16). Esta es una diferencia conceptual con quienes le asignan un significado absoluto y objetivo que supondría una relación directa, constante y estática entre signo y significado o entre forma y contenido, y con quienes lo ven como mero hecho nominal o administrativo (región, ciudad o municipio) (Rincón y Echavarría 16). El Territorio se asume como un lienzo leíble e interpretable de su signo y significado a partir de la narrativa indígena, que en su función de madre, padre, hermana, hijo, esposa, víctima, líder, reconoce y comprende las cargas formales y sustanciales del Territorio como ámbito espacial de la vida de su comunidad, e incluso como hecho nominal, en la medida que es una categoría holística y valorable construida en la ancestralidad.

La superación de su identidad limitada en lo físico es una obligación que conduce a su asimilación como elemento social y humano, en este caso indígena, componente de formas y modelos de vida, y aspecto proyectivo de desarrollo y sostenibilidad; “un Territorio específico, sería ese creado por la acción humana que lo ha influido y controlado y por los elementos que en él se interrelacionan” (Rincón y Echavarría 18). Sack (Cit. En Rincón y Echavarría 18) plantea que la territorialidad específica siempre tiene “raíces sociales”, “la forma espacial primaria de poder”, señalando como en las sociedades modernas cada persona o grupo social puede llegar a controlar más de un Territorio específico (Rincón y Echavarría 18). El Territorio se hace componente característico de la temporalidad de una sociedad determinada donde lo político, lo económico, lo ambiental y lo jurídico convergen en un cúmulo de construcción cultural, se convierte en “medio codificado, dotado de sentido, mutante entre la consistencia y la inconsistencia, entre el

encierro y la apertura y entre la estabilidad y la fuga (con momentos de consolidación y consistencia, intensidades, grados distintos de estabilidad y temporalidades)” (Rincón y Echavarría 18).

El Territorio es recurso y escenario de vivencia, convergencia de acciones y diálogos, marco obligado de convivencia, ejercicio político, democrático y de poder. No obstante, recibe cargas y apropiaciones de actores particulares que despliegan pretensiones concretas sobre aquel a través de diversos medios, entre otros, la organización y ordenamiento del territorio, la definición de los motivos de utilidad pública y las funciones de la propiedad privada. Desde este fenómeno justificado para la titularidad, organización y administración del Territorio, el Estado aparece como un actor central que genera tensiones y rupturas con las comunidades indígenas, dotadas de autonomía, autoridad y atención prioritaria por parte de la normativa nacional.

En ese orden el Territorio se enfrenta a la dualidad de verse como el espacio de los Estados – naciones (el Territorio nacional), un espacio acabado, apropiado, administrado y delimitado política o administrativamente, y el Territorio vivido y vivencial, construido de forma comunitaria en el recorrido de la ancestralidad, al cual se articula el modelo y sentido de la vida del indígena. El Territorio, como lo expone Danilo Rodríguez Valbuena (2010) exige la articulación de la sociedad en la medida que los procesos de pertenencia, identificación y construcción generan la territorialidad, o “forma espacial primaria del poder” si regresamos a Sack, lo que posibilita la comprensión de los sentidos depositados y protegidos de manera individual y colectiva en un momento histórico, por lo que no puede entenderse la sociedad apartada del territorio, menos en la forma de vida colectiva indígena, donde es componente esencial.

Territorio, que según Bonnemaïson y Cambrezy (77 – 94) es una “ideología geográfica”, fracasa ante la evidencia de una dimensión más culturalista. En una perspectiva de corte postmoderno, la territorialidad no es solamente una cuestión de apropiación de un espacio – por un Estado o por cualquier grupo de poder- sino también de pertenencia a un Territorio, a través de un proceso de identificación y de representación – bien sea colectivo como individual-, que muchas veces

desconoce las fronteras políticas o administrativas clásicas (Claval 1996). De acuerdo con Méndez (1988 Cit. en Rodríguez 4) el Territorio, adscrito al concepto de ambiente geográfico, se caracteriza por no ser neutral, estar originado en la iniciativa humana, ser una construcción social, ser objeto de consumo, ser funcional, ser dinámico y ser heterogéneo, y acudiendo a Bozzano (2009) explica que “Nuestros territorios son a la vez reales, vívidos, pensados y posibles porque nuestras vidas transcurren, atraviesan y percolan nuestros lugares desde nuestros sentidos, significaciones e intereses, generando un sinnúmero de procesos que nuestro conocimiento se encarga de entender y explicar” (21), un Territorio que supera la pertenencia jurídica a un espacio geográfico, el ejercicio de una autoridad política en dimensiones escalares, la idea de ser un espacio apropiado, para convertirse en un componente de la vida individual y social desde el cual se definen relaciones caracterizadas por intereses y valores concretos.

El Territorio en aproximaciones propiamente indígenas trasciende el espacio físico, adquiere una perspectiva cultural que lo comprende como materia viva que posibilita el desarrollo de la comunidad (Zapata Torres 21); es un campo relacional de lo humano y no humano, lo que refuerza Zapata Torres acudiendo a Montañez y Delgado (1998) que lo definen como proceso derivado de las dinámicas que se dan sobre él. El territorio indígena carga la dualidad de lo natural y lo humano, lo material y lo simbólico, distinto a los intereses de delimitación y apropiación propios del mundo occidental. Aquella dualidad es lo que permite las representaciones simbólicas que caracterizan y definen los lugares y las relaciones que la comunidad tienen con ellos.

La simbolización del territorio construye lenguaje, y es este el que se expresa en las voces en un acto de rescate para la construcción de un referencial de política pública que obedezca a una dimensión no occidental del territorio ancestral indígena, que por el contrario, reafirme como suyo un Territorio que no marca diferencia patrimonialista en los integrantes del sujeto colectivo indígena, sino que los convoca, los reúne, los mantiene, los identifica, les permite reconocerse, los empodera y particulariza en su acervo cultural como justificante de una autonomía defensora de una cosmovisión menos jurídica y políti-

ca para ser más humana. A continuación se presentan los referencias sobre el sentido del Territorio, la relación que se entabla con él, y la forma de relacionarse que se desea mantener, todos insumos del referencial para una política pública de protección de Territorio.

Voces antioqueñas indígenas en relación con el Territorio

El rescate de las voces de las comunidades indígenas en sus propios territorios y a través de la lengua materna, en los casos que fue posible y admitido por los integrantes de cada comunidad, se guió a partir de preguntas que se implementaron como derroteros para la construcción del referencial de la política pública, desde ejercicios participativos y de empoderamiento. Para nuestro caso, detallaremos los sentidos de las voces a partir de los interrogantes ¿Qué representa para ustedes el territorio? ¿Cómo se relacionan ustedes con el territorio? ¿Cuál es la relación que más desean mantener con el territorio? preguntas que arrojaron un sentido uniforme en las comunidades de Urabá, Suroeste y Nordeste de Antioquia.

Las voces de Tagual La Pó, en el Municipio de Segovia en el Nordeste del departamento, mantienen la comprensión del territorio desde un enfoque materno, de sobrevivencia, identidad y localización con y para el mundo, lo que no solo exalta algunas razones que lo reafirman como objeto colectivo de protección, sino como un elemento connatural de la existencia de la agrupación. El Gobernador manifestó que el “Territorio es donde ocupan los indígenas, una comunidad indígena, es territorio donde se ocupa, y es territorio indígena un territorio colectivo de la comunidad indígena.” (EGTP, 6 de diciembre de 2015), apreciación alineada con la del ex Gobernador, quien expuso: “territorio para nosotros significa, es, donde vivimos todos los indígenas, donde trabajamos, donde hacemos casa, donde están las quebradas, donde están los bosques, donde están todas las supervivencias de los indígenas” (EEGTP, 6 de diciembre de 2015). Estas narrativas fueron refrendadas por el Maestro, para quien el “territorio hace parte de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, porque allí vivimos,

allí nacimos y todo lo que ella produce es para nosotros” (EMTP, 6 de diciembre de 2015) al igual que por uno de sus líderes, para quien el territorio “es donde nosotros nos resguardamos, donde viven nuestras familias y es lo que debemos cuidar.” (EL1TP, 6 de diciembre de 2015).

En la misma tendencia de relación de pertenencia, construcción de identidad y provisión de intercambios para la sobrevivencia con un territorio identificable a partir de los roles simbólicos que culturalmente asigna la comunidad, voceros de Karmata Rua, en el suroeste del departamento, caminaron en el sendero definido por las voces expresadas en Tagual La Pó. Manifestó una de las mujeres del primer grupo focal que “el territorio es como para cuidarse, protegerse entre la comunidad dentro del territorio y quererse todo esto” (GFKR1, septiembre de 2015). En el mismo grupo un hombre intervino para agregar “nos facilita como identificarnos en medio de una sociedad en la cual convivimos, pues como es nuestro país y cuenta también la capacidad y el desarrollo que tengamos en sí en esa comunidad o en ese territorio, territorio... pues sí, nuestra forma de vida, nuestro pensamiento, nuestra cultura y nuestra futura generación, dependiendo del poder y del uso que le demos, (...)” (GFKR1, septiembre de 2015). Esta forma de asimilar el Territorio con un sentido de protección más explícito, e incluso de posibilidad para el ejercicio del poder, fue igualmente descrita con un sentido mayormente espiritual y ancestral por la Vicegobernadora del resguardo Karmata Rua:

(...) para nosotros el territorio más que algo, osea, es algo muy importante, muy de nosotros, es la vida de nosotros, porque... porque vivimos de ella, porque nos alimentamos de ella, este... mucha gente vive así por vivir, no le da importancia de lo importante que es tener un territorio y propio y vivir en comunidad, independiente de los problemas que tengamos como territorios indígenas como pueblos, nosotros le brindamos adoración en la cosmovisión de nosotros la ley de origen, partiendo desde ahí es mucha la importancia para nosotros, el territorio indígena, porque también en ese territorio tenemos muchos espíritus, espiritualmente creemos en La Madre Tierra como lo llamamos toda la vida, desde hace 500 años lo hemos llamado Madre Tierra y eso es lo que es para nosotros, es nuestra Madre (EV, septiembre de 2015).

Como se reseña en el escrito “Mas allá de la lengua normada: Voces indígenas de la subregión de Urabá para el referencial de una política pública de protección del territorio” (Vásquez 2015) en la comunidad El Volao, en el municipio de Necoclí, el colectivo de mujeres con el cual se dio inicio al trabajo del rescate de las voces indígenas asumió la pregunta con un sentido de obviedad, toda vez que el territorio es el componente que representa la vida misma, algo que queda claro en las respuestas ofrecidas por Ángela y por Gloria (GFMEV, 27 de septiembre de 2014):

Ángela: (...) Para mí significa algo muy significativo, muy importante, ¿por qué? Porque gracias al territorio que tenemos como comunidad indígena, gracias al territorio pues, nos da como una calidad de vida buena, porque de él recibimos por lo menos, las cosechas, nos da también, por lo menos, vivienda, o sea, como tenemos los productos como para así, elaborar las viviendas, tenemos techo, ¿cierto? (...) poquito o bastante pero también nos da, por ahí de vez en cuando el dinero, por lo menos de plantaciones naturales como los árboles que nacen solos, crecen, esos los cortamos. Nos dan también fuente de trabajo, nos da de todo un poquito.

El Territorio fue definido una vez más como fuente de vida que proporciona los recursos para la alimentación y la vivienda, y con ello, devela la asignación específica de roles desde la simbolización que se construye históricamente a partir de las dinámicas relacionales que entabla la comunidad. Igualmente es insumo para los ingresos, lo que define un rol económico sujeto a las condiciones de subsistencia, pero también representa la obra de un ser supremo no propiamente vinculado a los politeísmos precoloniales, que evidencia como la cosmovisión indígena, aun aferrada a su raíz, transita un sendero de cambios en los cuales el territorio parece mantenerse en una lucha paradigmática donde se quiere conservar como un elemento integrador de la vida de su comunidad. No obstante los temores por el devenir del Territorio aparecen en las expresiones de las mujeres cuando Gloria intervino:

No, yo hablo que me da sentimiento es que, gracias a Dios, Dios nos trajo aquí a mirar la obra de Dios que ha hecho entre el cielo y la tierra y nos trajo la vida a nosotros para estar aquí, en esta, nuestra tierra, y a nosotros que es lo que nos gusta mucho la tierra (...) yo le doy gracias a Dios, enteras, que Dios nos da todo y venimos nosotros acá y lo cogemos para negocio (...) que Dios nos pone, nos da la comida y nos da la vida y venimos aquí y lo volvemos un negocio y no sabe quién es quién y (...) y ustedes están buscando también en el resguardo de los indígenas y de nosotros, también y a qué vienen (...).

Las apreciaciones del territorio se repitieron en la comunidad de Las Palmas, próxima al municipio de Apartadó. Allí la vocería casi la acaparó Abelardo, quien de igual manera daba lugar a algunas intervenciones de otros integrantes que conformaron un amplio grupo en el ejercicio:

Abelardo: La tierra es para nosotros, es la madre tierra, es como usted criar un niño, hay que alimentar, ¿cierto? Si usted no siembra yuca, no siembra plátano, no siembra nada, si no tiene las plantas medicinales, no tiene nada; no somos indios, ¿sí? ¿Qué estamos hablando con eso? La madre tierra, nosotros, ahora desde hace 20 años, nosotros hemos trabajado en la zona bananera, ¿por qué nos cansamos? Nos aprovecharon, tuvimos que organizarnos para llegar a ganar nuestros derechos.

Amanda: yo sí quiero decir algo, yo sí quiero aportar. Lo que dice el señor es verdad, la relación con la tierra que tenemos nosotros es, es que nosotros pues, lo denominamos a la tierra “La Madre Tierra”, lo que acabo de explicarle el señor, ¿por qué? Porque a través de ellas adquirimos la alimentación, porque si nosotros no tuviéramos territorio, tampoco tuviéramos el alimento, porque ella es la que nos da los alimentos todos los días, que si sembramos la yuca, que si sembramos el maíz, que si sembramos el plátano, que si sembramos también el arroz, ella produce todo. Esa es la relación pues, que nosotros tenemos con la madre tierra, la denominamos la madre tierra ¿por qué? Porque ella nos da todo. Otro es, también la vida es también, usted sabe pues que, uno sin el agua, no tiene vida, el agua es la riqueza más grande que hay en el mundo porque si nosotros, no hubiera agua, pues, ¿qué seríamos nosotros? entonces, también es importante lo que dijo el señor, ya nosotros no tenemos pues, las cuencas porque ya la parte de arriba, ya campesinos o los ganaderos, han venido haciendo destrucción, o sea, no manejan lo que es el medio ambiente, lo que hacen es la destrucción

del medio ambiente, entonces en la parte de arriba ya, y nosotros acá en el bajo, consumimos pero es muy poco el agua potable que tenemos, no tenemos agua potable.

El sentido que el Territorio tiene por regla general en las comunidades indígenas del departamento de Antioquia constituye un sendero de uniformidad axiológica y simbólica a partir de la cual se resignifica el Territorio como elemento de vida y de cultura, y desde estos dos derechos comunitarios, de seguridad, sobrevivencia, autonomía e identidad. El sentido del Territorio se mantiene aún lejano de las concepciones jurídicas y políticas de la modernidad, pues no es definido desde su alcance de dominio, provecho personal, usufructo o comercialización; más si define un ejercicio de poder que no se individualiza, por el contrario se proyecta como la realización de una obligación por el devenir de la colectividad, donde desde el respeto, el reconocimiento y la veneración se constituye en constitutivo de la forma de vida indígena.

Desde la pregunta que indagó por las formas de relacionarse con el territorio, así como la que se dirige a la forma que desean mantener como la relación debida, en la comunidad indígena de El Volao se expresó a través de Ramón, uno de sus líderes, así:

Convivimos en las dos partes, en el ambiente educativo como el ambiente de la educación tradicional de nosotros, la relación entre las partes, de eso convivimos también, porque hay una educación del ambiente que nos enseña cómo debemos de tener un manejo para el ambiente en el que se vive sobre el territorio, pero también nosotros, el plan de manejo que nosotros también proponemos, de cómo debemos mantener ese plan de manejo sobre la tierra y es lo que nosotros hoy estamos acá. Nosotros, a nivel de la tierra, cómo nos relacionamos con la tierra, nosotros le damos parcelas a las familias para que trabajen, ahí está el plan de trabajo, ya comenzamos el plan de trabajo, le damos parcelas a las familias para que trabajen. Como la tierra es colectiva, nosotros por eso estamos también en un proceso de una organización colectiva, comunitaria a nivel social. Entonces la relación de la tierra tiene mucho que ver. ¿Qué es lo básico? En la parte básica, fundamental para la familia que convivimos sobre ella (GFHEV, 27 de septiembre de 2014).

Marco, en la conversación del grupo, posteriormente complementó:

(...) ya ahorita usted también lo comentó, la tierra dentro del territorio, y de la mayoría de nosotros, por eso cuando Ramón dice que nosotros, es nuestra madre tierra, en el concepto y en la parte cosmogónica, no se vende, porque si usted la vende, está vendiendo su mamá o uno está vendiendo la mamá y ya ahí muy diferente porque la parte occidental sí, y bueno, todo el mundo quiere comprar y vender y eso. De las voces femeninas se deriva una perspectiva más detallada, a partir de la cual fue posible visualizar los roles que como mujeres cumplen en la comunidad. En ellas, las relaciones que piensan con el territorio retoman la educación, y con ello, su cultura: Gloria: ¿Cuál es la relación que más deseamos mantener con el territorio? Enseñanza, pues si las hay; cultura, si la hay. La cultura de acá, pues nosotros como Zenús en sí, está la cañaflera como una tradición y eso, en sí, como elaborar en trabajos como los sombreros, trabajar en el trenzado, en fin; sería la enseñanza, enseñarles a los niños que aprendan con lo que da la tierra (GFHEV, 27 de septiembre de 2014).

Nidia: Bueno, pero por mi parte, con respecto a las costumbres, hay costumbres paganas pero también hay de eso que hay tiempo, yo soy cristiana y soy ferviente y también darles a conocer a la gente lo que es la palabra del señor y eso para que también la gente sea organizada porque eso nos ayuda a ser organizados y tener otra mentalidad de lo que es espiritual, porque no solo también es lo terrenal, hay que buscar la dirección hacia la guía de Dios para sobre todas las cosas porque es que eso nos lleva también a conocer la casa que Dios nos tiene para darnos su conocimiento y como ser humano que también mencionamos nosotros de ayudarnos los unos a los otros, entonces que Dios, más bien hoy, nos ha ayudado a la unidad, hace la fuerza para todo (GFMEV, 27 de septiembre de 2014).

A diferencia de las pretensiones de participación, cumplimiento de políticas, restauración ambiental y conservación de las costumbres y prácticas ancestrales que sobresalen en las comunidades de Urabá y Suroeste, en el caso del Nordeste con Tagual La Pó emergen relaciones con el territorio caracterizadas por la demanda de grandes esfuerzos, luchas y desgastes para los indígenas. Lo anterior se deja leer en las representaciones de conservación y respeto por la tierra, las dificultades de los dirigentes indígenas frente a la manutención de los

recursos, pero sobretodo, en el claro control de información que se manifestó en casi todas las entrevistas, donde el número de habitantes y su crecimiento en el tiempo se reiteró al igual que la fecha de constitución del resguardo, así como la clarificación de datos que definen su identidad, aspectos que abren la puerta a las problemáticas públicas actuales de este resguardo, y que siembran la idea del temor por la desaparición. La diferenciación que define las representaciones y relaciones con el territorio en Tagual La Pó se acentúan desde la referenciación de la relación anhelada con dicho recurso: ¿Cuál es la relación que más desean mantener con el territorio?

Ex – Gobernador: “lo que más desea uno, quiere mantener con el territorio ojalá tener buen trabajo, buena administración, proyectos productivos, proyectos que sostienen” (EGTP, 6 de diciembre de 2015).

El Maestro ilustró: “que no se les quite más el lugar, el espacio, que les sea permitido expandirse, en todo lo relacionado con el lugar donde habitan (...) lo que más me gustaría en cuestión de territorio es que más normalmente esto estuviera lleno de mucha vegetación, donde ninguna máquina, ningún extranjero venga, y venga a dañar el seno de la tierra porque nos puede perjudicar, no a nosotros sino a todo el entorno” (EMTP, 6 de diciembre de 2015).

A modo de conclusión

La construcción del referencial de una política pública de protección de territorios indígenas en el departamento de Antioquia tiene uno de sus potenciales en el empoderamiento participativo con enfoque decisonal, a partir del cual la priorización de la historia oral como instrumento desde el cual se recrean los sentidos y alcances del Territorio, dibuja el camino para indagar las problemáticas públicas de grupos poblacionales minoritarios, insumo que puede y debe promover un nuevo ciclo en la agenda pública de las autoridades competentes para enfrentar de manera directa, mancomunada con las autoridades indígenas, o delegando en las mismas, los problemas que aquejan estos

territorios del departamento de Antioquia.

El rescate de las voces indígenas de las comunidades del departamento de Antioquia sobre el sentido del territorio, en este caso, como bien jurídico amparable, o valor socialmente relevante para ser protegido a través de una política pública departamental, brinda la seguridad de reiterar el sentido que sobre él se deriva de las representaciones que expresan las voces de los pueblos indígenas, categoría que en las comunidades indagadas en Urabá, Suroeste y Nordeste de Antioquia es vida, sobrevivencia, es madre y futuro. El referencial constituye un primer cúmulo de imaginarios, representaciones y valores por medio de los cuales no solo se proyecta una posible política pública desde los sustentos jurídicos vigentes para los pueblos indígenas sobre sus territorios, sino la posibilidad de especificar el valor del sustrato en el que se materializan y definen problemas públicos para la elaboración y jerarquización en una agenda que debe estar transversalizada por la participación y la defensa de la autonomía empoderada desde las voces de los indígenas dueños, parte y complemento de su territorio.

Referencias bibliográficas

- Bonnemaison, J. & Cambrezy, L. (1996). *Le lien territorial: Entre frontières et identités. Géographies et Cultures (Le Territoire) N. 20* (inverno). Paris, L' Harmattan-CNRS.
- Rincón, A. & Echeverría, M. (2000). *Ciudad de territorialidades: Polémicas de Medellín*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia sede Medellín, Centro de Estudios del Hábitat Popular (CEHAP).
- Sack, R. (1991). El significado de la territorialidad. En: Pérez Herrero, Pedro. *Historia y Región*. México: Instituto de Investigaciones Mora.
- Rodríguez, D. (2010). Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la geografía. En: *Revista Uni-pliru/versidad*, Vol. 10, N. 3. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Santos, M. (1999). El territorio. Un agregado de espacios banales. En: *América Latina, lógicas locales, lógicas globales*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla La Mancha.
- Vásquez, J. (2015). Más allá de la lengua normada: Voces indígenas de la subregión de Urabá para el referencial de una política pública de protección del territorio. En: *Revista Temas Sociojurídico*. Bucaramanga: Universidad Autónoma de Bucaramanga.
- Zapata, J. (2010). *Espacio y territorio sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- Entrevista Gobernador Tagual La Pó (EGTP) 6 de diciembre de 2015.
- Entrevista ex Gobernador Tagual La Pó (EEGTP) 6 de diciembre de 2015.
- Entrevista Maestro Tagual La Pó (EMTP) 6 de diciembre de 2015.

Entrevista Líder 1 Tagual La Pó (EL1TP) 6 de diciembre de 2015.
Entrevista Vicegobernadora Karmata Rúa (EV) septiembre de 2015.
Grupo Focal Karmata Rúa 1. (GFKR1) septiembre de 2015.
Grupo Focal de Mujeres El Volao (GFMEV) 27 de septiembre de 2014.
Grupo Focal Hombres El Volao (GFHEV) 27 de septiembre de 2014.

Sabiduría wiwa en salud

Wiwa wisdom in health

Luis Vila Sierra

Universidad del Magdalena. Colombia.
uvila25@yahoo.com

Resumen

El objetivo de este trabajo investigativo fue comprender las prácticas en salud de los pueblos indígenas wiwa, ubicados en las estribaciones de la sierra nevada de Santa Marta- Colombia, en la cuenca del río Palomino.

Se entiende por prácticas en salud todas las actividades, creencias y mitos conducentes a comprender la concepción de salud-enfermedad y las actividades en salud conducentes a preservar la salud.

Para el desarrollo del proceso de investigación se hizo uso de fuentes primarias como: Entrevistas, la observación Participante y recolección de la información desde una perspectiva etnográfica llevando a cabo visitas a los poblados donde habitan los Wiwa. Los resultados muestran la concepción espiritual y mitológica de salud contrastando con nuestras creencias occidentales, las prácticas en salud, la utilización plantas, ritos y pagamentos para la prevención y curación de la enfermedad, así como las dificultades que han tenido para tratar de conservar sus costumbres ante las arremetidas de fuerzas armadas que producido su desplazamiento, perdiendo sus tierras aptas para el cultivo trayendo como consecuencia desnutrición y otras enfermedades.

Palabras claves: indígenas, prácticas en salud, mitos, creencias, promoción y prevención.

Abstract.

The objective of this research work was to understand the natives wiwa's health practices, these settlements are located at the foothill of La Sierra Nevada de Santa Marta at the basin of the Palomino River.

We refer to Health practices to all the activities, believes, myths that lead us to the concepts of health- illness and the activities to keep good health.

To develop the investigation process we use primary sources such as: question, recollection of the information based on an ethnographic point of view; we visited the village where the wiwas live. The results show the spiritual conception compared with our western believes, health practices, the used of plants, rites to prevent and cure diseases thus the difficulties to preserve their culture and costumes, despite the war that had forced them to displaced to different lands, bringing as consequence malnutrition and diseases.

Key words: Natives, Health practice, Myth, Believes, Prevention, Promotion

Introducción

El modelo de salud que se adopta en una comunidad no es casual sino que responde siempre a un determinado enfoque de las relaciones entre las personas. Es así como en la investigación *Sabiduría Wiwa en Salud, del pueblo indígena Wiwa*, ubicado en la Sierra Nevada de Santa Marta, pretende valorar este tema teniendo en cuenta las categorías socio conductuales que determinan la existencia de un modelo de salud dentro de la este grupo humano.

En este sentido, las prácticas de salud que poseen los wiwa no son vistas por el investigador, como procesos devaluados; por el contrario, éstas surgen de la necesidad de afianzar el sistema de creencias y valores que refuerzan la identidad cultural.

La población de los Wiwa, uno de los cuatro grupos étnicos que habita la Sierra Nevada de Santa Marta¹, está estipulada en unas 7000 personas, localizadas principalmente entre las cuencas media-altas del río Ranchería (Guajira) y cursos superiores del río Badillo (Cesar). En la última década y media, se comenzó el poblamiento

1 DOLMATOFF, Reichel-Dolmatoff, 1953:122).

de la cuenca alta, media y media baja del río Guachaca (Magdalena). Actualmente los territorios ocupados corresponden a las vertientes norte, nororiente y la esquina oriental de la Sierra. (Foto Anexo)

La aproximación a la comunidad se produjo después de tener el primer contacto con la prácticas de salud y de conversar con líderes como Santiago Gil²; se logró evidenciar un distanciamiento entre el enfoque de salud legado por las culturas indígenas y la medicina occidental. Esta última, responde a la necesidades sentidas por este pueblo, pero se observa la prestación de los servicios sólo se limitan a la atención en curación de enfermedades corporales y atención preventiva. Los Wiwa desarrollan diversas prácticas tradicionales en salud y cuidado, el *Mamo*, los mayores y los nuevos líderes (promotores étnicos de salud) son los encargados de guiarlas y dirigir las. La identificación de estas prácticas indican la existencia de unas prácticas en salud complejo que incluyen, además, factores espirituales y mitológicos, culturales y creencia y creencias y valores propios de esta comunidad.

Se observó en la comunidad, un gran número de prácticas en salud, mediante la utilización de plantas medicinales que, a través de su historia, han contribuido con la curación de muchas enfermedades que aquejan a los pueblos. Desde la concepción wiwa la salud es un proceso integral, donde converge todo lo que es la territorialidad, el gobierno, el pensamiento, la filosofía, la cosmogonía, los hábitos alimenticios, el bienestar espiritual y otros elementos simbólicos que le dan identidad a la comunidad.

Sin embargo, las prácticas tradicionales cada vez más son desplazadas por la medicina occidental debido a que la intervención del mamo que cumple el papel de médico de la comunidad, sólo se limita a la atención inicial, teniendo que remitir los pacientes que presentan problemas más graves, a los centros de atención atendidos por médicos occidentales, lo que permite evidenciar que las prácticas tradicionales se limitan cada vez más. Esto significa que empiezan a

2 Santiago Gil, rector de la escuela Salemaku Zertuga de Gotshezhi y es un líder indígena por su capacidad de gestión

perder su esencia y el paciente es atendido, sin considerar las tradiciones, costumbres y creencias propias de cada cultura.

Este es uno de los aspectos que deja entrever la necesidad de estudiar con mayor detenimiento las prácticas de salud implementadas por las comunidades particulares, atendiendo a sus rasgos características y peculiaridades del entorno étnico, donde confluya lo tradicional y lo occidental (suntalo³). Las prácticas de salud, efecto, deben estar mediadas por el respeto de sus creencias, costumbres y convicciones, ya que en nuestro país, especialmente en el departamento del Magdalena se cuenta con una gran diversidad étnica que garanticen la supervivencia de la identidad cultural.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el contacto con la comunidad wiwa permitió formular los siguientes interrogantes que orientaron todo el proceso de investigación:

¿Cuáles es la salud de las comunidades wiwa?

¿Cuáles son sus creencias respecto a la salud-enfermedad?

¿Qué problemática social están viviendo?

Hallazgos encontrados en das diferentes categorías estudiadas.

- Estado De Salud Del Pueblo Wiwa

La situación actual de la salud de los de los habitantes de los 27 poblados Wiwa ubicados en el Magdalena es muy grave ya que de acuerdo con los estudios abordados por el Coordinador de Servicios para la Sierra Nevada de la oficina de asuntos indígenas de la Guajira se encontró que el 42% de la población padece de tuberculosis siendo las principales causas, la desnutrición, la deforestación y los grupos armados.

Esto indica que la atención en salud, en los campos sanitarios, la prevención primaria, y la rehabilitación, que se les brinda actual-

3 Término utilizado para definir a aquella persona no indígena.

mente, no son tratados apropiadamente ya que los métodos de prevenirlos y controlarlos no están produciendo los resultados esperados.

Se puede asegurar que la atención primaria realizada por el mamo. Da grandes resultados en la curación de enfermedades menores. Son valiosos los conocimientos que poseen estos personajes, así como también son valiosos sus conocimientos al explicar por qué las personas se enferman. Señalan que enfermedad proviene del espíritu enfermo que ha hecho daño a Abu Muñi.

-Creencias

Los Wiwa plantean *“para que las enfermedades no sigan causando daño, al hermanito menor hay que enseñarle que los lugares sagrados son para respetarlos y cuidarlos porque de allí depende la vida de todos los seres que habitan la tierra. Y la Sierra Nevada no solo un lugar sagrado sino el corazón del mundo, y los cuatro pueblos que habitamos la Sierra estamos encargados de defenderla”*.

La creencia de los wiwa en los dioses se manifiesta en ese reconocerse como indígenas se encuentran tres elementos sagrados: la conciencia de un origen común con los demás indígenas de la Sierra, el rito del pagamento y la celebración de la fiesta del Corpus Christi. El pagamento es el tributo que rinden los indígenas de la Sierra a sus antepasados. Es un instrumento de ofrenda, petición de favores y agradecimientos, utilizándose varias clases de piedras y cuentas, con monedas y vidrios de colores. Estas ofrendas son el alimento de los antiguos.

El pagamento es historia, memoria encerrada en grandes árboles, en piedras de forma extraña, en pozos oscuros. Representa un concepto importante relacionado con la geografía del mundo sagrado en la Sierra Nevada. A través de él es posible entrar al universo de los ancestros, de los antepasados, escuchar consejos; con el pagamento es posible restablecer equilibrios perdidos restituyendo órdenes primigenios donde solo ellos controlan el mundo. Allá en la Nevada, cerca de Chinkuamake, están las cuatro piedras, piedras de paga-

mentos, de cada uno de los grupos de la Sierra; cada una con su tradición, con su historia, cada una es hermana de la otra”.

La música es un elemento primordial en la celebración de la fiesta del Corpus Christi y de la cotidianidad de los wiwa. En la procesión están presentes el baile, el chirrinchi (licor destilado artesanalmente) y la música en la que se tocan gaita y chicote, con un estilo particular.

-Problema social

El bloqueo de los paramilitares en la parte baja, de la guerrilla en la parte alta, y del ejército nacional en la zona es otro de los factores que están incidiendo en la dieta de los wiwa, pues los retenes que realizan en las vías controlan la cantidad de alimentos o impiden que las comunidades puedan subirlos a sus lugares de habitación. Situación que los ha colocado en una verdadera emergencia alimentaria, social y cultural.

“[...] para los Wiwa, la necesidad de buscar su puesto en relación a los demás indígenas de la Sierra Nevada, es el norte que guía su actual momento. Los conflictos que se han presentado [...] han llevado a la población Wiwa a buscar [...] sus raíces, sus orígenes [...]. De otra parte, su exposición a procesos aculturadores tal vez con mayor agresividad que en los otros pueblos indígenas de la Sierra, obligan a las autoridades tradicionales Wiwa a tener en el fortalecimiento de lo propio en la búsqueda del acuerdo con los demás, su principal preocupación[...]” (Barragán, 1997:109).

Lo expresado por el autor anterior, indica que la progresiva intensificación del conflicto armado en los últimos años, ha obligado a esta comunidad de abandonar algunas prácticas (visita a sitios sagrados), usos y creencias tradicionales puesto que el desplazamiento de ellos, se ha restringido debido a que estos lugares son controlados por grupos armados.

Esta problemática social, pone en riesgo su cultura ya que la pérdida de sus tradiciones no puede ser transmitida a futuras generaciones que son desplazadas hacia la ciudad o en su defecto hacia lugares recónditos.

Conclusiones

Los testimonios recogidos a través de los instrumentos primarios y secundarios, muestran que el sistema tradicional con que los indígenas han concebido la salud, se ha visto notoriamente afectado, en los últimos años, por factores externos que deterioran la calidad de vida de los miembros de la comunidad.

No cabe duda que muchas de las enfermedades surgidas están ligadas a los problemas de salubridad y las condiciones medio ambientales en que viven estas comunidades, producto de la influencia de la comunidad occidental, colonos, campesinos, etc. El nivel de lluviosidad produce enfermedades virales como el dengue hemorrágico que en años pasados produjo muchas muertes en estos asentamientos, producidas por la deforestación del hermanito menor; No cabe duda que los wiwa deben preocuparse para hacer un estudio, junto con otras organizaciones, para valorar aún más los beneficios que ofrecen las plantas naturales como medicina alternativa, incluyendo en cátedras en las escuelas para que sea transmitida a los menores pues su tradición es oral y de esta manera, fortalecer el legado cultural que les fue otorgado por sus ancestros.

Las consecuencias dejadas por el conflicto armado entre los hermanos menores son enormes y han ocasionado el desequilibrio espiritual, moral y psicológico de la cultura, por el sólo hecho de no poder llegar a los diferentes sitios sagrados a realizar los respectivos pagamentos, porque no es posible hacer los recorridos libremente desde la orilla del mar hasta los picos del nevado en desarrollo de los trabajos tradicionales, por temor a ser asesinados, capturados o señalados de pertenecer a uno u otro grupo armado. Esta situación también tiene grandes repercusiones en el campo de la salud, ya que no pueden comprar los alimentos requeridos para su sustento y constantemente son acosados por las fuerzas militares, paramilitares y guerrilla que los expropián de sus recursos protéicos.

Los Wiwa plantean: para que las enfermedades no sigan causando daño, al hermanito menor hay que enseñarle que los lugares sagrados son para respetarlos y cuidarlos porque de allí depende la vida de todos

los seres que habitan la tierra. Y la Sierra Nevada no solo un lugar sagrado sino el corazón del mundo, y los cuatro pueblos que habitamos la Sierra estamos encargados de defenderla.

Desde su óptica empírica la salud y la enfermedad se enfrentan cuando se violan las leyes naturales de la Madre Tierra, las cuales tienen un soporte en que los elementos de la naturaleza y el hombre está ligados a un mismo cordón umbilical. Por ello, consideran que cuando hacemos mal uso de los recursos y explotamos en forma inadecuada los productos que nos ofrece Abu Muñí se produce un desequilibrio en el orden natural, que a su vez se refleja en todos los aspectos de la vida humana: lo social, lo cultural y sobre todo en la salud.

Y es que para las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, la concepción de salud está ligada al equilibrio que debe existir entre lo corporal, lo espiritual y la naturaleza; lo cual nos lleva a plantear enfermedades de nuestro tiempo, donde encontramos que a patologías corporales tiene su origen en lo psíquico o espiritual producto del estrés que manejamos y las malas relaciones interpersonales.

La influencia de la comunidad occidental como podríamos llamarlos, va en la alimentación pues consumen algunos alimentos que antes no lo hacían, produciendo por ejemplo caries, la influencia en lo religioso cuando llegaron los misioneros que quisieron acabar con su cultura, aduciendo que era pecado

Las autoridades tradicionales y los miembros de los pueblos indígenas, la violación del “Hermano Menor” (occidente) cometida contra la naturaleza, la “Madre Tierra” se constituye en una amenaza para los “órganos internos de la Sierra para comercializarlos” se deben rescatar sus prácticas en salud que van desde la parte de promoción y prevención hasta lo curativo, por lo cual se han conservado a través de años.

FIGURA 1

Santa Marta – Colombia. 30/09/16
Fuente: Luis Armando Vila 2006

FIGURA 2.

Fuente: Judith Zableth 2016

FIGURA 3.



Fuente: Agustín Codazzi 2001

Referencias bibliográficas

- Arenas, P. (2004). *Perspectiva histórica del desarrollo en el Espacio de la Vertiente Norte de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Sin publicar.
- Barragán, J. (2004). *La última Frontera*. Ponencia en Exprociencia V. Universidad del Magdalena. Santa Marta.
- Colajanni, A. (1997). *EL pueblo de la montaña sagrada tradición y cambio*. Santa Marta. Recerca e Cooperazione
- O.G.T. Organización Gonawindua Tayrona, A.I. Comisión de Asuntos Indígenas Santa Marta. Consejo Territorial de Cabildos (CTC). (1999). *Declaración Conjunta de las Cuatro Organizaciones Indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta para la Interlocución con el Estado y la Sociedad Nacional*. Valledupar. C.T.C.
- Dirección General de asuntos indígenas del ministerio del Interior. (1998). *Los Pueblos Indígenas en el País y en América*. Bogotá: Craftman.
- Echeverri, L. & Gutierrez, V. (2000). Antropóloga colombiana. *En: Noticias antropológicas. Sociedad Colombiana de Antropología*. Bogotá, 4-5.
- Fajardo, L. & Gamboa, J. (1999) *Los Wiwa: Multiculturalismo y Derechos Humanos*. Bogotá.
- Giddens, A. (2001). *Un mundo desbocado*. Bogotá. Taurus
- Gutierrez, V. (1985) *Medicina tradicional de Colombia*. Magia, Religión y Curanderismo. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Vol 2.
- Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. *La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas aledañas*, en prensa.
- Lacera, A. (1996). *Registro de Anormalidades congénitas en áreas de influencia de la Sierra Nevada de Santa Marta Colombia*. Barranquilla. Lourdes Ltda.

- Organización Indígena Gonawindua Tayrona. *La ilusión de Serankua*. Documento interno.
- Organización Mundial de la Salud. (2000). *Organización Panamericana de la Salud. Informe del taller de medicinas y terapias tradicionales, complementarias y alternativas en las Américas: políticas, planes y programas*. Guatemala.
- Peñaranda, J. (2005). *La Ilusión De Matuna: El Proceso Emergente De La política Identitaria Étnica De Los Wiwa De Gotshezhi*, Sierra Nevada De Santa Marta, Colombia. Sin editar
- Saltarín, A. (2002). *Prácticas de Medicina Tradicional*. Villavicencio: Universidad de los Llanos.
- Sotomayor, M. (1998). Porque somos indígenas, pero ¿Por qué somos indígenas. *En*: María Lucia Sotomayor (ed.), *Modernidad, identidad y desarrollo*, 399-423. Bogotá: ICANH
- Torres, J., Paredes, M., *Lo que el mundo debe saber sobre las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta Niwiumunukunu*. Duazary, volumen (1), 55-60.
- Uribe, C. (1990). *Nosotros los hermanos mayores: continuidad y cambio entre los Kaggaba de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Traducción de la tesis doctoral inédita.
- Villegas, M. (1999). *Los Wiwa: nociones de equilibrio y movimiento*. Santa Marta: Universidad de Los Andes.

La práctica discursiva de la planeación en Medellín (Colombia)

Discursive practice of planning in Medellin (Colombia)

Suly María Quinchía Roldán.

*Universidad Nacional de Colombia. Colombia
smquinchiar@unal.edu.co*

Resumen

Durante más de una década, la ciudad de Medellín (Colombia) ha adquirido gran protagonismo y notoriedad en el ámbito internacional, a razón de las políticas de desarrollo urbano implementadas; las cuales se han caracterizado por novedosos y amplios repertorios sobre el territorio, la ciudad, los ciudadanos, la política y el desarrollo, entre otros, emergentes en los Planes de Desarrollo Municipal y de Ordenamiento Territorial, y en general en lo que podríamos denominar la retórica oficial. Lo anterior, aunado a la materialidad urbana que, producto de intervenciones urbanas, intenta impactar en problemáticas de desequilibrio e inequidad social y territorial. En dicho contexto, este artículo propone una reflexión respecto a la función de la práctica discursiva en los procesos de planeación y gestión urbana, teniendo como referente empírico el modelo de Urbanismo Social aplicado en los últimos años en la ciudad de Medellín.

Palabras clave: Medellín, Urbanismo Social, discurso, planeación, poder.

Abstract.

For more than a decade, the city of Medellin (Colombia) has gained great prominence and visibility in the international arena, based on innovative urban development policy implementation characterized by extensive repertoires concerning territory, city, citizenship and politics, among others things, as expressed in municipal development plans, and generally, in what we might call the official discourse. This, along with the material product of urban interventions, aims

to impact on issues of social and territorial imbalance and inequity. This article proposes a reflection on the role of discursive practice in the processes of planning and urban management, taking as empirical reference the model of social urbanism applied in recent years in the city of Medellín.

Keywords: Medellín, social urbanism, discourse, planning, power.

Introducción

Durante más de una década, la ciudad de Medellín (Colombia) ha adquirido gran protagonismo y notoriedad en el ámbito internacional, a razón de las políticas de desarrollo urbano implementadas; las cuales se han caracterizado por novedosos y amplios repertorios sobre el territorio, la ciudad, los ciudadanos, la política y el desarrollo, entre otros, emergentes en los Planes de Desarrollo Municipal y de Ordenamiento Territorial, y en general en lo que podríamos denominar la retórica oficial. Lo anterior, aunado a la materialidad urbana que, producto de intervenciones urbanas, intenta impactar en problemáticas de desequilibrio e inequidad social y territorial. En dicho contexto, este artículo propone una reflexión respecto a la función de la práctica discursiva en los procesos de planeación y gestión urbana, teniendo como referente empírico el modelo de Urbanismo Social aplicado en los últimos años en la ciudad de Medellín.

Para ello, como marco interpretativo de las reflexiones que a continuación se presentan, consideramos que el lenguaje constituye un campo útil y necesario para comprender la naturaleza (simbólica) y los efectos de las políticas urbanas contemporáneas, las cuales por su sofisticación retórica y su vinculación a dinámicas y realidades políticas, económicas, y socio-espaciales particulares, parecen adquirir mayor notoriedad y circulación a escala global. Esto en el caso estudiado, se manifiesta en la emergencia de un lenguaje institucional y técnico que otorga nuevos sentidos a la acción política, a la ciudad, y a la producción de su espacio; a la vez que dicho lenguaje se acompaña de una práctica política y técnica “renovada”, y de una nueva mate-

rialidad urbana (parques biblioteca, cables aéreos, parques lineales, bulevares, escaleras eléctricas, etcétera), que en conjunto perfilan un modelo de transformación territorial, apalancado y legitimado por diversos actores (locales e internacionales), a través del cual se construye la imagen de una ciudad paradigma en la que pareciera haberse alcanzado una victoria sobre las patologías urbanas (Delgado 12).

En síntesis, hoy, el lenguaje en el ámbito de la planeación y la gestión urbana es un asunto sobre el cual se expresa mayor conciencia al ser problematizado, específicamente por los efectos que produce en la realidad y las acciones que determina. Son variadas las voces de académicos e investigadores que reclaman la necesidad de situarlo como objeto de revisión y análisis crítico, así se refleja en los planteamientos de Lopes al decir que “...planejadores urbanos... utilizam de um vocabulário cujo conteúdo muitíssimo raramente é objeto de qualquer reflexão, sobretudo de natureza crítica” (151). De modo similar, Borja invita a los estudiosos del desarrollo urbano a cuestionar el lenguaje utilizado, especialmente los conceptos (competitividad, cohesión social, igualdad, sostenibilidad, participación, entre otros) a los que se otorga un valor explicativo y orientador de la acción; llevando a un reconocimiento y uso acrítico de los mismos, y naturalizando la realidad cuando en muchos casos dichos conceptos tienen una carga ideológica interesada (*Revolución Urbana* 268).

Partiendo de lo anterior, en este texto se revisa la práctica discursiva de la planeación en la ciudad de Medellín¹, en el periodo 2004-2011, en torno al modelo de intervención territorial denominado Urbanismo Social; es de anotar, que el periodo seleccionado obedece al momento de gestación y mayor desarrollo (material y discursivo) del modelo. Para tales fines, a continuación se describe el contexto político bajo el cual emerge la propuesta de urbanismo social, para luego presentar algunas cuestiones teóricas y metodológicas que posibilitaron la caracterización e interpretación de su dimensión discursiva.

1 En este documento se presentan algunos de los resultados de la investigación *Discurso, ideología y poder en la producción de ciudad: un acercamiento a la práctica discursiva del urbanismo social en la ciudad de Medellín, 2004-2011*, adelantada por la autora, y presentados en el I Congreso Internacional: Los territorios discursivos en América Latina -Interculturalidad, comunicación e identidad.

La propuesta política para la transformación de la ciudad

El surgimiento del urbanismo social en Medellín – como discurso y realidad material – se da en el marco de la transformación política de la ciudad en el año 2004, entendida dicha transformación como el ejercicio del poder por parte de un movimiento político por fuera de los partidos políticos (liberales o conservadores) a los que tradicionalmente pertenecían quienes llegaban a la Alcaldía de la ciudad. Aparece entonces en el escenario político local, el Movimiento Compromiso Ciudadano y su propuesta de una acción política responsable, materializada en lo que nombraron como el Modelo Medellín de Buen Gobierno y Desarrollo Social Integral.

Dicho movimiento, surgido en el año 1999, se autodefinió por sus miembros como un movimiento de centro “que acepta y entiende que la política y los políticos son necesarios. Diferenciando, eso sí, que hay una mala política y una buena política y que no habrá desarrollo sin esta última” (Fajardo 2), ideas que posteriormente se trasladaron al escenario de la intervención urbana, y se asociaron con el conjunto de representaciones sociales producidas por el discurso en torno al urbanismo social. De la práctica política del movimiento, se pueden destacar algunos aspectos promovidos en los discursos oficiales y que resultan relevantes para los propósitos de este texto, pues permean las ideas sobre el espacio, el urbanismo, la política, y la ciudad. Entre estos, la renovación de la forma de hacer política y la dignificación de las personas en su propio entorno; la autonomía política por fuera del clientelismo; y la construcción de una estrategia de gestión pública basada en la defensa del interés colectivo sobre el particular, la transparencia, la participación comunitaria y la corresponsabilidad.

El primer periodo de gobierno del movimiento inició en 2004, con Sergio Fajardo Valderrama, identificando dos grandes problemáticas que se propusieron transformar: la profunda desigualdad social enlazada a una deuda social acumulada, y la violencia enraizada en el narcotráfico desde los años ochenta. La deuda social con el territorio y sus habitantes se sintetizó en el Plan de Desarrollo 2004-2007, en las siguientes cuestiones (97-98): la no atención a la zona del norte de la

ciudad y por ende el deterioro de la calidad de vida de sus habitantes; el desequilibrio social como causa del aumento de los corredores de miseria en zonas de riesgo; la falta de organización y cualificación del espacio público y de la dignificación de éste como lugar de encuentro ciudadano; la ocupación indebida y deterioro del espacio público como causa de la privatización y ausencia de control; la falta de infraestructuras educativas de calidad para la población más pobre, entre otros. Sumado a lo anterior, el plan se fundamentó en un modelo de ciudad a partir del Desarrollo Humano Integral, partiendo de la necesidad de reorientar el desarrollo de la ciudad y la región, teniendo como eje central el ser humano y su bienestar, y no sólo el crecimiento económico (Alcaldía de Medellín 31).

En el segundo periodo de gobierno 2008-2011, con Alonso Salazar como alcalde, el movimiento Compromiso Ciudadano dio continuidad a las acciones emprendidas en el periodo anterior, entre ellas el modelo de urbanismo social. Desde el plan de desarrollo se trazó como reto “establecer los elementos de continuidad que requieren una acción sostenida y persistente en el tiempo para lograr la transformación de Medellín..., especialmente en lo que se refiere al desarrollo social, la lucha contra la pobreza y la inclusión de las poblaciones y los territorios en situación de mayor vulnerabilidad” (Alcaldía de Medellín, *Plan de Desarrollo* 15). Así, el proyecto de gobierno, desde lo planteado en el plan, dio relevancia a aspectos como la disminución de la pobreza y el mejoramiento de la calidad de vida; además, se adoptaron varios enfoques de desarrollo; de una parte, los enfoques de derechos, poblacional, de equidad de género y territorial, transversales al plan de desarrollo; y de otra el urbanismo social.

Aproximación teórico-metodológica para el análisis de la práctica discursiva del urbanismo social en Medellín y sus efectos

En el contexto del Análisis Crítico del Discurso, y específicamente en lo atinente a las estrategias discursivas y a la forma como a través de

estas se controlan ideas y acciones, la persuasión y la manipulación tienen gran relevancia. Ambas, se definen como formas de influencia mental que inciden en la formación y cambio de los conocimientos, las opiniones y las acciones de las personas; en nuestro caso de estudio, asociadas a la producción del espacio urbano. “Manipular a la gente implica manipular sus mentes, es decir, sus conocimientos, opiniones e ideologías que, a su vez, controlan sus acciones” (Van Dijk, *Discurso y manipulación* 55). Dichas prácticas comunicativas, cumplen su función de control a través de diversas estrategias discursivas como la polarización ideológica (nosotros/ellos), la auto-presentación positiva, hetero-presentación negativa, énfasis en el poder, descrédito al oponente, la emocionalización de los argumentos, y el uso de ciertas formas retóricas, entre otras.

Van Dijk (*Discurso y Manipulación* 51), establece una diferenciación entre la manipulación y la persuasión. La primera, implica el ejercicio de una forma de influencia ilegítima en la que los manipuladores hacen que los otros creen y hagan cosas favorables para el manipulador y perjudiciales para el manipulado; ésta también se ejerce en un sentido semiótico (cuadros, fotos, películas, entre otros medios). Por otra parte, dejando de lado las asociaciones negativas, la manipulación puede ser una forma de persuasión (legítima); la diferencia principal es que en la persuasión los interlocutores son libres de creer o actuar según su parecer, dependiendo si aceptan o no los argumentos de quien persuade. En tanto que, en la manipulación a los receptores se les asigna usualmente un papel más pasivo.

Respecto a las estrategias discursivas empleadas para los fines de influir las mentes de los receptores del discurso, se identifican varias que son propias a los fines manipulativos, aunque no quedan excluidas de los discursos persuasivos (Van Dijk, *Discurso y Manipulación* 61):

Generalización. Relacionada con la manipulación de la cognición social, es una estrategia discursiva que influye en las creencias socialmente compartidas. Consiste en generalizar a conocimiento y actitudes, o ideologías, situaciones concretas que han impactado los modelos mentales de la gente. “En consecuencia, una condición cognitiva para la manipulación es que a los receptores (personas, grupos, etcétera)

se les haga creer que algunas acciones o políticas van a favorecer sus propios intereses...” (61).

Descripción sesgada. Común para la descripción de hechos a favor de intereses propios. Esta se apoya en diversas estrategias como:

- Estrategias generales de interacción: auto-presentación positiva y presentación negativa de los otros.
- Macroactos de habla que implican nuestras 'buenas' obras y sus 'malos' actos, por ejemplo, acusación, defensa.
- Macroestructuras semánticas: selección de tópico, es decir (des)enfatar los tópicos negativos/positivos acerca de ellos/nosotros, o afirmaciones que prueban las acusaciones o hechos descritos.
- Significados locales: nuestras/sus acciones positivas/negativas, dar muchos/pocos detalles, ser general/específico, ser vago/específico, ser explícito/implícito, etcétera.
- Figuras retóricas: hipérbolos y eufemismos para significados positivos/negativos, metáforas que enfatizan nuestras/sus propiedades positivas/negativas.

La polarización ideológica (nosotros/ellos). En esta estrategia es común que se enfatice en ‘nuestros’ valores contrastando con los ‘malos’ valores asignados a los otros. Es frecuente la auto-presentación positiva por superioridad, y la emocionalización del argumento (creencias apasionadas).

Ahora, llevando estas cuestiones al caso en estudio e intentando establecer una lectura de sus efectos, encontramos que en el discurso oficial el urbanismo social comienza su circulación discursiva como una noción asociada a la transformación socio-espacial de zonas marginadas de la ciudad, bajo la representación del pago de una deuda social acumulada, y rápidamente adquirió fuerza como un discurso y un conocimiento institucionalizado. Esto ayudado de un amplio contenido ideológico, expresado en creencias, actitudes, nociones, y valores, a través de los cuales se ejerce poder, dominación y control en tanto evalúan y clasifican espacios, sujetos, actores, y sus acciones en el espacio urbano (Quinchía, *Discurso y producción* 137); de este modo, se introducen nuevos significados e imágenes de la realidad induciendo comportamientos.

Esto se valida al identificar la manera en que dicho contenido es organizado y presentado en el discurso. En este sentido, encontramos algunos elementos planteados por Van Dijk (*Ideología* 91), en relación con las estructuras argumentativas empleadas en el discurso, sobresaliendo para nuestro caso el empleo de referencias evaluativas, las categorías de problema y solución, y las categorías de grupo. Las primeras, corresponden a referencias evaluativas reiterativas, las cuales expresadas de manera rutinaria se convierten en argumentos para mantener las actuaciones oficiales, ejemplo de esto son las menciones a ciertas características de los barrios y comunas intervenidas para justificar las actuaciones urbanas. En las segundas, las ideas se organizan desde la lógica problema/solución, donde la categoría problema es recurrente y la categoría solución apunta a lo que se debe hacer para resolverlo, un ejemplo son las alusiones a la conformación espontánea de los territorios para explicar los problemas sociales que padecen y justificar las propuestas de regularización o formalización. Y, las terceras muestran cómo se construye y representa al otro, por lo general desde creencias y actitudes prejuiciosas o con valoraciones negativas; como ejemplo, las alusiones a las características de los políticos anteriores y los políticos actuales, o las referencias a las características de los barrios y comunas antes y después del urbanismo social.

TABLA 1. MUESTRA DE LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA CONTENIDA EN EL DISCURSO OFICIAL SOBRE EL URBANISMO SOCIAL. FUENTE: QUINCHÍA, *DISCURSO, IDEOLOGÍA Y PODER* 107

ESTRUCTURAS ARGUMENTATIVAS		
EVALUATIVAS	PROBLEMA/SOLUCIÓN	ESQUEMAS DE GRUPO
¿Cuáles son las alusiones sobre los territorios intervenidos?	¿Cuáles son los problemas de los territorios intervenidos y cuáles las soluciones de la municipalidad?	¿Qué caracteriza al urbanismo realizado durante el periodo 2004-20011 (nosotros) y qué caracteriza al urbanismo realizado antes de este periodo (ellos)?

<p>Estructuras urbanas caóticas. Territorios con referentes de poder violentos. Zonas marginales y empobrecidas. La ciudad marginal, la zona más pobre, violenta e insegura. Barrios donde no han tenido nada. Barrios colmados por la violencia. Zonas caracterizadas por la uurbanización acelerada, antitécnica y en entornos ambientalmente contradictorios.</p>	<p><i>Problema/</i> La legalidad o la ilegalidad la definían otros actores. <i>Solución/</i> Recuperación legítima del Estado de estos territorios.</p> <p><i>Problema/</i> Un joven de 17-20 años con un arma, que generaba poder. <i>Solución/</i> Esos lugares se deben construir desde la educación.</p> <p><i>Problema/</i> Los actores no estatales armados han impuesto su ley. <i>Solución/</i> Intervención pública a través del Estado.</p> <p><i>Problema/</i> La ciudad más violenta del mundo. <i>Solución/</i> Trabajamos para que Medellín sea la más educada.</p> <p><i>Problema/</i> Modelo clientelista de poder. <i>Solución/</i> Nueva política. Nuevo estilo de gobierno.</p>	<p>Nosotros: Intervenciones que trascienden lo físico, trascienden el cemento. Actuaciones de la administración en bloque. Actuaciones planificadas. Un modelo de construcción de ciudad. Transparencia. Voluntad política.</p> <p>Ellos: La mayoría de obras públicas eran favores políticos. Obras por capricho del gobernante. Obras inconsultas. Improvisación. No necesariamente sobre bases técnicas se tomaban las decisiones. Politiquería y corrupción.</p>
--	--	--

Además de la estructura ideológica mencionada, el discurso de la municipalidad se apoya en estrategias discursivas que facilitan su función de control a través de mecanismos de persuasión y manipulación que influyen las actitudes, las creencias, los valores y conocimientos de los receptores, a partir del contenido ideológico introducido y reproducido sobre la ciudad, el espacio, la política, el urbanismo. Es de anotar, que en este punto nuestro análisis no se centra en determinar si la manipulación como forma de persuasión empleada en el discurso del urbanismo social es legítima o ilegítima, como sí en descubrir su significado y efectos. Así, a partir de las prácticas discursivas analizadas (planes, documentos técnicos, transcripciones de confe-

rencias y discursos públicos, entre otras), encontramos que el discurso oficial en torno al urbanismo social se caracteriza por una retórica que hemos diferenciado de la siguiente forma: la retórica de la participación comunitaria, la retórica de la nueva política, y la retórica de la técnica. A continuación precisamos algunas de sus características.

La retórica de la participación comunitaria. En esta, las comunidades se vinculan discursivamente a los resultados del urbanismo social de modo condicionante, es decir aparecen como corresponsables.

*No es gratuito entonces que con esas intervenciones, para finalizar y simplemente para dejar la la (sic) pregunta sobre el tema ¿El por qué se han disminuido de manera sustancial los indicadores de violencia en esta ciudad? Y no es un asunto de presencia de fuerza pública, no. Es un asunto de considerar con las mismas eh eh consideraciones siendo redundante en el término nuevamente, a todos los ciudadanos sin distinción de su condición social, de su raza, de su sexo, de su distinción de género, las mismas condiciones en los estratos 1 ó 2 de la población que en los estratos 5 ó 6 de la población, eso además genera sentido de pertenecía y ha revertido totalmente ese círculo vicioso (pausa) que genera justamente esa exclusión y por ende todos los fenómenos asociados de violencia, de pobreza y marginalidad que sobre ellos se han dado. Ese es un resultado que todos palpamos y ustedes ven los que han vivido o viven en la ciudad, los que nos visitan... (tono muy pausado); **es un proceso de un modelo que debe ser asumido por toda la ciudad con toda la responsabilidad que a ella misma le corresponde** (Federico Restrepo, Director Departamento Administrativo de Planeación Conversatorio El papel de la política en las transformaciones urbanas, Alcaldía de Medellín).*

Como se aprecia en el fragmento anterior, un aspecto característico de este tipo de retórica es el uso de una estrategia discursiva que hemos denominado de tipo vinculante, en la cual el Otro o los Otros se presentan en el discurso dominante como partícipes o responsable de los resultados de un proceso. En este caso la comunidad y los ciudadanos se presentan como actores determinantes de los procesos de transformación social potenciados por el urbanismo. Dentro de las posibles utilidades de dicha estrategia encontramos que en tanto se alude a las condiciones sin las cuales no sería posible alcanzar las ‘pro-

mesas' del urbanismo social, ello determina que la ausencia de alguna de estas afectaría su alcance. De modo que al presentar a la comunidad y a los ciudadanos como actores corresponsables los vincula automáticamente con el éxito o fracaso del modelo, posibilitando acudir a ello en caso de que sea necesario justificar determinados resultados. Por otra parte, la vinculación discursiva de la comunidad a los procesos del urbanismo social, beneficia la legitimidad de éste, en la medida en que se presenta como un constructo colectivo, en el que el saber, los deseos, y las expectativas de las comunidades se vinculan al conocimiento técnico.

La retórica de la nueva política. En esta, el urbanismo social se articula y se presenta como fruto de una práctica política renovada por oposición a una práctica política tradicional anquilosada.

*Cuando se habla de un político del siglo XXI es queremos ¡verlo distinto!, queremos y creemos en una democracia real, participativa, definitivamente donde el bien común prime sobre el bien particular. **Lo que se le critica a los políticos de toda la vida** es que se sospecha, en algunos casos, más bien se estaban era buscando favorecer intereses particulares y realmente el objetivo de llegar al poder no era el bien de la ciudad y el bien de la comunidad en general, sino de alguna manera había una tendencia sesgada.*

*¿Con qué enfoque queremos hacer **la nueva política**?, obviamente el planeamiento participativo... lo primero que deben consultar los planificadores, los políticos y los urbanistas del siglo XXI, reconstruyendo ciudad, es la gente misma... (José Fernando Ángel, Conversatorio El papel de la política en las transformaciones urbanas, Alcaldía de Medellín).*

En este tipo de retórica encontramos común el uso de la estrategia discursiva que hemos denominado contrastante, a través de la cual se visibilizan varias de las estrategias de manipulación y persuasión identificadas por Van Dijk y mencionadas anteriormente, entre ellas la polarización ideológica y la descripción sesgada. A través del contraste se presentan las cualidades o atributos del urbanismo social por oposición a las prácticas urbanísticas de los periodos de gobierno anteriores, bajo el poder de partidos políticos tradicionales (liberal y conservador), como también de la gestión política que las impulsó. De

esta forma la acción urbanística y política de los promotores del urbanismo social se reviste de una carga positiva legitimándose, mientras la acción urbanística y política contraria se connota a partir de valoraciones negativas que le confieren un carácter ilegítimo.

También, a través del contraste entre imágenes opuestas (vida/muerte, miedo/esperanza), asociadas al cambio y la transformación de los territorios, se maximizan los efectos positivos del urbanismo social, reflejando una propuesta eficaz y conveniente ante el panorama catastrófico reinante, como cuando se afirma que “Medellín pasó del miedo a la esperanza”, o como bien lo ejemplifica el siguiente fragmento:

(...) quiero responder un interrogante que me plantean a menudo: ¿La historia de Medellín se divide en dos: antes y después de esta Administración? La respuesta es sí. La controversia está en el significado de esta afirmación. No quiere decir, por supuesto, que no tuviéramos una historia previa y que por lo tanto el mundo comenzara con nuestra llegada al poder... Pero sí significa que en el contexto político que comenzó con la elección popular de alcaldes, nuestra presencia es una ruptura significativa pues es la primera vez que un movimiento cívico-independiente llega al poder, por fuera de la estructura política tradicional, en cabeza de partidos políticos deteriorados, con una gran pérdida de credibilidad y ascendencia sobre la ciudadanía, incapaces de dar respuestas a las necesidades y aspiraciones de la gente... Pero sí es obvio que de la mano de una forma nueva y coherente de hacer la política, con una visión diferente de la sociedad, surja una forma distinta de la gestión pública y la dirección en la que se mueve la ciudad sea otra (Sergio Fajardo, Alcaldía de Medellín 8).

La retórica de la técnica. En ella se apela al urbanismo social como una práctica racional y científica, por oposición a una práctica urbanística improvisada y no planificada, producto del interés particular, y guiada por criterios no técnicos. Se destaca la emocionalización de los argumentos para equilibrar la razón, se alude a la academia, al conocimiento, pero también a la sensibilidad, la pasión, y a otros rasgos que humanizan la práctica.

Yo aprendí a caminar en la ciudad, yo no me conocía muchos de los espacios a los que fui caminando y aprendí algo que es apasionante, y es a verle las (sic) los rostros a las personas, a ir a un barrio y ¡sentir a la gente!... Entonces aprendí a ver la gente, y esa relación espectacular que hay con la mirada, saberlas leer en su lugar; entonces uno si va viendo, cuando vuelve a los mismos espacios y se encuentra con las personas, uno lee la gente y yo no tengo la menor duda que ustedes lo han manifestado de una forma u otra que aquí hay una energía especial y no es que yo venga de un mundo esotérico, de las energías, y esas cosas, pero es un ¡espíritu!, (tono alto) y ese espíritu ¡es muy poderoso!...

...Y todas estas cosas, que nosotros estamos haciendo, requieren un conjunto de personas con una sensibilidad especial, eso no es contratando arquitectos brillantes para que vengan acá, sino que tienen que compartir el espíritu de lo que se está haciendo, eso es ¡muy importante señalarlo! No es simplemente un problema técnico... todas las personas que participen en esto tienen que tener una sensibilidad especial... (Sergio fajardo, panel de clausura Seminario La transformación de Medellín).

En esta retórica identificamos el uso de una estrategia discursiva que hemos denominado de tipo emotivo, en la que es frecuente la emocionalización de los argumentos, especialmente cuando se abordan tópicos que requieren ser matizados. Como vimos en el fragmento anterior, dicha estrategia se complementa con otras estrategias: la auto-presentación positiva, el énfasis en el poder por condiciones morales e intelectuales, y el uso de ciertas formas retóricas, entre otras, pero siempre teniendo como eje central el factor emotivo para persuadir y convencer a los receptores sobre la conveniencia de adoptar el modelo de ciudad y de gestión política que vehicula el urbanismo social. Esto en suma, posibilita la aceptación del urbanismo social y sus prácticas, su naturalización, a la vez que es un intento de legitimarlo como campo de conocimiento.

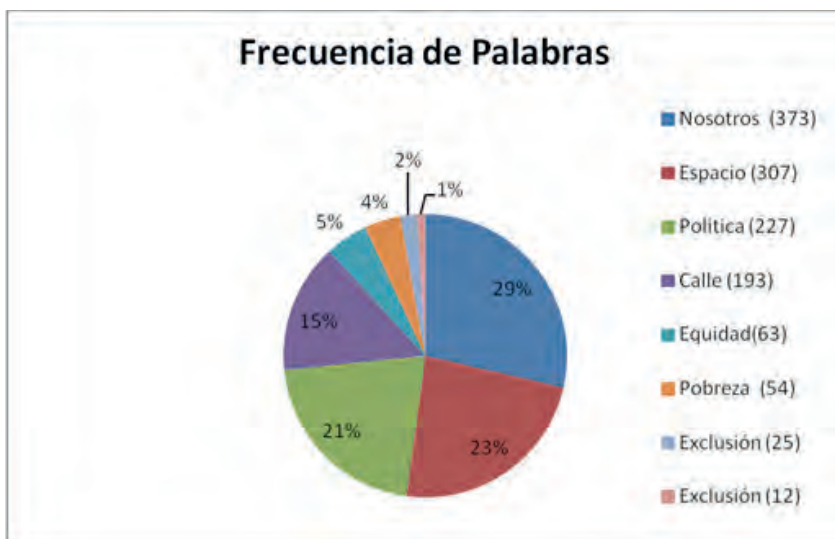
TABLA 2. SÍNTESIS DE ESTRATEGIAS DISCURSIVAS EMPLEADAS EN EL DISCURSO DEL URBANISMO SOCIAL. FUENTE: QUINCHÍA, *DISCURSO, IDEOLOGÍA Y PODER* 112

TIPO DE RETÓRICA	ESTRATEGIA DISCURSIVA CARACTERÍSTICA	UTILIDAD
Retórica de la participación comunitaria	Vinculante	Justificar resultados Legitimar prácticas
Retórica de la nueva política	Contrastante	Legitimación/Deslegitimación de prácticas
Retórica de la técnica	Emotiva	Persuadir, convencer. Legitimar

Es de anotar que aunque el discurso del urbanismo social ha generalizado la creencia que asocia sus fines con el pago de una deuda social acumulada, con la generación de inclusión, de igualdad y de equidad, el análisis de las prácticas discursivas muestra contradicciones. Una de ellas es la exclusión simbólica de las comunidades a través de la referencia discursiva a los territorios intervenidos a partir de características y valoraciones negativas. Igualmente, en la práctica discursiva los fines que podríamos denominar ‘sociales’, aparecen de manera marginal para dar mayor fuerza a cuestiones que develan los intereses de posicionar una propuesta política, y consecuentemente una propuesta de intervención territorial que posibilita adquirir reconocimiento y consolidar el poder de un grupo político alternativo, pero además extender el poder del Estado en territorios por fuera de su control.

Lo anterior se ve reflejado en la frecuencia de palabras como equidad, inclusión, exclusión, y pobreza, cuya aparición, en el total de las prácticas discursivas analizadas, es menor comparada con la aparición de palabras como política, e incluso con la frecuencia de la palabra nosotros que ratifica el interés de legitimar las ideas y las acciones del grupo dominante. Así mismo, con la frecuencia de palabras como espacio y calle, reflejando la relevancia que se les da como escenario para el control del Estado.

FIGURA 1.



Frecuencia de palabras asociadas a la representación de inclusión social. Fuente: Quinchía, *Discurso, ideología y poder* 114.

Además, la generalización de la creencia de transformación (física, social y política) de la ciudad se ha apoyado en la circulación de ideas que sustituyen las representaciones de violencia por las de educación y cultura, las representaciones de un gobierno local ausente y con prácticas políticas ilegítimas por las de un gobierno presente en los territorios y con una práctica política renovada, y las representaciones de territorios no planificados, irregulares, caóticos e inseguros, con espacios deficitarios, por las de territorios planificados, regularizados, con espacios de calidad, ordenados y controlados por la municipalidad en corresponsabilidad con las comunidades y los ciudadanos. Sin embargo, el contenido de las prácticas discursivas muestra que dicha generalización no se sustenta discursivamente con argumentos que evidencien la superación de las condiciones objetivas que han determinado el deterioro social de los territorios, sino por el contrario acudiendo a la emoción y sensibilidad de los receptores, y apoyados en estrategias discursivas de contraste y oposición, logran gran impacto explicando así la rápida y amplia difusión de estas creencias.

De igual manera, la concreción del urbanismo social como campo de conocimiento no ha logrado trascender discursivamente más allá de su definición como enfoque o modelo integral de intervención territorial, siendo esta ausencia de contenido una de las principales debilidades para que se consolide como tal, en tanto su construcción se ha centrado en los aspectos y argumentos antes esbozados, y no en una caracterización de los elementos técnicos constitutivos y diferenciadores de este tipo de urbanismo, en términos de Lefebvre una ausencia de epistemología urbanística (45), o como lo refiere Borja (*Luces y Sombras* 203), en alusión al urbanismo de Barcelona, una realidad empírica más que teórica.

Finalmente, lo anterior evidencia la presencia de dos fuerzas constitutivas en el discurso en torno al urbanismo social. De un lado, un marcado interés político vehiculado por los principios de acción política promovidos, y por el modelo de ciudad propuesto. De otro, un interés latente y manifiesto por generar en torno al urbanismo social un campo de conocimiento, soportado en prácticas científicas y objetivas, aunque débilmente sustentadas.

Referencias Bibliográficas

- Alcaldía de Medellín. (2004). *Plan de Desarrollo 2004-2007 "Medellín, compromiso de toda la ciudadanía"*.
- Alcaldía de Medellín. (2008). *Plan de Desarrollo 2008-2011 "Medellín es solidaria y competitiva"*.
- Alcaldía de Medellín. *Del miedo a la Esperanza*, (s.f).
- Conversatorio *El papel de la política en las transformaciones urbanas*. (2007). Alcaldía de Medellín, Audio.
- Fajardo, V. Presentación movimiento Compromiso Ciudadano. Web. 22 mar.2010 <http://www.sergiofajardo.com/index.php?option=com_content&view=article&id=227&Itemid=48 >
- Borja, J. (2013). *Revolución urbana y derechos ciudadanos*. España: Alianza Editorial, 2013.
- (2010). *Luces y sombras del urbanismo de Barcelona*. Barcelona: Editorial UOC.
- Delgado, M. (2010). *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del 'Modelo Barcelona'*. Madrid: Catarata.
- Lefebvre, H.(1976). *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*. Barcelona: Ediciones Península.
- Lopes de Sousa, M. (2011). A cidade, a palavra e o poder: práticas, imaginários e discursos heterónomos e autônomos na produção do espaço urbano. *A produção do espaço urbano. Agentes, e processos, escalas e desafios*. Ana Fani Alessandri Carlos, Marcelo Lopes de Sousa, Maria Encarnação Beltrão Eposito (orgs.). São Paulo: editora Contexto, 2011.147-166.
- Quinchía, S. (2011). Discurso, ideología y poder en la producción de ciudad: un acercamiento a la práctica discursiva del urbanismo social en la ciudad de Medellín, 2004-2011. Tesis.

- Universidad Nacional de Colombia. Web. 1 sep. 2016 <<http://www.bdigital.unal.edu.co/5350/>>
- (2013). Discurso y producción de ciudad: un acercamiento al modelo de urbanismo social en Medellín, Colombia. *Cuadernos de Vivienda y Urbanismo*. Ene – Jun. 2013: 122-139.
- Van Dijk, T. (2000). *Ideología: una aproximación multidisciplinaria*. España: Gedisa.
- (2006). “Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones”. *Revista Signos*. p. 49-74.

Educación y pedagogía

Pedagogía ciudadana desde el sistema preventivo en la formación inicial de maestros.

*Citizen pedagogy from the preventive system i
n the initial formation of teachers*

Ivan Sánchez Fontalvo

Mónica Tausa Ramírez

Universidad del Magdalena. Colombia.

ivamas@hotmail.com

monicatausa@gmail.com

Resumen

Esta investigación aborda la pedagogía como espacio de reflexión, indagación, conceptualización y praxis de la acción ciudadana, esto permite asumir el ejercicio colectivo de ser junto a otros en el escenario social desde el rol educativo por antonomasia: el del maestro y la maestra, y de éstos en el espacio formativo inicial de la escuela normal. A partir del diálogo de saberes mediado por la sociología doblemente reflexiva y la indagación apreciativa en un ambiente educativo caracterizado por el sistema preventivo, - filosofía y método educativo de la familia salesiana- se ofrecen posibilidades de respuesta a las necesidades que tiene la sociedad colombiana de inclusión, justicia, solidaridad, equidad y paz; se trata de la tarea nunca acabada de la humanización y esto implica un ejercicio crítico de transformación y no sólo en el ámbito personal, sino también en el social.

Palabras clave: Pedagogía Ciudadana, Sistema Preventivo, Formación de maestros, Indagación Apreciativa, Ecología de saberes.

Abstract

This research is about using pedagogy that includes critical thoughts, research, conceptualization and the practice of citizen action. This collective exercise should be assumed by every person's behavior with the others in society that are associated with inherent educative rol: the teacher's rol. It is also important that the Normal School campus becomes the former place of training.

Starting with the knowledges dialogue, the practice of a *Doubly Transgressive Sociology*, and the *Appreciative Inquiry* in a educative setting that is molded by the *Preventive System* (philosophy an methodology of Salesian Family), it is posibleto offer solutions to the needs of Colombian Society in regards to inclusive education, justice, solidarity, equity andpeace; it is the endless task of humanization which requires a critical change not only in the person, but also in the social field.

Keywords: Citizen Pedagogy, Preventive System, formation of teachers, Appreciative Inquiry, Ecology of Knowledges.

El problema.

En el actual escenario colombiano, uno de los desafíos educativos más grandes está determinado por la exigencia de generar las condiciones para la construcción de una cultura ciudadana que promueva la convivencia armónica y responsable en un marco de reconocimiento de la pluralidad de actores sociales que lleve a la formulación de un acuerdo social generador de identidad compartida que comprometa voluntades en torno al objetivo común de la paz.

Se parte de la convicción de que en la escuela puede potenciarse la formación en valores, en este sentido, ésta puede considerarse un laboratorio de vida ciudadana; la tarea de la pedagogía entonces es la de buscar y proponer las estrategias que favorezcan este empeño teniendo en cuenta los fines e intencionalidades, los contenidos y desempeños, los métodos y medios, los espacios y los tiempos, la situación de los sujetos que aprenden y la de aquellos que enseñan.

Caminar en este sentido implica un proceso de transformación y en el momento histórico que vive Colombia, este proceso es apremiante y lleva implícita una doble dirección: personal y social; en este círculo de sentido se desarrolla la formación ciudadana. El proceso es dialéctico y diacrónico pues implica situarse en el hoy para proyectarse en el futuro desde una mirada histórica que permita comprender las razones del problema y anticipar un mejor mañana.

Mirar desde esta perspectiva la historia colombiana y el actual escenario de la misma permite intuir el complejo universo al cual se enfrenta el empeño de formar para la ciudadanía y más aún, de construir cultura ciudadana en un contexto tan diverso y tan golpeado por la violencia. ¿Cómo generar la unión de las voluntades en torno a un proyecto común de país cuando muchos de sus ciudadanos han sido invisibilizados, atacados, violentados, asesinados y cuando fenómenos como la corrupción y la ilegalidad han minado inclusive el corazón de las organizaciones que deberían garantizar la institucionalidad en el país? Es aquí donde la pedagogía ciudadana surge como un camino para apostarle desde la escuela a la construcción de un nuevo país.

La investigación se sitúa en un departamento de la Costa Caribe colombiana denominado Magdalena, uno de los departamentos más altamente golpeado por la violencia ocasionada por el choque entre guerrilla y paramilitarismo; el fenómeno del desplazamiento forzoso ha afectado no sólo a personas y familias, sino incluso a poblaciones enteras. Muchas de estas personas huyendo de la violencia se han asentado en la capital, por eso Santa Marta es la segunda ciudad del país receptora de desplazados. Estas situaciones hacen que la riqueza histórica, geográfica y cultural que la ciudad posee no sea proporcional a los niveles de desarrollo que presenta; el Plan de Desarrollo (2012 – 2015) de la ciudad establece evidencias de esto:

A pesar de todo su recorrido histórico, Santa Marta es hoy una ciudad en pleno proceso de construcción y consolidación que se debate entre distintas problemáticas que hacen cada vez más complejo su proceso de desarrollo y ordenamiento. Entre esas problemáticas señalamos aquellas que tienen que ver en mayor medida con el campo educativo: Crisis de gobernabilidad, corrupción y ausencia de visión colectiva, baja cobertura de la educación media y mala calidad de la educación, baja participación, inexistente cultura ciudadana, ausencia de identidad y de sentido de pertenencia; malestar e inconformidad ciudadana. (8).

Evidentemente el problema no es sólo educativo, pero también lo es, por eso en el actual escenario, la escuela colombiana tiene que replantear su misión; pensar la escuela en el postconflicto armado

implica asumir con conciencia la oportunidad de participar directamente en la reconstrucción del tejido social y apostarle a la formación de nuevos ciudadanos y ciudadanas que reconociendo el sentido de lo humano, asuman y se comprometan a respetar y garantizar los derechos propios y los de los demás desde una perspectiva incluyente. En este sentido, la educación ciudadana en la escuela, se constituye en urgencia, alternativa y posibilidad para favorecer las condiciones en las que niños, niñas y jóvenes desarrollen procesos de concienciación que los lleven a romper cadenas de invisibilización, exclusión, corrupción e indiferencia. En este horizonte el problema de investigación se formula a través de estas preguntas:

¿Cuáles son, desde la lógica del aprecio, las necesidades y posibilidades formativas que emergen de los estudiantes del Programa de Formación Complementaria con relación al desarrollo de prácticas pedagógicas que promuevan la pedagogía ciudadana en el ámbito de la escuela?

¿Cuáles son las potencialidades pedagógicas del Sistema Preventivo en la generación de una propuesta pedagógica de formación inicial de maestros en el horizonte de una educación para la ciudadanía comprometida en la construcción de un nuevo país?

Objetivos

Generar una propuesta pedagógica de educación ciudadana en el estilo del Sistema Preventivo como respuesta a las posibilidades y expectativas de los maestros en formación de cara a la construcción de un nuevo país desde la escuela.

Identificar las percepciones, actitudes, creencias y significados que otorgan los maestros en formación a la educación para la ciudadanía como factor de transformación social y dimensión a ser formada en la escuela.

Visibilizar desde la lógica del aprecio las fortalezas, posibilidades y expectativas formativas que en el ámbito de la pedagogía ciudadana emergen de los estudiantes del Programa de Formación Complementaria

Develar el potencial pedagógico del Sistema Preventivo para la educación ciudadana en la formación inicial de maestros comprometidos en la transformación social desde la escuela.

Referentes Conceptuales

La pedagogía ciudadana exige hoy una reflexión multidimensional desde una instancia crítica y propositiva, implica establecer unas relaciones donde las fronteras entre escuela y ciudad se diluyen cada vez más. En esta tarea de formación ciudadana, el Sistema Preventivo asume líneas propias que marcan un estilo.

En el horizonte de la Ciudadanía

Pero ¿cómo definir la ciudadanía? Resulta oportuno traer al discurso las palabras de Dubet (2003) “Conviene tener presente que no hay una sola ciudadanía; ésta cambia según las épocas, los países y las tradiciones, y sobre todo, no es homogénea y abarca varias dimensiones más o menos contradictorias entre sí”. (220).

En la presente investigación la ciudadanía es concebida en una doble línea de condición (derecho) y status (reconocimiento) que se construye desde el vínculo político del sentimiento de pertenencia a una comunidad reconocida como un escenario plural que permite la interacción, el diálogo, la participación, la deliberación y la toma de decisiones de todos los miembros en orden a una convivencia pacífica y enriquecedora fruto del reconocimiento y valoración de las identidades, del respeto a lo público, de la conservación del patrimonio cultural y natural. Cabe anotar que un ejercicio ciudadano de este tipo no se da por generación espontánea sino que exige procesos educativos que ayuden a construirla, dichos procesos pasan no sólo por la enseñanza de contenidos, sino especialmente por la creación de escenarios cotidianos donde es posible ejercerla.

Epistemológicamente, la investigación se inscribe en la corriente del Pluralismo propuesta por Santos (2010) en la Epistemología del Sur, en ésta plantea la *Ecología de saberes* que “está basada en la idea pragmática de que es necesario revalorizar las intervenciones concretas en la sociedad y en la naturaleza que los diferentes conocimientos pueden ofrecer” (10), este planteamiento demanda una toma de distancia de la lógica eurocéntrica que sin embargo, como él mismo plantea, “no significa descartar o echar a la basura de la historia esta tradición tan rica y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental”(5). Optar por una epistemología del Sur, implica en primer lugar tomar una decisión ontológica: aquella de considerar al ser humano - más allá de las diferencias derivadas de su territorio, comunidad de pertenencia, lengua, edad, género, cultura o religión - como un ser sujeto de derechos y de deberes que están por encima de cualquier diferencia, y, al mismo tiempo entender que es consecuencia del respeto a esa dignidad, la consideración de sus condiciones particulares. Es un horizonte de complementariedad, de coexistencia, de copresencia radical donde la afirmación de una realidad no se constituye en la negación de la otra; en esta misma línea, Tubino (2004) afirma que “entre los derechos individuales y los derechos colectivos no hay oposición” y en el plano de la ciudadanía, “los derechos colectivos no introducen restricciones al ejercicio de los derechos individuales; al contrario, son la garantía de su ejercicio”. (199). Asumir esta copresencia radical implica en primer lugar comprender que hay muchas maneras de ser humano, ciudadano, maestro, cristiano, y conduce a abrirse a una forma de pluralismo epistemológico que considera el mundo como ecosistema, la ciencia como realidad variada y multimetódica, las culturas como modos de organización y de existencia diferenciada de las cuales emergen distintos rostros de pueblos y de personas.

Ahora bien, no se trata de un simple eclecticismo acrítico donde todo vale y debe ser tolerado, aceptado y más aún promovido, sino en un verdadero diálogo de saberes donde como en todo ecosistema, lo importante es la conservación de la vida y no la simple supervivencia;

se trata por tanto de buscar unas condiciones de vida digna y plena para todos y todas.

Pero, ¿cómo entra en juego la escuela en este escenario? ¿Puede realmente desde su misma naturaleza y estructura aportar en la formación de los nuevos ciudadanos? ¿Cómo puede hacerlo? Es claro que la escuela, sin agotar el campo donde debe darse la educación para la ciudadanía, hace un aporte fundamental a la misma, parafraseando a Chau, Lleras & Velásquez (2004) quienes plantean que si bien la escuela no es el único espacio en el cual sucede la formación ciudadana, hay varios factores que hacen que ésta sea un lugar privilegiado para la misma. Lo es, sobre todo porque el fin que persigue es la formación; también porque en ella se dan un universo de relaciones y situaciones que aunque están marcadas por la asimetría, permiten un ejercicio social válido como espacio de aprendizaje; finalmente, la ciudadanía puede perfectamente ser un campo transversal de aprendizaje susceptible de abordarse teórica o prácticamente desde todas las disciplinas objeto de estudio en la escuela.

La formación del buen ciudadano desde el Sistema Preventivo.

San Juan Bosco soñó, pensó, creó y proyectó la escuela con un horizonte definido en la línea de la ciudadanía activa: Formación de buenos cristianos y honestos ciudadanos a través de la implicación afectiva en la vida de los jóvenes y de la participación en sus espacios vitales; de ese modo se genera un vínculo particular entre estudiantes y maestros que expresa la existencia de una relación educativa cuyos elementos se dan en equilibrio y tensión combinando el carisma personal y el método. Es una dinámica de construcción y transformación permanente que se constituye en una *pedagogía del ambiente* para la ciudadanía (Lenti, 2011). La educación comprendida de esta manera abarca mucho más que el plan de estudios; implica las relaciones, el ambiente, las propuestas, las prácticas, los tiempos, en un contexto donde las intencionalidades educativas permean la cotidianidad.

En un tiempo marcado por las resignificaciones, la profundización de la relación Pedagogía Ciudadana y Sistema Preventivo, se constituye en un interesante objeto de estudio que permite ampliar el nivel de comprensión y ofrece pautas para actualizar en la realidad contemporánea, este tema fundante para la Comunidad Salesiana. El Sistema Preventivo es el método educativo creado por San Juan Bosco, un educador del 800, italiano, cuya misión se prolonga en la acción educativa que realiza hoy la Familia Salesiana en 132 países de los cinco continentes. La dimensión ciudadana hace parte del ADN de la educación salesiana, San Juan Bosco definía en estos términos la finalidad de la educación: “Formar buenos cristianos y honestos ciudadanos”. El Sistema Preventivo se ha desarrollado teniendo en cuenta los contextos y las épocas, y lógicamente cada vez se enfrenta a desafíos nuevos que demandan de quienes lo practican un ejercicio continuo de fidelidad y creatividad para conservar su significatividad. San Juan Bosco fue un hombre visionario que se adelantó a su tiempo, por eso mismo ser fieles hoy a su legado quiere decir dar respuestas pertinentes a la juventud que en este tiempo vive condiciones y situaciones diferentes a las que vivió la del 800 italiano.

En este contexto, la investigación se constituye en un acto de profunda fidelidad al espíritu de San Juan Bosco, pues pretende dar respuesta a las nuevas preguntas que este tiempo y esta juventud plantea al acto de educar; es una respuesta que busca aportar novedad a un sistema educativo de raíces antiguas desde la mirada plural de la “ecología de saberes” (Santos, 2010) que valora las diferentes formas de conocimiento, de experiencia y de educación y que posiblemente llevará a descubrir que no hay un único Sistema Preventivo, sino que este sistema al entrar en contacto con realidades, sujetos y tiempos nuevos asume tonalidades diversas marcadas no sólo por lo ético, sino también por lo émico.

Es necesario también poner de manifiesto que una Epistemología de Saberes para abordar el horizonte de la ciudadanía podría a simple vista reñir con la postura cristiana, visión dentro de la cual se enmarca el Sistema Preventivo, pero mirando la cuestión con más profundidad no es así, pues si bien la visión cristiana históricamente ha estado vin-

culada a la tradición eurocéntrica hegemónica, ha habido a lo largo de la historia múltiples formas de vivir el cristianismo y éste en muchos casos ha sido vivido por personas y comunidades que tomando distancia de posiciones dogmáticas se han dejado interpelar por la autenticidad del mensaje evangélico y por el contacto real con los últimos de la tierra en un diálogo humilde y audaz en pro de la vida plena para todos y todas.

Pistas Metodológicas

Se ha elegido como enfoque el cualitativo porque pertenece a la esfera interpretativa y comprende la realidad como resultado de un proceso histórico narrado desde la lógica de los actores sociales que la viven, por eso el lugar del investigador nunca podrá ser puramente objetivo sino que intencionalmente se deja influenciar por ellos. Sichra (2015) habla de “abrirse los ojos” en el espejo que pueden llegar a ser los otros cuando abandonando posiciones hegemónicas los consideramos de nuestra misma naturaleza. De este encuentro dialógico de carácter apreciativo entre investigador y actores sociales, puede surgir un conocimiento emergente fruto de la construcción común de perspectivas de comprensión y de transformación más ricas y pertinentes a los contextos locales.

Se asume el paradigma de investigación crítico social, éste se asocia al cambio o transformación, que es en último término, la finalidad que persigue la presente investigación. Un aspecto que define fuertemente la opción por este enfoque es el alto nivel de participación que despierta y en consecuencia, el compromiso que genera en los actores sociales que en este caso son los jóvenes del Programa de Formación Complementario, sus maestros y sus padres, así como también algunas egresadas de las primeras cohortes (1999 - 2001). Si bien la Escuela Normal Superior María Auxiliadora está abierta a acoger a estudiantes pertenecientes a los pueblos originarios, éstos en el contexto regional se encuentran en su mayoría, concentrados en sus territorios, por eso estos estudiantes en la escuela son una minoría. En

el Programa de Formación Complementaria por ejemplo, sólo hay una estudiante perteneciente al pueblo Arhuaco, su voz evidentemente aporta elementos valiosos a la investigación.

Diseño metodológico: Complementariedad

Situado desde un paradigma emergente, el diseño se apoya en el modelo de la complementariedad, a través del diálogo de saberes articula e integra en torno a éste los aportes de dos métodos que tributan a la finalidad de esta investigación: La Sociología doblemente transgresiva de Santos y la Indagación Apreciativa de Cooperrider y Subirana.

Mientras la primera se despliega en un doble ejercicio emancipatorio de revelar ausencias y anticipar el futuro poniendo en diálogo las diversas formas de conocimiento, la segunda implica un descubrimiento sistemático de todo lo que proporciona vida a un sistema cuando éste está más vivo, y se proyecta hacia un ejercicio de diseño transformador con base en las fortalezas y en los sueños; en este sentido la Indagación Apreciativa hace un aporte significativo a ese esfuerzo por anticipar el futuro desde el anhelo latente, más aún no presente en la realidad. *Sociología Doblemente Transgresiva e Indagación Apreciativa* combinan rigurosidad e interpretación, ciencia y arte, visión personal y experiencia comunitaria como palancas de transformación social; es evidente que el interés sigue siendo transformador, en cuanto que la investigación pretende generar una propuesta que da respuesta a una problemática ubicada en un contexto concreto: Aporte del Sistema Preventivo a la Educación Ciudadana en el ámbito de la formación de maestros.

La Indagación Apreciativa ofrece posibilidades de concreción a la doble sociología de las ausencias y las emergencias, ya que ésta desde un enfoque apreciativo permite un abordaje creativo al objeto de estudio desde dimensiones que tradicionalmente no aborda la investigación científica, ubicarse desde la lógica del sueño lleva a identificar fortalezas, potencialidades y aspiraciones que amplían el campo

de observación muchas veces limitado solamente a la necesidad y por tanto, al problema.

Toda investigación, de hecho tiene su origen en un problema, sin embargo, desde este enfoque le apostamos a afrontarlo no desde sí mismo, sino desde la potencialidad y la posibilidad que lo habitan en estado de latencia; es un proceso emancipador en cuanto recupera la fuerza de las voces de los actores sociales y si bien acude a técnicas e instrumentos conocidos, les imprime la novedad de la lógica apreciativa lo cual le da un valor agregado que extiende el horizonte de posibilidades.

La identificación de ausencias y emergencias de la Sociología doblemente reflexiva hace sus aportes para el momento diagnóstico exploratorio mientras las fases de la Indagación Apreciativa, a saber: Definición, Descubrimiento, Sueño, Diseño y Destino, se constituyen en la base para el diseño.

TABLA 1

INDAGACIÓN APRECIATIVA SOCIOLOGICA		
MOMENTOS	TÉCNICAS	EJE INTEGRADOR
Exploración Apreciativa	Entrevista, grupos focales	Lo inexistente – alternativas disponibles
Imaginación propositiva	Observación apreciativa	Lo posible – visión compartida
Diseño generativo	Entrevistas apreciativas simultáneas	Lo anticipador - lo potencial
Propuesta emergente	Propuesta provocadora. Sistematización prospectiva	Lo emergente – lo realizable.

Avances en la investigación

La pedagogía está llamada a hacer un aporte fundamental en la reconstrucción del tejido cultural, éste encuentra en la escuela un escenario privilegiado de realización; solo los cambios que logran hacerse parte de la cultura de los pueblos pueden instalarse de manera sostenible en

ellos. El desafío colombiano en este momento de postconflicto armado es precisamente generar las condiciones para aprender un nuevo modo de ser humano y de ser ciudadano colombiano y esto pasa necesariamente por la visibilización de las diferencias y por la creación de espacios reales de participación en todas las esferas de la vida pública.

Este nuevo modo de ser, de hacer, de participar tiene necesariamente que aprenderse y por tanto, puede enseñarse; en este sentido la pedagogía al constituirse en reflexión, investigación, explicación, conceptualización y propuesta frente al acto y el hecho educativo, ofrece caminos de concreción reflexiva a este gran desafío. Ahora bien, el campo de la pedagogía hoy se ha extendido más allá de los lugares tradicionales y hace cada vez más frágiles las fronteras entre escuela y ciudad; entre arte, cultura y educación; entre los que enseñan y aquellos que aprenden.

En el vasto horizonte de la educación, una opción estratégica fundamental es la formación inicial de maestros y maestras. Si las jóvenes generaciones de maestros son formados para leer críticamente las potencialidades y límites de su contexto; si ellos mismos hacen la experiencia de ejercer cotidianamente en la escuela y más allá de ella, acciones concretas de ciudadanía; si alimentan en sí mismos la identidad, el sentimiento de pertenencia y la participación, pueden convertirse en agentes de transformación en medio de las nuevas generaciones que educan.

Quien educa vive el tiempo presente, se encarna en él, dialoga con él y desde ahí se relaciona con el pasado y con el futuro. Las opciones metodológicas elegidas en esta investigación: Indagación Apreciativa y Sociología doblemente reflexiva, mantienen viva la tensión entre memoria y sueño, ir a lo mejor del pasado o del presente para proyectar el mejor futuro, tiene sentido. La complementariedad entre estos dos métodos abre caminos nuevos para afrontar el problema, se sitúa en un lugar distinto y por tanto encuentra posibilidades nuevas.

En un escenario plural, el Sistema Preventivo, método educativo surgido en el 800 italiano vive necesariamente procesos de resignificación y contextualización que lo hacen significativo en la realidad juvenil y educativa del tiempo presente. Estos procesos encuentran

en el diálogo de saberes una posibilidad enriquecedora donde las dimensiones humanista y espiritual pueden conjugarse en una propuesta capaz de acompañar procesos de transformación personal que impactan los contextos socio culturales.

La experiencia vivida en la comunidad educativa de la Escuela Normal Superior María Auxiliadora, permite constatar que una propuesta pedagógica espiritual no tiene necesariamente que ser excluyente, todo lo contrario; la fe puede ser generadora de comunión con las personas que piensan diferente, que conciben el mundo de otro modo, con aquellas que viven una opción religiosa distinta de la católica, o incluso con las que expresan no tener fe.

Referencias bibliográficas

- Alcaldía Distrital de Santa Marta. (2015). *Plan de desarrollo 2012 – 2015. ¡Equidad para todos! Primero los niños y las niñas*. Santa Marta. Impreso.
- Chaux, E. Lleras, J. & Velásquez, A. (2004). *Competencias ciudadanas. De los estándares al aula. Una propuesta de integración a las áreas académicas*. Ediciones Uniandes. Bogotá. Ed. Uniandes. p. 1-225.
- Dubet, F. (2003). *Mutaciones cruzadas: la ciudadanía y la escuela*, En Benedicto, J. y M. Morán (coord.), *Aprendiendo a ser ciudadanos. Experiencias sociales y construcción de la ciudadanía entre los jóvenes*, Instituto de la Juventud. Disponible en el área de descarga de www.injuve.mtas.es, Madrid. 27 de septiembre de 2016. 219-234, 220.
- Lenti, A. (2011). *Don Bosco: Historia y Carisma*. Central Catequística Salesiana. Madrid. Disponible: biblio.una.edu.ve/ojs/index.php/UNAINV/article/download/1268/1238 27 de septiembre de 2016.
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones TRilce Extensión Universitaria, Universidad de la República. Montevideo. 7-97. 10 y 5.
- Sichra, I. (2015). *¿Pedagogía crítica – Investigación crítica?* Presentado en el II Seminario Internacional Experiencias de investigación sobre Interculturalidad en la Educación Superior. PROEIB Andes Bolivia. Junio 29 – 10 de julio 2015.
- Tubino, F. (2004). *El interculturalismo latinoamericano y los estados nacionales*. Presentado en el foro latinoamericano sobre interculturalidad, ciudadanía y educación. Disponible en el área de descarga de red.pucp.edu.pe, Cuzco. 27 de septiembre de 2016. 1-15.
- Tubino, F. (2003). *Ciudadanías complejas y diversidad cultural*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú. Impreso. 185 - 223, 199.

El potencial educativo de la fotografía en escuelas interculturales del Caribe Colombiano.

Educational potential of photography in schools intercultural of Colombian Caribbean.

William Jesús Mendieta Otálora.

Luis Alfredo González Monroy

Universidad del Magdalena-Colombia.

wjmendieta@yahoo.com.

dunkarinca@gmail.com

Resumen

El estudio de la interculturalidad en relación con lo educativo, demanda gran atención en Colombia, ya que existe una amplia diversidad cultural y a la vez, marcadas desigualdades sociales, problemas de exclusión, situaciones de pobreza y falta de acceso a una educación de calidad. Por tanto, en este contexto, la educación intercultural, debe abordarse planteando estrategias de innovación, tendientes a producir cambios en los procesos educativos, para que se adapten tanto a las necesidades de las comunidades, como a las exigencias sociales de un mundo de dinámicas impredecibles. Estas estrategias pueden valerse del vínculo existente entre las Tecnologías de la Información y la Comunicación-TIC y la fotografía digital, con el fin de aprovechar su potencial como estrategia didáctica en la enseñanza de las ciencias naturales, e incluso, como medios para afirmar la identidad en las escuelas interculturales del caribe colombiano.

Palabras clave: Educación intercultural, Educación inclusiva, TIC, fotografía digital, Interculturalidad digital.

Abstract.

The study of interculturality in relation to the educational, demands great attention in Colombia, as there is a wide cultural diversity and at the same time, marked social inequalities, problems of exclusion, situations of poverty and lack of access to quality education. Therefore,

in this context, intercultural education must be addressed considering innovation strategies designed to produce changes in educational processes, to suit both the needs of communities, and the social requirements of a world of unpredictable dynamics. These strategies can take advantage of the link between information and communications technology-ICT and digital photography, in order to harness its potential as a teaching strategy in the teaching of natural sciences, and even as a means of affirming the identity in intercultural schools in the Colombian Caribbean.

Keywords: Intercultural education, Inclusive education, ICT, Digital photography, Digital intercultural.

Las escuelas interculturales del caribe interno colombiano y su relación con las Tecnologías de la Información y la Comunicación-TIC.

La presente comunicación constituye una exhortación para aquellos maestros, que ejercen su labor en escuelas situadas en zonas rurales y/o urbano marginales del Caribe interno colombiano¹, con el fin de darle un uso dialogante a las Tecnologías de la Información y la Comunicación-TIC, en sus prácticas didácticas diarias. Para ello, se ha tomado como referente las ciencias naturales, en aras de obtener mejores resultados en los procesos de enseñanza y aprendizaje con los estudiantes, empleando la fotografía digital, recurso que se muestra atractivo al ser expuesto en el aula, puesto que es una manera de exacerbar un diálogo entre contenidos y aprendices, sin importar sus colores de piel, abolengos, creencias y/o sueños. Al respecto Leiva & Priegue, afirman que: “cuando hablamos de educación intercultural estamos planteando estrategias de innovación con la finalidad de producir cambios en los procesos educativos para que éstos se adapten tanto a las necesidades del alumnado como a las exigencias sociales del momento” (35).

1 Poblaciones situadas en los departamentos que tienen costa con el mar caribe, pero que se hallan distantes de él.

Otro aspecto a relevar, es la simbiosis que se da entre interculturalidad, entendida como la comprensión del otro, y el concepto de inclusión que lleva a desplegar acciones de oportunidad del yo en el otro, el cual también ofrece sus fuerzas y conocimientos a la humanidad. Esta relación, en muchas ocasiones no se da, puesto que la distribución geopolítica de las comunidades es multidiversa y las oportunidades socioeconómicas que en ellas se da, no son equitativas, afectando los procesos escolares, siendo la más perjudicada la educación rural. Lo anterior, nos lleva a hacer una extrapolación hacia las escuelas de los municipios del Caribe colombiano, donde concurren niños y niñas de origen indígena, afrodescendiente, rom, campesino y mestizo, muchos de los cuales viven en situación de pobreza, en condición de desplazamiento o han sido víctimas del conflicto armado. Esta situación deja de manifiesto que para abordar el tema de la interculturalidad en estas escuelas, es necesario hacerlo con una mirada inclusiva, un binomio prácticamente indisoluble en el contexto colombiano. Al respecto, Lerner (citado por Sánchez 81), da a entender que: “En América Latina existe el reto de erigir la interculturalidad sobre la base de la inclusión de las diversas poblaciones y culturas de nuestro continente”.

Es evidente, que en Colombia los proyectos de carácter intercultural se han centrado en los últimos años en poblaciones que presentan características indígenas y/o afrodescendientes, desconociendo otras poblaciones de un mismo país, que han sido también sufrientes de inequidad social. Por lo tanto, la intención de la presente propuesta, no es más, que la de ampliar el radio de acción de otra manera de encarar la vida, de aprehender otros conocimientos que en muchas ocasiones son desperdiciados, de ser curioso con lo que los demás hacen, creen y celebran, en últimas, es hacer una invitación sana, a abordar de manera altruista la interculturalidad. Máxime cuando muchas escuelas rurales y/o urbano-marginales, situadas en el Caribe interno colombiano, aún se encuentran en condiciones de desigualdad, inequidad, pobreza y exclusión. En este sentido toma relevancia pensar que el uso de las TIC, puede desempeñar un papel decisivo en ese afán de romper esas brechas anteriormente mencionadas. De

esta manera, los aprendizajes mediados por herramientas tecnológicas como la fotografía digital, se presentan como un aliciente para esta causa, teniendo en cuenta que en muchos de estos lugares no se cuenta con el servicio de internet. En este sentido Castro, ofrece una voz esperanzadora en los siguientes términos:

El estudio de la interculturalidad y su relación con lo educativo reviste hoy gran interés en el mundo académico, sobre todo en países como Colombia, caracterizada por una sociedad con una rica diversidad cultural que además posee unas marcadas desigualdades sociales así como graves problemas de exclusión de amplios sectores de la sociedad que aún permanecen en situaciones de pobreza y falta de acceso a una educación de calidad (124).

En este mismo sentido, Sánchez, manifiesta lo siguiente: “Hay que apostar y trabajar con vigor por una sociedad fundamentada en la interculturalidad e inclusión que responda a su realidad social y cultural, pero a la vez al mundo, y que reconozca las diversas culturas” (81). Es en este escenario, desbordado de diversidad, pero a la vez, marcado por la exclusión, que se hace terreno fértil, para que las TIC permeen las escuelas del Caribe interno colombiano. En este contexto, se evidencian algunos esfuerzos, por tratar de disminuir la distancia digital evidente en las escuelas rurales y/o urbano-marginales, y al mismo tiempo, el desarrollo de procesos que pueden contribuir a profundizar fenómenos de exclusión digital. Tal como lo manifiestan Sunkel & Trucco:

Hasta ahora la brecha digital en América Latina ha sido concebida en términos de acceso a la tecnología y, desde ese punto de vista, la escuela ha sido pensada como un espacio estratégico para reducir las desigualdades de acceso. Sin embargo, como se ha visto, una segunda brecha digital comienza a surgir entre aquellos que tienen las habilidades necesarias para beneficiarse del uso de los computadores y quienes no la tienen, competencias que están estrechamente vinculadas al capital social, económico y cultural de los estudiantes. Se sigue que ya no es suficiente —como aporte a la equidad— que los programas de TIC en educación contribuyan a la reducción de las desigualdades de acceso. Además, ahora se requiere que los esfuerzos de TIC para la

educación impidan que la segunda brecha digital venga a profundizar las diferencias ya existentes (36).

En efecto, en Colombia se observan algunos avances en materia de acceso y dotación de equipos para acceder a las nuevas tecnologías, pero aun así falta mucho por hacer, especialmente, en las escuelas ubicadas en los sectores rurales y/o urbano-marginales. Realidad manifiesta en el documento, titulado: “Las políticas TIC en los sistemas educativos de América Latina. Caso Colombia”, el cual anuncia que:

El país cuenta con programas y proyectos TIC que procuran ayudar a cerrar la brecha digital con iniciativas que responden a políticas multisectoriales, en el marco de la constitución política de 1991 y de los planes de desarrollo nacionales y sectoriales que están alineados. Las cifras que brindan CPE (Computadores para Educar) y REN (Red Educativa Nacional) muestran grandes logros en dotación de equipos y de comunicaciones; sin embargo, tratándose de tecnologías de rápida obsolescencia y de significativo crecimiento de demanda de uso, lo hecho constituye un buen punto de avance pero no implica un estado estable asegurado (Galvis 11).

En efecto, en el contexto de las escuelas del Caribe interno colombiano, se logran evidenciar tres aspectos que contribuyen a incrementar la segunda brecha digital, mencionada anteriormente. En primer lugar, la disparidad tecnológica existente entre las escuelas ubicadas en los grandes centros urbanos con un gran número de habitantes y aquellos considerados de igual forma urbanos, pero que albergan un menor número de habitantes. En segundo lugar, las marcadas diferencias entre las escuelas ubicadas en los sectores urbanos y las que se encuentran ubicadas en contextos rurales, cuya realidad tecnológica y digital suele ser más limitada. Y Como tercer aspecto, podemos considerar, las diferencias entre las escuelas de carácter público y las de carácter privado, las cuales están definidas particularmente por las condiciones socio-económicas de los alumnos que allí asisten.

Algunos de estos aspectos anteriormente referidos, dejan en evidencia, que la implementación de estrategias pedagógicas mediadas por las TIC, pueden llegar a tener serios matices discriminatorios y

clasistas, los cuales no se pueden soslayar y mucho menos invisibilizar. Situación que dilucidan de manera certera Sacavino & Candau, al considerar que “Promover una pedagogía antidiscriminatoria, transformadora de esa realidad, exige la promoción de estrategias que visibilicen las contribuciones, las producciones, las historias, la existencia y las culturas de los grupos excluidos ampliando el horizonte de significados y reconocimientos” (146).

Estas realidades, profundizan cada vez más esta nueva brecha digital, a lo cual se le suma la actitud que adoptan algunos docentes en torno al uso de las nuevas tecnologías en el contexto educativo. Al respecto, Montoya indica lo siguiente: “Los profesores utilizan muy pocas veces los recursos tecnológicos en sus clases de ciencias, se quedan con la poca educación que reciben durante su formación inicial en nuevas tecnologías, muestran poco interés en seguirse capacitando en esta área y desde la misma institución no se fomenta la inclusión de las TIC como eje transversal de todas las áreas” (5). Adicionalmente, no se puede desconocer que en los últimos años, en Colombia, se han incrementado los programas formativos relacionados con las TIC, tanto en la modalidad de educación presencial como virtual, mediante la oferta de cursos, diplomados, y especializaciones, a través de programas liderados por el Ministerio de Educación Nacional-MEN y el Ministerio de las Telecomunicaciones-MINTIC. Muchos de estos programas, tienen un carácter gratuito, aun así muy pocos acceden a ellos, y los que los hacen, no los replican o implementan como estrategia didáctica con sus estudiantes, contribuyendo de esta manera al acrecentamiento de la brecha digito-tecnológica, entre sus estudiantes.

En relación con las escuelas rurales del Caribe interno colombiano, se podría afirmar, que el aprovechamiento de los equipos y herramientas tecnológicas que poseen las instituciones en mención es demasiado deficitario con respecto a la equidad cognitiva que el currículo explícito colombiano propone. Dilapidándose la oportunidad, de utilizar los diversos recursos e instrumentos digito-tecnológicos en un contexto educativo que clama innovación, afianzamiento y difusión de la identidad propia de los niños y niñas de estos contextos. Esta

realidad, pone de manifiesto, la urgente necesidad de promover estrategias didácticas que contribuyan a cerrar las distancias tecnológicas existentes en los contextos educativos vulnerables, especialmente, en lo que respecta el uso efectivo de las TIC por parte de los estudiantes.

El potencial educativo de la fotografía digital en la enseñanza de las ciencias naturales en las escuelas del Caribe interno colombiano

Dentro del amplio abanico de recursos e instrumentos digito-tecnológicos disponibles en la actualidad, existe una herramienta que tiene un alto potencial de aprovechamiento dentro de los procesos de enseñanza y aprendizaje, “*la fotografía digital*”. De ella se puede apreciar que son pocos los maestros, que la utilizan de manera eficaz y eficiente en sus prácticas didácticas, llegándose a afirmar, en el caso de las ciencias naturales, que es una oportunidad desperdiciada. A pesar de que en la actualidad, los docentes tienen acceso a un sinnúmero de instrumentos y recursos TIC, con los cuales pueden aprovechar las potencialidades educativas de la fotografía digital, muchos docentes desaprovechan la oportunidad de incluir dentro de sus actividades didácticas estos recursos.

Lo anterior, deja de manifiesto que es necesario, generar espacios de reflexión en torno al uso de la fotografía digital en nuestras escuelas, con el fin de aprovechar la transcendencia que pueden tener las imágenes cuando se utilizan de manera acertada y coherente dentro del proceso de enseñanza y aprendizaje, es decir, que las imágenes despierten en los estudiantes el deseo de mirar, de analizar, de escudriñar, y de desnudar lo que esconden las imágenes. Éstas nos atraen, captan nuestra atención y esta cualidad debe ser aprovechada al máximo por los docentes y los estudiantes. Aun así, es muy común apreciar que cuando los estudiantes incluyen fotografías en sus presentaciones, las toman de contextos ajenos a sus realidades, las ubican como fondos de sus presentaciones, dándoles un papel secundario, por lo tanto, esta oportunidad didáctica termina siendo un simple

elemento decorativo. Ante esta situación, Adame manifiesta que, “La educación puede ofrecer los instrumentos necesarios para leer e interpretar imágenes como lo hace con la lengua, pero las instituciones educativas no han promovido el aprendizaje y la utilización de los medios audiovisuales en igual medida que el uso del lenguaje, aunque la situación está cambiando en los últimos tiempos” (2).

La situación anteriormente abordada, se presenta en todas las áreas de conocimiento asumidas en la escuela. Sin embargo, en este documento se ha hecho énfasis, en las ciencias naturales, debido a que en ellas se asumen una multiplicidad de fenómenos que han de ser explicados a los niños y niñas, que mediados con la ayuda de las herramientas digito-tecnológicas y el valor agregado de la fotografía digital, hacen de estos conocimientos hechos perdurables para la vida. Azzato, con emoción lo explicita “En este mundo digital y visual, leer y escribir con imágenes se ha convertido en una necesidad por lo demás educativa” (27).

Los jóvenes de hoy, por lo menos han tenido contacto físico con algún dispositivo digital, es más, los portan en sus bolsillos y/o bolsos escolares, entre los cuales se encuentran: teléfonos inteligentes, tabletas, y cámaras digitales, con las que pueden realizar registros fotográficos de sus actividades cotidianas, pero que no son aprovechadas para asumir el currículo que la escuela les ofrece. Por tanto, los maestros de la era digito-tecnológica han de desarrollar en su práctica pedagógica, el diseño de propuestas didácticas que permitan resaltar el papel que pueden jugar las fotografías digitales dentro del proceso de enseñanza y aprendizaje de los estudiantes, teniendo en cuenta el alto poder comunicativo que tienen éstas.

En efecto con ellas, se tiende un diálogo de comunicación, información, comprensión, exploración, expresión o reflexión en torno a los fenómenos naturales que los afectan. Así, por ejemplo, se pueden hacer preguntas sobre las imágenes para orientar la lectura de las mismas o en su defecto plantear situaciones teóricas complementadas con fotografías del medio. Además, en el caso particular de la fotografía digital, se encuentra que en la actualidad, ésta representa una materia prima esencial, para la aplicación de diversos instrumentos y recursos

TIC, que pueden contribuir para que las clases de ciencias naturales se desarrollen de una forma más dinámica y atractiva para los estudiantes. Entre estos recursos y herramientas, se encuentran los blogs, los boletines digitales sobre la naturaleza, los laboratorios virtuales, los herbarios virtuales, las infografías, las presentaciones, los FunPix, etc. De acuerdo con Leiva, “estas herramientas pueden ser potencialmente recursos de digiculturalidad, esto es, de desarrollo intercultural a través de las TIC si somos capaces de articular una mirada inclusiva y crítica de las TIC como medios imprescindibles para educar para una ciudadanía intercultural” (4).

El uso de la imagen en la escuela no es nuevo, ya que desde hace varios siglos se ha venido empleando como complemento de lo textual. Aunque inicialmente se empleaban como un simple elemento de atracción para los estudiantes, actualmente su utilización puede trascender más allá, hasta el ámbito de la comprensión, la reflexión y el análisis de los fenómenos de la naturaleza. “Al principio veíamos cómo la pedagogía reconoció que las imágenes tenían capacidad de atraer y llamar la atención. Pero eran como la miel que permitía tragar la pócima maléfica, como señalaba Meirieu, eran el paso previo para acceder a algo más importante: el conocimiento intelectual” (cfd enAbramowski57).

Según Rodríguez Diéguez & Aparici, (citado en Al-Momani & Jáimez, 93): “desde el punto de vista didáctico, las imágenes tienen diversas funciones: motivadoras, vitalizadoras, catalizadoras, informativas, redundantes, recreativas, sugestivas, imitativas, dinamizadoras, participativas, y comprensivas”, las cuales pueden aprovecharse con fines educativos en contextos interculturales. En efecto, algunos autores como Font; Villafañe; y Aumont (citados en Al-Momani & Jáimez, 93), consideran que:

Mientras más cerca está la imagen de la realidad del lector, mayor será la percepción de este, y en consecuencia, mayor su comprensión y aprendizaje, porque las imágenes están hechas para ser vistas. El órgano visual no es un elemento neutro, que se conforma con transmitir datos lo más exacto posible, por el contrario, lo que se ve es el producto del encuentro del cerebro y el mundo. El espectador mantiene una

relación dialéctica con la imagen. En el proceso de interpretación se moviliza su saber, su efecto, sus creencias, los cuales están sujetos a la cultura o sistemas culturales de ese espectador.

Es así, como en el contexto de las escuelas del Caribe interno colombiano, la imagen puede jugar un papel determinante, no solo como elemento para llamar la atención de los estudiantes y despertar el interés por las temáticas que se abordan en el aula, sino como una verdadera herramienta para explorar los fenómenos naturales que se llevan a cabo en su entorno. Aprovechando, la amplia gama de ecosistemas presentes en su entorno, así como como la basta biodiversidad asociada a ellos, se pueden desarrollar procesos didácticos que conduzcan a la descripción y entendimiento de los mismos utilizando la fotografía digital como herramienta educativa.

En este aspecto, se puede ejemplificar de la siguiente manera “... al abordar el tema de las relaciones tróficas, el docente puede proponer una actividad en la cual, los estudiantes visiten un ecosistema cercano (un río, un bosque, una laguna, etc.) y capturar una imagen donde se evidencie este proceso, registrando las condiciones, situaciones y componentes del fenómeno objeto de estudio. Para cumplir con su objetivo, los estudiantes deben determinar previamente que tipo de especies se encuentran allí, y a qué hora del día se alimentan. Este análisis previo se confronta con la realidad observada, lo que conlleva a la implicación del estudiante en el proceso a seguir. Una vez se produce el registro fotográfico, el estudiante o los estudiantes proceden a explicar el tema con la ayuda de la imagen registrada. Imaginemos que se trató de una garza atrapando una rana con su pico, el estudiante puede traer a colación las diferentes adaptaciones que presentan las garzas para adquirir su alimento, por medio de un pico largo y puntiagudo, así como, la presencia de unas garras con uñas muy afiladas”. Este sencillo ejemplo, evidencia el proceso de explicación e implicación, considerado por Didi-Huberman (citado en Dussel, 15), mediante la utilización de fotografías digitales en el aula de clase.

Las herramientas e instrumentos TIC como medios para afirmar y difundir la identidad propia en las escuelas del caribe interno colombiano

Finalmente, otro aspecto a considerar dentro de este espacio de reflexión, es el que tiene que ver con la posición que deben adoptar las escuelas del Caribe interno colombiano ante el avasallamiento interpuesto por la globalización y colonización cultural. Máxime, cuando las TIC se pueden considerar como uno de los tentáculos que dirigen estas políticas. Es por ello que no se puede adoptar un papel pasivo o despectivo en torno a esta realidad, sino que por el contrario, se debe aprovechar el potencial que tienen las herramientas e instrumentos TIC como medios para afirmar y difundir la identidad propia en las escuelas del caribe colombiano. En lugar de dejarnos adsorber por las TIC de manera unilateral, hasta el extremo de llegar a invisibilizar nuestra propia identidad cultural, es necesario adoptar una posición, por lo menos, bilateral. En la cual, se utilicen las herramientas e instrumentos TIC, como una ventana para salir al mundo, para que se muestre lo autóctono y lo propio de nuestros entornos escolares, y a la vez nos reconozcan como una cultura diversa.

Sería un modo de aprovechamiento de esa homogeneización que a veces deviene en estereotipación y que ya anteriormente se ha citado como consecuencia del proceso de colonización cultural que se ejerce también a través de los medios. Para ello es necesario que los docentes superen el rechazo que habitualmente muestran, no sólo hacia determinados productos audiovisuales, sino incluso al excesivo entusiasmo que sus alumnos muestran hacia los mismos, pues tienden a contemplarlo como una consecuencia de la típica agresividad comercial occidental (Area & Ortiz 120).

En este mismo sentido algunos autores, como Kathleen Tyner (citado en Area & Ortiz, 120), consideran que:

Una de las grandes ventajas de los media es la facilidad de uso de sus códigos (basados en la interacción entre imágenes y sonidos) frente a los estrictamente lingüísticos y que, por ello, encierran una increíble

potencialidad expresiva. A partir de esta idea, la citada autora construye el concepto de texto cultural, que vendría a definirse como las producciones de los alumnos en las que se utilizan códigos y lenguajes audiovisuales y que amplían las posibilidades expresivas y las modalidades de discurso salvando las dificultades que habitualmente plantea la lengua del lugar, pero que además lleva implícitos en sus contenidos muchos de los referentes a la realidad cultural y social propia del autor de ese texto.

En la medida en que los estudiantes se implican en la obtención de fotografías que reflejen los procesos ecológicos, los fenómenos naturales y las situaciones ambientales, propias de su entorno, están a su vez, obteniendo un referente de su realidad cultural y social. Por tanto, es necesario considerar a la fotografía como patrimonio cultural, en el contexto de las escuelas interculturales. Apoyados en la riqueza del arte de la fotografía, se busca que alumnos y alumnas: *1. Conozcan aspectos técnicos, estéticos y éticos de la fotografía, que fortalezcan su capacidad de observar el entorno de manera crítica y les permitan expresar un punto de vista propio.* La fotografía es un pretexto para que los estudiantes, se detengan a mirar de manera reflexiva lo que ocurre en su entorno natural, los invita a plasmar las evidencias de su realidad ambiental para poder analizarla y comprenderla. *2. Valoren nuestro patrimonio fotográfico como expresión artística y memoria histórica.* Este es otro factor importante a considerar, los registros fotográficos de hoy son las evidencias del mañana, un ejemplo, lo constituyen los registros fotográficos de los nevados colombianos de hace veinte años, que al confrontarlos con la actualidad dejen en evidencia el retroceso o desaparición de los glaciares, producto del calentamiento global. *3. Desarrollen la sensibilidad, la creatividad y la identidad personal a partir de la experimentación y del trabajo colaborativo en la creación de obras fotográficas.* Al recurrir a los diversos recursos y herramientas TIC, en las cuales la fotografía cumple un papel determinante, y en los cuales el estudiante funge como creador y diseñador de sus propios elementos de aprendizaje, (González & Claro, p. 10).

En consecuencia, la memoria de una comunidad está vinculada con las imágenes que representan instantes documentados, los cuales

pueden ser usados de varias maneras y, aunque se refieran al pasado, tienen una relevancia directa para el presente y nos motivan a reflexionar sobre el futuro. En tanto las fotografías son imágenes, también son objetos: describen, insinúan, crean, transmiten deseos, expresan sentimientos y pensamientos. En este sentido, la memoria familiar y comunitaria se puede construir y conservar a través de la fotografía y, por ende, constituye un patrimonio cultural importante que se transmite de generación en generación o se comparte entre pares de una misma edad, localidad, vocación laboral, creencia y/o esperanzas, dando a conocer la historia y todo lo que está implícito en ella (González & Claro, p. 46).

Por todo lo dicho en esta ponencia, se diría que la reciprocidad didáctica, que emerge del dialogo entre los conocimientos científicos y el uso de herramientas digito-tecnológicas, conllevaría a trazar un horizonte de buen vivir para niños y niñas de un país que reclama equidad con justicia social.

Referencias bibliográficas

- Abramowski, A. (2010). La escuela y las imágenes: variaciones de una vieja relación. Buenos aires: Aportes de la imagen en la formación docente. Eds. Dussel, I., Abramowski, A., Igarzabal, B., y Laguzzi, G. Proyecto red de centros de actualización e innovación educativa (C.A.I.E). Web. 27 May.2016.
- Adame, T. (2009). *Medios audiovisuales en el aula*. Web. 15 de jun. 2016. http://online.aliat.edu.mx/Desarrollo/Maestria/TecEducV2/Sesion5/txt/ANTONIO_ADAME_TOMASo1.pdf
- Al-Momani, R. & Jáimez, R. (2002). La imagen como recurso de interculturalidad en la enseñanza del español en el mundo árabe. *ASELE. Actas XIII*, 2002: 90- 98. Impreso.
- Area, M. & Ortiz, M. (2000). Medios de comunicación, interculturalismo y educación. *COMUNICAR* 15, p. 114-122. Impreso.
- Azzato, M. (2011). Funciones de la imagen digital en educación: una propuesta metodológica para la escritura y lectura de la imagen digital en pantallas instruccionales. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, 2011. Impreso. Castro, Celmira. “Estudios sobre educación intercultural en Colombia: tendencias y perspectivas”. *Memorias revista digital de historia y arqueología* desde el caribe. Julio de 2009: 358-375. Impreso.
- Dussel, I. (2010). La imagen en la formación docente: ¿Por qué y para qué trabajar con imágenes?. Buenos Aires: Aportes de la imagen en la formación docente. Eds: Dussel, I., Abramowski, A., Igarzabal, B., y Laguzzi, G. proyecto red de centros de actualización e innovación educativa (C.A.I.E). Web. 27 May. 2016. <http://repositorio.educacion.gov.ar/dspace/bitstream/handle/123456789/89762/Pedagog%C3%ADas%20de%20la%20imagen..pdf?sequence=1>
- Galvis, A. (2014). Las políticas TIC en los sistemas educativos de América Latina: Caso Colombia. Buenos aires: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF). Web. 24 jul. 2016. http://www.unicef.org/argentina/spanish/Colombia_WEB.pdf
- González, B. & Claro, A. (2015). El potencial educativo de la fotografía. Santiago: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Impreso.

- Leiva, J. (2013). La interculturalidad a través de las TIC: un proceso de aprendizaje en red. *Revista Didáctica, Innovación y Multimedia*: Abril 2013: 1-13. Web. 14 de may. 2016. <http://www.pangea.org/dim/revista25>
- Leiva, J. & Priegue, D. (2012). Educación Intercultural y TIC: claves pedagógicas de la innovación y el cambio social en el siglo XXI. *Revista d'innovació educativa*: p. 32-43. Web. 12 abril 2016. http://www.usc.es/esculca/priegue_leiva.pdf
- Montoya, L. (2010). Utilización de las TICS en la enseñanza de las Ciencias. CiDd: II Congrés Internacional de Didàctiques 2010. Girona: Universitat. Web. 12 abril 2016. <http://www.udg.edu/portals/3/didactiques2010/guiacdi/ACABADES%20FINALS/409.pdf>
- Sacavino, S. & Vera, M. (2015). *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: contribuciones desde América Latina*. Bogotá: Ediciones desde abajo. Impreso.
- Sánchez, I. (2013). *La interculturalidad desde la perspectiva de la inclusión socioeducativa*. Santa Marta: Editorial Unimagdalena. Impreso.
- Sunkel, G. & Trucco, D. (2010). Nuevas tecnologías de la información y la comunicación para la educación en América Latina: riesgos y oportunidades. *Serie Políticas sociales, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)*, 2010: 1-43. Web. 25 julio 2016 <http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/6174/1/lc13266.pdf>
- Yamila, D. (2014). Aprender y enseñar a través de imágenes. *Arte y sociedad. Revista de investigación*. Web. 14 enero 2016. <http://asri.eumed.net/6/educacion-imagenes.pdf>

Esta publicación, respaldada por la Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales -SOLEI-, se convierte en un espacio de reflexión y diálogo sobre las diversas prácticas discursivas que surgen en el extenso territorio de América Latina e Indoamérica. Desde la perspectiva de la comunicación, el arte, la literatura, la lingüística, el derecho, la educación y la filosofía se aborda el proceso intercultural debatiendo sobre sus fronteras políticas y culturales, la conformación de identidad(es), las resistencias del movimiento indígena y afrocaribeño, la subalternidad, el contacto lingüístico, la pedagogía y la acción social, todos ellos focalizados como conceptos, problemáticas y campo de investigaciones disciplinarias e interdisciplinarias.

Estos puntos de vista y procesos involucrados en el hacer discursivo de este continente, permite acercarnos de primera fuente a los acontecimientos socioculturales e históricos de los diversos pueblos y naciones que conforman este territorio, como a los espacios de contacto cultural que se han convertido en una nueva zona por reconocer respecto de fronteras permeables y dinámicas que transforman lo aprendido.



EDICIONES
CIESPAL

SOLEI
Sociedad Latinoamericana de Estudios Interculturales